gttie :

<gleproÎ>ttcciùw be textos»

SBolunien

be lα S3 i b li o t e ca

Scljolasttrn Jammeufaria

in grtmam gartem

gummae ^eulogitae g, ^ijamae gquhtatis

gutore $. gonitnico gaîtés

garnie ^tjeologiae grimario grofcssore

|ntroburciôn general

p ebiciôn preparaba en cuatro tomoê

pot el

JM. g. g. *$t.* guis grbano

■Dîaeëtro en Sagraba Xeologia, Stegente be ®§tubio§ bel ©onuento be ©ominicoë be Valencia, ©ocior en Êiencias, iprebicabor (General, etc.

ge geo gno

gbitorial f. g. g.

SJlabrib = SBalencia

Jhrecciân: ^pnttabo 145 - ‘Œel. 12.567 - Valencia («epafln)

Ci cencias

Vidimus et approbamus nooam editionem operis cui titulus "Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, autore f. Dominico Baftes, Salmanticae Sacrae Theologiae Primario Professore", ool. 1, cura et studio fl. R. P. magistri fr. Cudooici Urbano, 0. P., Studiorum Regentis apud Concentum Predicatorum Valentinum.

Datum Valentiae, die 25 februarii 1934.

Çr. Vicentius G. Cifre,
Cedor Theologiae.

Çr. B. Bldzquez,
Cedor Theologiae.

Imprimatur

Çr. Hrsenius S. Puerto, 0. P.
Prior Prooincialis.

Barcinone, die 28 februarii 1934.

Cxcelentisimo Sehor:

€1 que suscribe, Censor diocesano de la "Biblioteca de Tomistas Cspafloles" ha examinado la obra "Comentarios a la Primera Parte de la Suma" por el P. mtro. fr. Domingo Bdflez, que el P. £uis Urbano desea publicor en la mencionada "Biblioteca". Dicha obra, no sdlo merece ser publicada de nueoo, sino que su publicacidn serd de mucho prooecho para los altos estudios teoldgicos.

Valencia, 14 de ITlarzo de 1934.

Çr. Santiago ITlesseguer, 0. P.
Prof, de Sagrada Teologia.

Cxcmo. Sr. flrzobispo de Valencia.

Valencia, 23 de ITlarzo de 1934.

Imprimase.

niiguel Payé Rlonso,
Vic. Oral.

Jinprenla Hijo de f. Vlocs Illora, Herndn Corks, 8. — Valencia

INTRODUCCION GENERAL

A los estudiantes
de Sagrada Teologia

ALE por fin a la luz pùblica la nueva ediciôn de los *Comentarios* del P. Bâtiez a la *Primera Parte* de la Suma Teolôgica de Santo Tomas. Esperada por los hombres estudiosos, especialmente por profesores y alumnos de las Escuelas Teolôgicas de Europa, América y Occeania, dia tras dia se iba dilatando la publicaciôn de esta hermosa obra, parte por las dificultades tipogrâficas, parte por obstâculos de indole econômica, agravados por la situaciôn politica y social de Espafïa desde 1951; y parte por los constantes trabajos de indole IIIiTaria, cientifica y ministerial, a que estuvo sometida la vida del editor.

He aqui el primer volumen de los cuatro que tendra la obra. Y como antes de pénétrer en un templo se contempla su fachada, oyendo pacientemente la explicaciôn il·· un *cicerone;* asi antes de entrar en este maravilloso templo de la Teologia tomista, que es la teologia catôlica por excelencia, vamos a contemplar su peristilo, oyendo los nhunnos de Teologia breves explicaciones acerca del estilo arquitectônico, del plan del nliflcio y de la personalidad del arquitecto que felizmente lo realizô.

A los estudiantes me dirijo con palabras llenas de amor, pensando en las audaces gulliirdias de su juventud. A los criticos no puedo dirigirme, sino para pedirles erudi- ' imi y escuchar sus lecciones, como el mâs humilde y necesitado de sus alumnos; y para pedirles perdôn por mi atrevimiento, al utilizar investigaciones suyas, y por las 1I1'l Iclencias de esta ediciôn, que ellos descubrirân con sus ojos de lince.

Dirigiéndome, pues, a los discipulos de Teologia en quienes pensaba Santo Tomâs ili· Aquino al escribir su maravillosa *Suma Teolôgica (incipientes... hujus doctrines mmltlos,* dice el Angélico Doctor en su *Prôlogo)* quiero hablarles brevemente acerca d<' ‹ filon usuntos: I. *Actluldad y Semblanza det gran Maestro;* II. *Panorama general de lu Obra;* 111. *La Comedia baheziana;* IV. *Bâfiez y la Inquisiciôn espaûola;* V. *Caracleie.-i de la Obra literaria del Maestro Bdftez;* VI. *Comentarios Escoldsticos a la Prime/a Parte: caracteristicas de nuestra ediciôn.*

I

Actividad y Semblanza del gran Maestro Fray Domingo Bafiez

Cuando publicaba Echard en 1721 su famosa obra, comenzada por Quétif, *Scriptores Ordinis Prœdicatorum,* se lamentaba de que se le hubiesen extraviado notas muy interesantes acerca de la vida de Bâtiez: «Acta ejus, decia, pluribus anecdotis aucta jam ante viginti annos hic inserenda scripseram, verum elogium illud certe quantum memini accuratum, nescio quo casu, inter schedas meas innumeras disparuit: adeo ut communibus tantum et cuilibet obviis quæ de seipso in suis præfationibus narrat, urgente prælo, standum mihi sit (1)». Habia utilizado el P. Echard la eruditisima obra de Nicolâs Antonio *Bibliotheca Hispana Nooa* con las pocas notas biogrâficas que pudo recoger, las cuales no fueron ampliadas en la ediciôn de MDCCLXXXI1I, que corregida por su propio autor, no viô la luz hasta después de su muerte (2). En el siglo XIX y principios del XX, el ilustre Padre Getino, muy entretenido con el Mro. Vitoria, en cuyo honor levantô el magnifico monumento de su Vida y de las Relecciones, ediciôn critica que no tiene igual en la literature teolôgica contemporânea (δ), no tuvo tiempo para continuar investigando la ruta casi inexplorada de Bâtiez, aunque le dedicô pâginas muy hermosas.

Estaba reservado al investigador infatigable de la historia de la Escolâstica Espafiola, pescador de perlas en el mar de los Archivos, seguir las huellas del gran genio y recoger datos valiosos que han ido apareciendo durante veinte afios seguidos en la interesante publicaciôn *La Clencia Tomista* de los Dominicos Espafioles.

Este ilustre escritor es el P. Beltrân de Heredia, O. P., quien se lamentaba de que se careciera de una biografia digna de Bâtiez y de una ediciôn moderna de sus obras (4). Dejando al gran critico la realizaciôn de la *primera* parte, hemos querido encargarnos de la *segunda;* y *quizd* realizaremos entre los dos una *tercera,* o sea, la publicaciôn de varios preciosos Manuscritos inéditos de Bâtiez, hallados en diferentes Bibliotecas, principalmente en la âurea dei Vaticano.

Nacimlento y juventud de Bâtiez

El ilustre Echard comenzaba la biografia baheziana con una equivocaciôn: «E Cantabria genere oriundum omnes fatentur, licet de loco non conveniant. Mondragorensem plerisque, aliis qui ex ipsius Bagnezii ore ita se audivisse asserunt, inter quos Johannes de Prato in suo *De Monarchiis Catholicis* opere ab Antonio in Bibi. Hisp. laudatur, Balmasedanum et Pinciæ natum contendentibus» (5).

Se daba por cierto que habia nacido en Medina del Campo, segun afirma claramente el Acta de Profesiôn Religiosa dei Convento de S. Esteban de Salamanca, publicada primeramente por el P. Justo Cuervo (6) y que dice asi: «Tertia maii 1547 anni fecerunt prof. Fr. Dominicus Vafies *(sic)* ex Metina dei Campo, filius loannis de Vaîles de Mondragôn et Franciscae Lôpez Paldon ejus uxoris, et Fr. Didacus de Soria, oriundus ex

(1) Quet ip bt Echar d: *Scriptores Ordinis Praedictorum,* vol. II, Lutetiæ Parisiorum, MDCCXXI, p. 352.

(2) Antonio (Nie.), *lilbliotheca Hispana Nooa,* etc. Matriti, 1783. Vol. I, p. 327.

(3) Gbtino O. P. (P. Mro. Luis). *El Maestro Eray Eranclsco de Vitoria.—Su* vida, su doctrina, su influenda Madrid, 1030. *Idem. Relecciones Teoldglcas del Maestro Pray Eranclsco de Vitoria,* t I. Editorial F. E. D. A. «Blblloteca de Tomlataa Eapallolca». Vol. 1X.-MCMXXX1I1; vol. X, t. II. MCMXXXIV.

<4> Hiii.t uAh, O. P. (V.): *Actuaclôn del Maestro Domingo BMee en ta Unloersidad de Salamanca,* publlcado en «La Clnncln Tomhüa», allô 1022, p. 04 alya.

(0) Eoiiar o, Ob. oit., p. 302,

(11) Ciiauvo O. I' (V.) *IHstorladoros del Conoento de San Esteban de Salamanca,* t. III, Salamanca, 1014. p. 022.

Soria... etc.». También lo demuestra asi el *Acta del Doctorado* de la Universidad de Sigüenza, publicada por el P. Beltrân, que dice textualmente: «pareciô presente el P. Fray Domingo Vaflez *(sic)* natural de Medina del Campo, diôcesis de Salamanca...» (1). Del mismo parecer eran el P. J. Lôpez, Obispo de Monôpoli, contemporâneo de Bâfïez (2). Indudablemente entre sus amigos pasaba por ser natural de Medina, aunque esta frase sôlo quiera decir *procedente de Medina,* o que *venia de* Medina, donde tenia su familia cuando fué al Convento de Dominicos de Salamanca, y donde habia vivido algunos afïos.

Hoy se admite como cierto que naciô Bâfïez en la Ciudad de Valladolid segùn el testimonio de Esteban de Garibay, cronista de Felipe II, muy conocedor de las geneologias, y amigo intimo de Bâfïez. Va el Cronista recorriendo la linea de los ascendientes de Bâtiez, llega a Juan Bâtiez de Artazubiaga, padre del gran teôlogo y dice que tuvo con su mujer Francisca Lôpez siete hijos «y el menor de ellos fué el maestro fray Domingo Bâfïez de Artazubiaga que naciô en Valladolid en 29 de hebrero, domingo [fué sâbado] afio bisiesto de 1528» (3). Conviene hacer notar que con motivo de ser propuesto el Maestro Bâtiez para Consultor del Santo Oficio de la Inquisicién, hubo de hacerse una investigaciôn secreta y escrupulosa sobre su familia para demostrar su *pureza de sangre,* que enfonces ténia una importancia extraordinaria (4). También declara el P. Juan de la Puente que Bâfïez naciô en Valladolid: «naciô y criôse en esta cludad [Valladolid] buena parte de su edad, como se lo oi a él mismo y a otros hombres untiguos que se criaron con él, aunque su naturaleza fué Mondragôn y Valmaseda, villas de Vizcaya y de la Montafla vecina (5)». Estas palabras indican que ya en Vida de Bâtiez se discutia el lugar de su nacimiento.

Llamâbase *Banes,* en forma genuinamente vasca. Cuando profesô firmô *Varies,* por costumbre o por distracciôn; hoy se llama *Bàâez* en forma castellanizada, aunque miHotros hemos conservado en la ediciôn la disinencia *Banes* como recogemos en la flrmu adjunta escrita por el mismo Bâfïez en un Volumen que conservamos, como

<l) Bbl t r An, art. cit, Enero de 1922. p. 65. Idem: La C. T., Enero-Febrero, 1933, p. 51.

2› Lôpez O P. (V.): *Tercera parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Preithadores,* Valladolid, 1613, p. 358.

(3) (Iahibav *(Memorias de)* publicadas por la Academia de la Historia en «Memorial Histôrico EspaП"I· t VII. Madrid, 1854. Cit. por el P. Beltrân, *El Maestro Domingo Bâtiez,* «La Ciencia Tomista» Enero-I '(brero de 1933, p. 27-29.

111 Biii.t kAn i›b Heredia O. P. (V.): *El Maestro Pray Domingo Biinet y la Inqulsiciôn Espanola,* en •Lu Ciencia Tomlatn» nilo XXXVI, 1928.

(П) I'Iιεvτκ O. P. (Jnnii do In): ·/><■ *ta coneenlencla de las dos Monarquias Catâllcas, la de la Iglesla Humana y la del Imperio espaflol...* etc.· Madrid, 1612,1. I, p. 79. Cit. por el P. Beltrân, Ibid.

una reliquia. Precisamente en esta obra *De fide, spe et charitate (V),* haciendo Bâfiez historia de los grandes servicios que habia recibido de la Orden de Santo Domingo la UniVersidad de Salamanca, escribe una preciosa autobiografia didâctica, que comienza por estas palabras, en que se confirma la fecha de Garibay:

«Post tot viros celeberrimos sanctitate ac doctrina prædítos, mihi tandem omnium minimo (Domino largiente et Theologorum schola suffragante) contigit eamdem cathedram ascendisse anno Domini 1581, die vigessima prima mensis Februarii, cujus ultima die quinquagessimum tertium ætatis meae annum complevi».

En Medina del Campo debiô hacer los estudios de latin hasta 1542 en que fué a Salamanca, puesto que afirma (2) que tuvo de Profesor de Dialéctica a Bartolomé de Torres, câtedra que solamente regentô en el curso académico 1542-1545. A los 15 afios, vino a Salamanca como el mismo Bâtiez dice en el autorretrato, que después se puede ver: «Sciat (lector), Deo duce, Salmanticam puerum annorum quindecim Latinis litteris jam instructum advenisse, statimque cursum liberalium artium sub optimis praeceptoribus complevisse». Esto fué por los afios de 1543-46, siendo su profesor el Maestro Francisco Mifio. «Deinde vero (sigue hablando Bâtiez) divinæ misericordiæ instinctu, religionis habitum, quem ab infantia concupiveram, in celeberrimo Praedicatorum Ordinis S· Stephani Salmanticensis Conventu suscepi». Profesô, como dejamos indicado, el 3 de Mayo de 1547, en manos del P. Maestro Cristôbal de Côrdoba, recientemente elegido Prior de San Esteban. Alli, «iterum pro more domus, artium studium sub optimi præceptoris disciplina condispulorumque magni ingenii consortio et exercitatione plenius sum assequutus». Este *ôptimo profesor* fué probablemente F. Diego de Chaves, como conjetura el P. Beltrân (loc. cit., p. 37), y entre los condiscipulos, nombra gozosamente Bâtiez al gran Comentador de la I II y de la III Parte de Santo Tomâs, Fr. Bartolomé de Medina. Habia fundada entre los coristas de Salamanca una Academia de estudiantes selectos que llamaban *Cotegiales de Cayetano* por haber sido establecida en tiempo dei Eximio Cardenal Cayetano y reglamentada por él. Fué Bâtiez elegido en 23 de Octubre de 1549. «Jam deinceps in Sacra Theologia egregios professores in tota Christi Ecclesia celeberrimos nactum me fuisse in Domino gloriabor... In Sacra Theologia mei ordinis praeclarissimos sapientissimosque magistros feliciter sortitus sum, qui in docendi methodo præ cæteris mirabili perspicuitate dexteritateque pollebant. Fuit primus Fr. Melchior Cano, qui librum *De Locis Theologicis* magna eruditione et summa eloquentia refertum scripsit... Fuit alter non minus insignis Fr. Didacus de Chaves... Nunc autem ille quasi lucerna ad gloriam Christi ardens et lucens Catholico Regi nostro Philippo, hujus nominis II, omnium Hispaniarum Monarchæ felicissimo a sacris confessionibus adest ab omni hujus sæculi alia dignitate animo tam alienus, quam omnium dignissimus ab omnibus merito judicatus... Nec inmemor ero Sapientissimi Magistri Fr. Petri de Sotomayor, Cordubensis, genere etiam illustris, sub cujus disciplina postremum cursus theologici annum sum versatus... Fuit vir iste Deo et hominibus dilectus, et in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate, perspicuitateque praeditus. Mitto nunc celeberrimi magistri Fr. Dominici de Soto mentionem facere; quoniam etsi convictu, et conversatione quotidiana publicisque disputationibus doctrinam ejus exceperim, tamen cum ille primariæ Cathedrae praefectus est, jam ego Philosophiae praeceptor eram ..».

(I) /><▮ *Uda, Spa at charltate... Scholastica Commentaria In Secundam Secundat Angelici Doctoris partam.* . Stilmnntlmi', apud 8. Stcpliniiiim Ord. Pwd., M. I). I.XXXIV. Q. I, η. Vil, col. 85.

(9) Tnxto puno HlUlmt an In ni-yiindii edlclôtl de lo» Comentnrlo» ii In Primera Porte, como observo <-l Γ. Itnllritn do lIniodln, con lino ciltoilo villico, *Iil Maatlro I'rap Domingo H<mer,* loc. clt., pAÿliin M, milii 9,

Acfividad docente
del inmortal Maestro

Comenzô Bâfiez su carrera docente en Septiembre de 1552 explicando Artes durante el curriculo que abarcaba tres afios; «cursu finito (es decir, después de estos très afios) Magister Studii ejusdem Conventus sum creatus, Theologiamque legere cæpi in scholis publicis, pro absentibus aut infirmis magistris sæpenumero substitutus: domi vero fratribus meis per annos plusquam quinque Sancti Thomæ Theologicam Summam quotidiana lectione scholasticis commentariis interpretabar». De 1559 a 1560 explicô Sagrada Escritura en el Convento de San Esteban teniendo muchos discipulos, entre ellos, al famoso Maestro Fray Luis de Leôn y al Doctor Ruiz (1). El afio 1561, en el Capitulo celebrado por la Provincia de Espafia en el Convento de Piedrahita, mes de Abril, fué admitido al grado de Presentado en Sagrada Teologia, siendo confirmado por el Capitulo General celebrado por los Dominicos en Avifiôn el afio siguiente.

Ratificado el Estudio General de Avila por el Maestro General de los Dominicos fué encargado Bâfiez de comenzar las ensenanzas teolôgicas el afio 1561, inaugurando sus lecciones sobre el Maestro de las Sentencias *pro forma et gradu Magisterii.* En Agosto del 62 pronunciô su famoso discurso en favor de Santa Teresa de Jesûs (2), a quien todavia no conocia ni trataba, defendiendo la nueva fundacién dei Convento de San José, en la Asamblea convocada por las Autoridades de Avila.

Por Enero de 1565 lo vemos en Sigiienza con el fin de graduarse de licenciado, doctor y maestro en Sagrada Teologia, como lo hizo en aquella Universidad el 12 de Enero. Volvié a Avila continuando su ensefianza hasta 1567. Los cursos 1567-68 y 1567-69 los debiô pasar en Alcalâ, donde explicô Teologia, en el Colegio de Santo l'omâs, y en la Universidad supliendo al P. Portocarrero. Ehrle créé injustificadamente que era Bâfiez Regente de San Gregorio en 1568. Por los afios de profesor en Alcalâ pudo mencionar con emociôn ese periodo, en el prôlogo tan citado de los *Comentarios,* ul decir: *tertio in clarissima Complutensium Academia.* En el Capitulo celebrado por la Provincia de Espafia en Valladolid (Mayo de 1569) se instituye como Regente del Estudio General de Avila al P. Presentado Fr. Domingo Bâfiez, donde estuvo el Curso 1569-1570 pasando seguidamente a Salamanca. El afio siguiente 1571 fué elegido Prior del Convento de Trujillo, debiendo ser casada la elecciôn, a peticién de los Padres de Salamanca, como dice en una Carta Santa Teresa de Jesus (3), continuando en esta Ciudad de Salamanca en 1571, donde explicô la Tercera Parte de la *Suma* segùn anotaclôn del Côdice Vaticano (Ottob. 1054) que dice asi: «in Conventu Sancti Stephani Salmanticensis diligentissime adnotata anno 1571». El Capitulo Provincial celebrado por los Dominicos en Santa Maria de Nieva en Febrero de 1571 pidiô el Magisterio en Sagrada Teologia para el Padre Bâfiez; concediéndolo el Capitulo General celebrado ‹ n Roma, por Junio del mismo afio. En Diciembre de 1572 era elegido Vicerrector de la Universidad de Salamanca.

Dando una interpretaciôn cronolôgica y geogrâfica juntamente, y no siguiendo la inaterialidad de los textos bafiezianos en el prôlogo ya mencionado y en los otros datos autobiogrâficos de los *Comentarios* a la II-I1 recordados también arriba, deduce ruzonablemente el P. Beltrôn que los cuatro afios referidos por el P. Bâfiez: «ubi, per

‹ I) Documento publicado por el P. Beltrdn de Heredia, *El Maestro Fray Domingo Bâfiez,* en «La Cloncla Tomiata», Marzo-AbrlI de 1933, p. 164.

(2) Vénae ta *Vida de .Santa Teresa,* escrlta por elln misma, cap. XXXV.

(3) *Obras de .Santa Teresa dejesits,* publlcadaa por el P. SIlverlo, t. VII, p. 78. Clt. por el P. Beltrân, loc. clt., p. 172.

annos quatuor et legentis et regentis officio fungens plurimos ingeniosissimos eruditissimosque discipulos habui», deben colocarse entre 1575 y 1577, durante los cuales ejerciô en esta Ciudad de Valladolid el cargo difilfsimo de Calificador del Santo Oficio de la inquisiciôn. En 1575 fué elegido Prior del Convento de Toro, no se sabe si confirmado, pues continuô en Valladolid. Dicho aïïo asistiô como Definidor al Capitulo Provincial de Palencia.

El 20 de Abril de 1577 ganô brillantemente las oposiciones a la Câtedra de Durando de la Universidad de Salamanca contra el Agustino Pedro de Uceda. Hizo el juramento reglamentario el I.° de Mayo del mismo afio. Trabajô en la Correcciôn Gregoriana del Calendario hasta Julio de 1578. Tras refiidas oposiciones, cuyo proceso vindicô brillantemente el P. Beltran contra los Agustinos Vela y Vêlez que defendian la posiciôn inestable de sus hermanos (1), ganô Bâfiez la Câtedra de Prima de la Universidad de Salamanca, vacante por muerte dei eximio Maestro Fr. Bartolomé de Medina. A esas turbulencias, que se agitaron en torno de la oposiciôn, se refiere Bâfiez en los *Commentarios de la IIII* cltados (q. I. a. 7, col. 83) cuando dice: «Nam hæc mutatio dexteræ excelsæ fuit, cui acceptum refero, quod in media universitatis tempestate mihi singularem opem tulerit». Alude evidentemente a la oposiciôn ganada en 21 de Febrero de 1581. En 6 de Julio de 1532 firmaba el Rvmo. P. Maestro General la *orden,* mâs que *licencia,* de imprimir las obras teolôgicas de Bâfiez, dirigida esta orden al mismo autor, a quien se prodigaban alabanzas extraordinarias y se le mandaba imprimir sus obras *in virtute Spiritus Sancti et sub formali prœcepto, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Dos circunstancias—*alabanzas* y *precepto*—que revelan el grado de estimaciôn en que se le tenia en la Curia Generalicia de Roma. En 1884 publicô sus obras con extraordinaria aceptaciôn, aunque ciertas expresiones de elias le valieron unas denuncias al Tribunal de la Inquisiciôn, de que hablaremos después.

Intervino Bâfiez felizmente en la Revisiôn del Indice de Libros Prohibidos en 1587. Hombre de la confianza del gran Rey Felipe II, recibiô varios encargos de informes secretos y graves, especialmente la concertaciôn de un gran Empréstito con Obispos, Cabildos y personas pudientes, para lo cual lo eligiô el Rey con tres Religiosos mâs (2), a fin de que recorriesen toda Espafïa y arbitrasen recursos para el Estado, empobrecido a consecuencia del fracaso de «La invencible». La Universidad de Salamanca también lo escogiô para tratar asuntos dificiles con el Rey. Santa Teresa de Jesûs lo eligiô para Director de su aima y amparador de su obra maravillosa. De todas las empresas, por gigantes que parecieran, salia vencedor el genio incomparable de Bâfiez.

En 1600, agobiado Bâfiez e impedido por los achaques que hacian casi irrémédiables sus setenta y tantos afios, logrô jubilarse, aun antes de cumplir los Veinte afios de Câtedra en propiedad, que exigian los Estatutos de la Universidad, leyendo su Câtedra de *Summa* interinamente el Padre Herrera. Después de Varios viajes y acontecimientos, sobre todo, el Acto Püblico celebrado en Valladolid sobre si era *proposition de fe* que Clemente VIII, Papa a la sazôn, era Para; y después de permanecer très afios en Salamanca desde 1602 al 1604, muriô santamente en su Convento Dominicano de Medina: «XII Kalendas Novembris anni MDCIV in domo nostra S. Andreæ Medinensi transiit ad meliora» dice Echard. Habia cumplido 76 aîlos y 7 meses de su edad.

(I) Vtnnno lo· nrUcilloe *VlnillcaiUto la mtunoria del maestro Frau Domingo Iliinei* publlcadoe por n| I·, IlnIlrdn on *la tlcuela Tomlnta,* Novlonibro do •"'.'O y Mnrzo do 1081. Hl P. Vêlez, O. S Λ. eacrlblô on *IliiIlgltii u Culture.* harnioM rovlttn <|iio aparoeo on Hl RacorlnI, Hnoro y I'obroro do 1081.

0) Vâiini' Hri i««An ‹› I'.i *Hl Padre l>aitilnu<> Ihlnut it /'<'///»<> II,* on «l.n Cloncln Toinlatn», Hnoro 1007.

Setnblanza
del Maestro Bâfiez

Fué el Maestro Fray Domingo Bâfiez un varén egregio, franco, leal, optimiste, decldido y animoso. La sangre vasca que corria por sus venas, aquel *mihinatioum Cantabricum* que menciona refiriéndose al estilo, pero que puede también aplicarse al mar, Infundia energia y fortaleza a su carâcter, exento de malicia, con ingenuidades de nifio, Hin tortuosidades de maligna intenciôn. Las llanuras castellanas que dieron placidez al nlma de su madré vallisoletana, infundieron serenidad a su pensamiento, diâfano y luminoso, con lejanias que llegaban al infinito. Vigoroso atleta de la argumentaciôn silogistica, gozaba con la controversia exenta de pasiôn y amante de la verdad. Era predicndor elocuente, profesor clarfsimo, brillante como el sol, profundo como un abismo. Gufa seguro de las almas enamoradas de Dios, amaba con vehemencia la vida escética. lira amadisimo de Teresa de Jésus que escribiô por su mandato y bafié sus ideas en las claridades de su inteligencia, blanca como la nieve.

Veamos ahora el panorama completo de la actividad incomparable del Maestro Bâfiez.

II

Panorama general de la obra baneziana

No puede decirse en menos palabras que las empleadas por el ilustre Echard el comentario general de la maravillosa actuacién del Maestro Bâfiez: Dice asi: «Vir iste Miipientissimus qui vitam totam in studio exegit, et quinquaginta circiter annis scholas theologicas rexit, non novis adinveniendis, sed antiquæ et sanæ SS. Augustini et l homœ doctrinæ sartæ tecteque tuendæ operam impendit omnem. Hinc summa qua in Sulmantina universitate pollebat auctoritate, quæ tanta erat, ut ejus sententiae omnes ncquiescerent, non aliter usus est, quam ut obstaret, ne profanae vocum novitates, doctrinæque peregrinae in eam inducerentur, quod ejus aetate quidam tentabant, nervosque omnes intendit, ut eliminarentur, et censuris percellerentur. Illud etiam in Bagnesio mirum, quod etsi in scholis continuo versatus, vitae spiritualis vias reconditiores perspectas haberet omnes, nec mysticae theologiae minus quam scholastic® peritus esset. Unde cum Abulæ ageret ubi octo circiter annis stetit, santissima illa virgo, decus et ornamentum Carmeli, Theresia a Jesu confessarium sibi eum elegit, arcanorum cordis Intimiorum conscium esse voluit et directorem, seque illi spirituali quodam incantamento ita devinctam proffesa est, ut se nihil suscipere posse diceret, nisi a Bagnesio antea probatum (1)».

Si exceptuamos lo de ocAo *anos* de estancia en Avila, todo lo demâs esté calcado en la realidad. Bâfiez fué ante todo y sobre todo el gran comentador de Santo Tomâs, que llevô a la imprenta con un gran celo y entusiasmo las lecciones que habia explieiulo en clase. Para imprimirlas gasté mucho dinero en monter una imprenta en el mlHino Convento, procurando la perfeccién de su obra hasta en la correcciôn escrupuloHH de todas las erratas, como dice él mismo en el *Prôlogo* de los Comentarios y lle ipués detallaremos. El Maestro Fr. Bartolomé de Medina O. P. (1527-1581) habia publicado los Comentarios a la I-II y a la III de la *Sutna.* Publicando Bôfiez, su condisclpulo, los Comentarios a la Primera parte y a la II-UI quedaba hecho un Comentario i ompleto de carâcter escolâstico a la Suma Teoléglca; y se volvia de esta suerte a las

(I) Op. cil |>. SM.

grandes sistematizaciones dei siglo XIII (1). Por eso decfa el gran Maestro Fray Diego de Chaves, recordando con amor el talento de su discipulo Bâtiez, al censurer sus Comentarios: «D. Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est nactus»... Comprenderân, por su Comentario, la doctrina dei Angélico *vel ingenia tarda* «quibus cum nunc accesserint commentaria lucidissima Bailesii, viri eminentissimi, Theologi præcellentissimi, quæ quæstionibus difficillimis splendidissimam accendat facem; vel luciosus videat res theologicas quam perspicue et clare.»

Y si para entender es buen camino el amar, el Maestro Bâtiez entendiô completamente la doctrina del Angélico Doctor porque lo amaba con inmenso carino. Después de muchos ailos de continuo estudio de la *Suma* cada vez deseaba con mâs vehemencia volver a ser discipulo del Angélico Maestro Santo Tomâs de Aquino cautivado por su ingenio divino *(divinum ingenium),* por la serenidad profunda de su doctrina semejante «aquis Siloe quæ Vadunt cum silentio», sin el estrépito de discusionesy disputas indtiles «instar turbidi torrentis strepitu», a que son tan aficionados algunos «qui theologorum nomine gloriari appetunt». Son dignas de recomendaciôn las tres preciosas *meditationes* que hace Bâtiez sobre el Prôlogo de la *Suma,* singularmente la segunda, «totius *Summœ Theologicœ* divisionem continens», que viene a ser una visién de las très partes de la *Suma* a través de los catorce articulos de la fe y un panegirico hermoso de Santo Tomâs de Aquino como *Doctor Fidei.* Por cierto que en esta meditaciôn hallarâ el estudiante curioso pensamientos magnificos de actualidad como el siguiente respecto dei conocimiento de la Sagrada Escritura: «palam constat, Scholasticum Theologum qui in doctrina Divi Thomæ versatus fuerit idoneum esse Sacræ Scripturas doctorem» contra la opiniôn de los humanistas, hoy criticos textuales, que dan mayor importancia a la letra que al espiritu, «non intelligentes Sacræ Scripturæ majorem utilitatem positam esse in dogmatum intelligentia, in quibus error multo perniciosior erit quam in temporum et numerorum morosa computatione et Sacræ Scripturæ phrasibus observandis». En la tercera meditaciôn se desarrollan doctrinas admirables de metodologia teolôgica acerca de la claridad y brevedad de las cuestiones que no deben ser imitiles, aunque parezcan muchas, porque no debe confundirse la multitud con la utilidad, ya que mil cuestiones teolôgicas parecen imitiles a los profanos en esta clase de estudios; pero examinando a fondo los problèmes, se llega a la convicciôn de su plena y fecunda utilidad. Debe también notarse que no toda repeticiôn es condenable por viciosa, pues muchas veces repite conceptos el mismo Santo Tomâs, ampliando en algunos tratados ideas y argumentaciones que en otros se esbozaron. Tanto mâs cuanto que cada vez desfilan por las pâginas de la *Suma* con nuevos ropajes y diferentes matices *(Ibid.)*

Ill

La Comedia Bafieziana

Si tal es el amor de Bâfiez por Santo Tomâs, si sus Comentarios son espejo claro de la doctrina tomista, parece extrailo que se haya pretendido ponerlo trente a trente del Doctor Angélico en una cuestiôn tan bâsica, clave del orden sobrenatural y también del orden natural, como la predestinuciôn y lu premoclôn fisica: problèmes paralelos pero no Indépendantes, como todos los que se refleren a la naturaleza y la gracia, que no se destruyen slno que hc engrundece la primera con el influjo inefable pero innegable de ln segunda sobre lu prlmeru.

(I) Wulf (M. dnjl *IIlntoltv* <h> *la l'hlbiHO/ilih' nuhlluxtle,* loaiu II, Parti, IIKitl. /.« *Scolaitlque etpairaol»,* p, JH.VH4.

El jesuita P. Scheemann llegô a escribir lo siguiente: «S. Thomæ Schola, inclinato juin ad finem sæculo sexto decimo in duas divisa est partes. Bâüez non modo omni Illius explicandi ratione verum etiam sententiis singularibus a communi via, ut ipsius verbis utar, illius ætatis theologorum deflexit, atque vix orta ejus doctrina pro *nova* et *inaudita* et apud suos et apud externos impugnata est. Societatis autem Jesu theologi communem ac traditam quasi per manus veterem doctrinam quam in ipsis Prædicatoribus scholis didicerant, retinentes constanterque interpretantes illud efficere studuerunt ut certissima gratiæ efficacia cum libertatis ratione, si fieri posset, scientiæ Interpretatione conciliaretur» (1). El P. Scheemann pone siete diferencias entre las doctrinas de Santo Tomâs y las baflezianas, las cuales pulverizô el P. Dummerinuth, O. P., y después el P. Norberto del Prado, O. P. (2).

Pero esta posiciôn de los nuevos teôlogos contemporâneos de Bâtiez era natural.

Cuando Molina publicaba la célébré *Concordia* en 1588, pretendia defenderla como doctrina de Santo Tomâs. Hacia cuatro ahos que habfan visto la luz estos *Comentarios i.scoldsticos* a la I Parte, en cuya cuestiôn XXIII desarrollaba nuestro Maestro Bâtiez los principles y las consecuencias de la predestinaciôn humana segùn Santo Tomâs y San Agustin.

Para seguir a Sto. Tomâs, defendiendo una doctrina opuesta a la magnificamente desarrollada por Bâtiez, tenian que decir a voz en grito que Bâtiez no habia interpreIndo a Santo Tomâs, sino que habia falseado a Santo Tomâs; era Molina quien (decian muy ufanos) lo entendia bien; eran los molinistas quienes guardaban la quintaesencia «lci tomismo. Asi naciô el mito de la *Comedia baüesiana* defendido hasta nuestros dias con fingida valentia para sostener el prestigio de una doctrina que habn'a agonizado ya, «I la pasiôn no le hubiera dado inyecciones para conseguir efectos pedagôgicos y tuutrales. Ni Bâüez abriô un nuevo camino para la investigacién teolôgica tomista como demostrô el P. Dummermuth O. P. contra el P. Scheemann S. J. (3); ni pudo Her mâs contundente la condenaciôn de Molina que la dada por los siete grandes doctores teôlogos dominicos, Juan de la Fuente, D. Bâtiez, D. Yanguas, Rodriguez, Ledesma de la Torre y Alvarez en Valladolid, a 4 de Octubre de 1594. Quedaba reservada ul dominico espafïolP. Norberto del Prado, egregio Profesor de Teologia en la Univernidad de Friburgo en Suiza demostrar hasta la evidencia la falsedad de la *Comedia baüesiana* y desenmascarar los manantiales de las falacias teolôgicas e histôricas, y loiscar la raiz mâs honda de todos los errores que es la no distinciôn real entre la «•nenda y la existencia en las cosas creadas (4). No es propio de esta Introducciôn deIrtiernos en todos estos detalles. Sabemos que la cuestiôn de la gracia es pavorosa; deneamos que se publiquen las Actas de la famosa Congregaciôn de Auxiliis, cuyas seniones duraron desde 1597 al 1607, bajo Clemente VIII y Paulo V, para que brilien lus hazahas épiças del Maestro Fray Tomâs de Lemos. Pero Bâtiez no torciô el rumbo «le lu doctrina tomista. Bâüez, como Medina, Soto, todos los dominicos hasta el Padre Murin Sola, malogrado paladin de la Gracia y de la Libertad, han seguido la trayectoria

(1) Scheemann, G. S. (G.): *Controoers. Dit>. gratiæ,* Edit. 1881, p. 217.

(2) Las dos obras magistrales del P. Dummermuth son las conocidas: S. *Thomas et doctrina prœdes-Hnatlonls physicœ seu responsio ad R. P- Scheemann S. J.;* y la segunda obra: *Defensio Doctrinæ Thoma Aquin, de phæmotione physica seu responsio D. R. P. Frlns, S. J.,* etc La obra magistral en hun volùmenes del P. Norberto del Prado, que agotô este tema, es la famosisima *De Gratia et Libero Arbitrio,* Frlburgi Helvetiorum, 1907.

(3) Schuemann, ob. cit. Dummermuth, O. P. ob. cit. Todo el proceso con su briosa argumentaciôn en «I I' del Prado: *De Gratia et Libero Arbitrio,* Pars tertia, Frlburgi Helvetiorum, 1907. Cap. XI. *Utrum iluniiesianismus sit uera comedia a Mollnistls adinventa,* p. 497 sigs.

(4) Dm. Praoo (N.) *Da veritate fundamentali Philosophia! Christiana',* en esta obra, publicada antes an *Divus Thomas,* demostrô el insigne dominico que la distinciôn real entre la csencia y la existencia es lu verdnd tnndiinicntni de ln filosofltl crlstlnnu.

luminosa del Angélico Doctor Santo Tomâs. Por esto, el jesuita P. Regnon viô en Soto al creador de la Premociôn, cuarenta afios antes que Bâtiez; el también jesuita Padre Fring, defiende que el dicho creador fué Vitoria (1); y el P. del Prado demuestra que las razones admitidas por los moiinistas contra la premociôn ffsica fueron ya desarrolladas por Escoto y Enrique de Gante (2). Y asi podian ampliarse los eslabones de una cadena que llega a San Agustin pasando por Santo Tomâs. Decir que el Tomismo se divide en dos corrientes al pasar por Bâtiez, es como decir que el Ebro se parte en dos rios al pasar por Tortosa. Ya decia Bâtiez hablando de los teôlogos que defendian el Molinismo antes de Molina (para que se vea la poca novedad de este teôlogo): «Non jam meam sententiam dicet quod quidem ego moleste accipio, ut in re tam gravi singularem sententiam habere existimer, præsertim cum etiam in levioribus quæstionibus nec latum quidem unguem a Sancti Doctoris doctrina discesserim (5)». Expresa Bâtiez su extrafieza en diferentes ocasiones con estas palabras: «Et ut verum fatear, nequeo satis mirari quomodo isti moderni theologi ausi fuerint deserere Divum Augustinum et Divum Thomam simul in re gravissima, in qua ipsi summam diligentiam adhibuerunt, ut ostenderent, virtutem divinæ gratiæ et divinæ providentiæ et praedestinationis nihil derogare libertati nostri arbitrii, sed potius illam perficere et sequuti fuerint suæ imaginationis subtiles quasdam sed falsas inventiones (4)».

La doctrina de Bâtiez es limpida y hermosa, la clâsica tomista que en diferentes lugares de estos mismos Comentarios desarrolla. Escogemos un pârrafo en que resplandece el juicio de Bâtiez acerca dei *Concurso:* «At vero aliqui existimant, collationem divini auxilii efficacis non esse causam adæquatam conversionis in Deum, quia non est sola causa, eo quod simul concurrit liberum arbitrium cum divino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet, nobis tamen placere non potest: quia in hujusmodi solutione consideratur ab istis liberum arbitrium quasi causa partialis, quæ conjuncta cum divino concursu producit effectum conversionis: cum tamen aliter se se habeat res: quia ipsamet concurrentia liberi arbitrii effectus est necessario consequens, necessitate consequentiae, ex divino auxilio efficaci, ita ut verificetur illud Apostoli, quod illa conversio *non est currentis,* sed *miserentis est Dei,* non quia homo possit se convertere, nisi velit, sed quia ipsemet Deus sua miseratione efficaciter hominis voluntatem convertit ad se, ita ut conversio ipsa actualis sit effectus divinæ misericordiæ, et non solum posse converti (5)».

Muchas veces cruza por la mente de Bânez la dificultad terrible de la armonia entre la omnipotencia infalible de Dios y el acto libre del hombre. Por ejemplo, dice en el mismo lugar: «Quapropter necesse est ut credamus occulta, quæ comprehendere non possumus. Sed et utrumque istorum seorsum demonstrari videtur: nam quod nos libere operemur, experientia constat. Quod autem ipse Deus sit causa efficacissima totius boni creati, demonstratur ex eo quod est primum et summum bonum. Quomodo autem hæc duo inter se conveniant, quod ego deliberem, et Deus me efficaciter deliberare faciat quod ipse ab æterno deliberavit, qui non potuerit intelligere credat, sicut credit Deum esse trinum et unum. Et nolit propter sui ingenii incapacitatem auferre a divina jurisdictione maximum bonum quod in creatura invenitur, quale est opus bonum liberii arbitrii (6)».

Para resolver esta dificultad, se dan mil vueltas por la razôn, como alrededor de

(I) Cru. Gbtino, *Historia de un Convento,* p. 42-45.
I'J) *Ct. Dogratia et Ubero arbitrio,* vol. III, p. 157 et aega.
(S) BAfittz., O. I'. (D.), *De tide, Spe et Charltato, Schol. comm,* in 11-11, q. XXIV, a. VI, col. 899 (Edit. MDLXXXIV).
(4) IOKM. *ibid,* q. XXIV, c. VI, col. HIM.
(B) IIAHnz ( ). I', it),)| Ncliolaatlcn Comonlarln In I. P., q XXIII, n 5, p. Mil
(Hi IIAfinz, ■*'nliohietlvii ‹ 'ument, In i* q. XIII, η. 5, p 001 - cfr. q. XXII, it. IV q. XIX, n 10, etc.

lui trapecio; pero siempre, para guardar el equilibrio, hay que volver a la posiciôn ver-ti· ni de ese principio. iSupone incapacidad por parte dei entendimiento humano? Tai vrz: ipero es que comprendemos mejor el espacio tetradimensional? dTenemos idea iiiini clara de la *cuarta* coordenada dei tiempo en la ecuacién de Minkowski? La humil-limi, caractenstica del verdadero sabio, hard repetir con Bâfiez: «Discat ergo Theolo-||iiu Christianus et humilis cum D. Thoma et Augustino ignorare, potius quam cum i miosis sapere plus quam oportet sapere, ne incidat in hæresim pelagianam... (1)». De lu ‹ ontrario, oirâ la terrible y sarcâstica increpaciôn de San Pablo: «O homo, tu quis nu qui respondeas? (2)». Lo cual fué y serâ cierto antes de Molina, en Molina y después il* Molina.

IV

Bânez y la Inquisiciôn espanola

Sélo mencionamos este aspecto de la vida interesantisima del Maestro Bâfiez, no |irrclsamente por haber sido nombrado Calificador del Santo Oficio, cargo enfonces <lr grim responsabilidad y esplendor; no por los escritos luminosos que hizo para infor-min' en los Procesos inquisitoriales, ni por ciertas derivaciones morales removidas tal Vu/ por sus émulos a las câtedras de Teologia, que ganaba en refiida oposiciôn; ni por linber intervenido con criterio noble y severo en la correcciôn del *Indice de Libros h<dilbldos,* sino cabalmente por asunto de sus propios Comentarios Escolâsticos a la I'limera Parte de la *Suma Teolôgica* que iinprimié en San Esteban de Salamanca en 1584. Fué algo asombroso. El 25 de Marzo de 1585 se présenté ante el Inquisidor l,< i Iniana el jesuita Pedro Morején, joven de 23 afios, con un papel en que decia que el Muestro Bâfiez en la cuestién IV, a. 2, dub. 2, ad 3, parecia concéder que en la I Imitlu Consagrada «queda, después de la Consagracién *alguna cosa sustancial* contra lu ilefinido en el Conc. Trid. ses. 13, cap. 3 et can. 2... porque el mismo autor [Bâfiez] 1 micede que la existencia de la sustancia no es existencia sino sustancia, porque en la ill· lui duda, en la conclusién «primera» dice estas palabras formales: *Existentia non puh st secundum propriam rationem esse accidens;* y en la «segunda»: *Existentia t h ii/a vel rei creatœ, etiam ut sic, non importat accidens»* (3).

Lo extraite dei caso es que en 10 de Febrero de 1582 delate el Maestro Fr. Luis de I n'Il ul Maestro Fr. Domingo Bâfiez, como ya lo habia hecho diez afios antes desde su |iilnlén (18 de Abril de 1572) mencionando esta proposicién: «En el Sacramento del Altar il· pués de la consagracién queda la existencia del pan» calificândola el poeta, metido a iiu'ilogo, de «falsa y muy vecina al error de Lutero. Es vecina, porque Lutero dice que quulii el pan, y esta opinién dice que queda la existencia del pan. Es falsa, y queda lu imlén a mucho peligro, porque donde hay existencia de pan hay pan, y cualquiera que i·V‹■«· que queda alli la existencia de pan, entenderâ que se dice que queda al If el pan. Y Mrcce que el Concilio de Trento en la sesién 13, en el canon 2.° lo condena diciendo: *·/ negaverit conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae î'lηι In sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini... anathema sit* (4)».

Lu Universidad de Alcalâ calificé la proposicién de *temeraria* (2 Abril de 1582) y *tvunirarla videtur et nullo modo docenda* (Julio del mismo afio) emitiendo los informes

II) BλAκζ: *Schol. Corn. in. 1. P.,* q. XXIII, a. 3, p. 497.
|V| *Ad Horn.,* IX, 20.
ni Hki.t sAn uk Hbr bdia: *El Maestro Eray Domingo Uriner y la Inquisiciôn Espanola,* en <La Ciencia .... lull», Sept.-Oct. 1lJ2H, p. 181.
U i Coplndo textualmente por el P. Bcltrùn de Heredia: */:'/ Maestro Eray Domingo Odhes y la inqui-'1 l<)n espahola,* en «La C.· T.·» ,|iillo-Au<>glo 1IW8, p. fil.

por orden del Santo Oficio (1). Esto did ocasidn a que el Maestro Bâtiez, al publicar los *Cotnentarios Escolàsticos* en 1584, se hiciese cargo del procéder del Maestro Fray Luis de Ledn y respondiese cumplidamente a la objecidn de su denuncia. Dice as! el Maestro Bâtiez:

«Atque hoc pacto per necessariam consequentiam sequitur, quod cum facta consecratione maneant et existant accidentia eadem numero, quæ antea erant in substantia panis, manent cum eadem existentia quam antea habebant, nam certum est (nisi quis velit decipere, oppositum asserens) quod non creatur de novo existentia aliqua, per quam accidentia existant... Sed non defuit qui *minus opportunam occasionem nactus,* objecerit contra nostrum assertum, quod in concilio Tridentino sess. 13, can. 2 dicitur: Si quis negaverit mirabilem... Respondetur ad hoc argumentum, quod qui ad pauca respiciunt, facile allucinantur. Si enim sophisticus argumentator attenderet, quod eo ipso quod Concilium definit accidentia manere, definit etiam quod manent cum existentia, videret consequentiam sui argumenti nullam esse. Certum est enim apud doctos theologos, quod existentia in hoc Mysterio non creatur de novo, sed eadem prorsus per quam antea existebant accidentia, manet cum illis ut existât per modum substantiae. Ergo dictio exclusive *dumtaxat,* cum dicitur, *dumtaxat manentibus speciebus panis et oini,* non excludit existentiam quam antea acquisierunt accidentia in ipsa substantia... Atque ita sentiunt omnes Viri theologi doctissimi, quos ego consulii plurimos, non solum mei ordinis, sed etiam alterius, et saeculares magistros doctissimos valdeque catholicos» (2).

Es extraho que con esta explicacidn de Bdhez no se calmasen los escrupulos dei joven jesufta Morejdn. Pero mâs extraho todavfa es que Molina, en persona, temiendo que su *Concordia* fuese a parar a la Inquisiciôn y sospechando en Bâhez, volvio a denunciar al Santo Oficio ciertas proposiciones de Bâhez calificândolas de *herejias luteranas* el 26 de Mayo 1594. Vuelve a salir lo de la *existencia de la sustancia del pan* como si Bâhez no hubiera dado la clara explicacidn de su doctrina en el lugar mencionado. Por eso en 16 de Diciembre de 1596 escribiô Bâhez una carta olôgrafa al Inquisidor General Manrique quejândose con amarga sinceridad de los que calumniaban su doctrina «que no es mia, sino muy expresa de Santo Tomâs e impresa en sus obras». Senalaba la fuente de las intrigas por estas palabras: «Y esto me duele mâs que la calumnia que contra mi intentan algunos Padres de la Compania, de cuyo celo Dios es testigo y serâ juez» (3). Dejemos aqui las peripecias del gran Maestro Bâhez en el Santo Tribunal de la Inquisiciôn, que recibiô de su inteligencia clarisima y noble tan leales y hermosos informes, sin presiôn de envidias, pasiones ni venganzas.

V

Caractères de la obra literaria del Maestro Bâfiez

Aunque no sea completa, Vamos a dar una lista recopilando aqui las obras que hemos visto mencionadas en Echard, Nicolâs Antonio, Vigil, Getino, Beltrân de Heredia y otros. Este ultimo ha tenido la gentileza de ofrecernos los datos con que encabezamos la enumeraclôn:

(1) Hiii.t iiAn: */:'/ Maestro I). Hdtles // la Inquisiciôn,* «Le C." T.·» Sept.-Oct., p. 175 y 179.

(9) HARizi *Scholastica Comm,* lu I. P., <|. IV, n. 9, p. 175-4. (Debe correslrse en el texto de este volumen mm et ml n, p. 174, col. I.·, llni'ii 40, *ut existant per modum,* debe declr *ut existât per modum).*

(5) Cf. lin niAriiin lliuinins: *iil Maestro l-'r. f>, Ihines u ta Inquisiciôn Hspahoia,* «Lu C " T.">, Sept.-Oct IIXIH, p, 105, IHO, 100.

a) Ediciones del Maestro Domingo BAnez (P. BeltrAn).

Comentarios a la Primera Parte, tomo 1°

Salamanca.	Herederos de Matias Gast...........................	1584.
Roma.........	Jacobo Rusinello...	1584.
Venecia....	Ad Signum Concordiae..................................	1585.
Salamanca.	San Esteban..	1585.
Venecia....	Altobellum Salicatum....................................	1587.
Lion...........	Esteban Miguel y Socios.............................	1588.
Duaci.........	Pedro Borromans..	1614.

Primera Parte, tomo 2.° (a q. 65 usque ad fin.)

Salamanca.	S. Esteban..	1588.
Venecia....	Esteban Miguel y Socios.............................	1588.
Venecia....	Herederos de Melchor Sesa........................	1591.
Venecia....	Damidn Zenario...	1602.
Venecia....	Pedro M.tt Bertano..	1602.
Duaci.........	Pedro Borromans..	1614.

In 2-2 (De fide, spe et caritate)

Salamanca.	S. Esteban..	1584.
Salamanca.	S. Esteban..	1586.
Roma.........	Tipogr. de Tito y Paulo de Dianis fratres. .	1586.
Venecia	Bernardo Junta...	1586.
Lion...........	Esteban Miguel y Socios.......	1588.
Venecia	Pedro M.a Bertano..	1602.
Duaci.........	Tip. de Pedro Borromans.............................	1615.

De lure et iustitia

Salamanca.	Juan y Andrés Renaut..................................	1594.
Venecia....	Apud Minimam Societatem...........................	1595.
Duaci.........	Pedro Borromans..	1615.
Colonia....	?..	1615.

Institutiones minoris Dialecticœ

Salamanca.	?..	1599.
Colonia...'.	Autonio Boerzero..	1618.
Bolonia....	Clemente Ferronio..	1631.

Comment, in libros de Generatione et corruptione

Salamanca.	S. Esteban..	1585.
Venecia....	Apud Juntas...	1587.
Venecia....	Apud Juntas...	1596.
Colonia....	Apud loannem Crithium................................	1616.

Relectlo de merito et augmento caritatis
(Edic, independiente de la 2-2)

Salamanca.	Juan y Andréa Renaut..................................	1590.
?................	?..	1627?

b) Ademâs son mencionadas por Echard:

—Apologia Fratrum Pædicatorum in Provincia Hispaniæ Theologiæ professorum adversus novas quasdam assertiones cujusdam Doctoris Lodovici Molinæ nuncupati. Madrid, 20 Nov. 1595.

—De intrinsica Divinæ Gratiæ efficatia.

—Libellus supplex Clementi VIII oblatus, quo totius apologise summa paucis exponitur.

—Com. in tertiam et quartam (Suple?) que segiin Nicolâs Antonio se halla en la Biblioteca Altempsiana de Roma.

c) Adiciôn de NicolAs Antonio.

Hispane quoque M. S. vidimus:
Motinos para reear el Rosario.

d) Anade el Padre Getino:

—*De Vitiis. (Manuscrito* existente en el archivo de la Universidad de Salamanca 2-5-4).

—Vidal y Diaz cita ademâs: *Commentarium super Primam Partem Posteriorum* Salmantinæ et Veneciæ 1588 et Duaci 1614.

e) De la Enciclopedia Espasa (Art. BAnez):

—Responsio ad quinque quaestiones de efficacia divinæ gratiæ (Roma, *Libr. Angilina,* man. R. I. 9).

—*Respuesta contra una relation compuesta por los padres de la Compafila de Jésus de Valladolid.* (Medina del Campo, 1602, *Libr. Dornin.* Avila).

f) Manuscrito frôximo a publicarse en la Biblioteca de Tomistas Espanoles transcripto por el P. Canal O. P.

Tractatus de vera et legitima concordia Liberi Arbitrii creati cum divinis auxiliis gratiæ Dei efficaciter moventis humanam voluntatem.

El estilo dei Maestro

Con razôn se dice que el estilo es el hombre. El del Maestro Bdflez era espejo de su aima, cântabra y castellana: sobrio, sin pomposidades, con claridad no exenta de elegancia, con vigor y energia.

En la cuarta advertencia que como amplio y bellisimo comentario pone al *Prôlogo* de la *Summa,* dice lo siguiente: «Nota quarto quam sit necessarium præceptori Theologo, præsertim in Schola dictanti, ab eloquenti ornataque oratione abstinere: quoniam id sine dispendio multi temporis fieri nequit: et scholasticorum argumentorum vim dictionis mollities enervat...» *(Com.* p. 7). El lenguaje elegante y adornado es enemigo dei vigor argumentativo, y del tiempo. Deben elegirse con propiedad las palabras; y lo que puede expresarse con una no hacerlo con dos. Recuerda Bâtiez un episodio encantador. Melchor Ctmo, su Maestro Sapientlsimo, hablaba un lenguaje compendioso, breve, clarfelmo, exacto. Escrlbiô su obra maruvillosa *De Locis Theologicis;* y antes de imprimirlu se ln <116 a Biniez, para que la leyese, y le manifestase su parecer: jtal era su modestlul Y me ncuerdo, escribe Biiflez, que como yo dijese a mi maestro que tue giiHtulm iiiucMalmo ln profundldod y grnmlezti de lu doctrina, pero que no me agradriba lu nfectmln y conflntin clcgiinclu del longuujc, me contenté mi maestro dândome lu rnz.ôn, pero excusdndose cou que rserlhlu uquel Ilbro paru cl cxtriinjcro *(exteris na-*

tlonibus) donde tanto aprecian la elocuencia dei lenguaje; atraidos por esta simpatia tomarian su libro en las manos y se aprovecharfan de su doctrina. El lema de Bâtiez ‹ ra este: «hoc opus ita componere, ut dicendi stylus, procedendique methodus quæstionum gravitati consonet». Tenia Bâhez una fantasia fecunda que le ofrecia metâforas bellisimas, para exponer sus ideas y estructurar sus discursos.

Fué gran predicador y excelente hablista. «Estudiô con tan gran cuidado que saliô eminente en los ejercicios escolâsticos y en la predicacién, cosas que pocas veces se (milan juntas con ventajas. Fué gran predicador y gran teôlogo, tuvo espiritu y gracia pura el pulpito» (1).

A este testimonio, de quien tanto lo conocia, se anade el del P. Araya, al afirmar que Bâhez predicaba tan bien que en las Cuaresmas, después de explicar la Câtedra de Prima en la Universidad, «venia a predicar al Convento y se venia con él toda la Universidad a oirle» (Araya cit. por el P. Paulino).

La sinceridad y franqueza es una de las caracteristicas de su estilo y de su peraona. Se refleja por ejemplo, en la prevenciôn que ténia contra los *juristas* que habian degenerado en meros casuistas de tipo rabinico, teniendo en la memoria el alcâzar de mi Ciencia. El teôlogo hace trabajar al entendimiento en la gimnasia de la argumentaciôn. Al jurista le basta acudir al Archivo de su memoria, coger un dato y hacer con él un argumento. Si al Derecho Canônico se le quita la Teologia y algo del Derecho Civil, queda reducido a «quædam cærimonalia».

Otro rasgo de esta sinceridad se advierte cuando habla de sus conocimientos de la lungua hebrea que aprendiô durante ocho anos de tal manera que no lo despreciasen los i tibinos ni pudieran enganarle. Antes, dice, creia que los cédices hebreos de la Biblia h'tidrian corrupciones como los griegos; pero ahora estoy convencido de lo contrario: *nijus reifacile mihi essetplurima argumenta adducere, nisi Scholastici Doctoris officium timerem excedere...* Por cierto que el P. Colunga hace resaitar la mâxitna importancia de las dos conclusiones exegéticas del Maestro Bâhez, que dicen asi: *Absolute et simpliciter loquendo asserendum nobis necessarium est Sacram Scripturam esse in Ecclesia Christi; Sacra Scriptura prœcipue est in corde Eccleslœ, secundario in libris et editionibus* (2). En tiempo dei Protestantismo eran tesis de enorme pujanza porque daban ‹1 golpe de gracia a la secta dei libre examen; y expresan perennemente el criterio cxegético fundamental para interpretar con acierto la Palabra de Dios.

En el *prôlogo* del Maestro se refleja gallardamente su sinceridad. Escribe y publica mis Comentarios porque se lo manda bajo precepto formai el Rvdmo. P. Maestro Genenil de la Orden, porque se siente movido por las exhortaciones frecuentes de los Muestros y el ejemplo de los condiscipulos; y también por el clamoreo constante de nntiguos y modernos discipulos, cuyo aplauso le impresionaba. Si alguna falta halla el· lector en los *Comentarios,* dice Bâhez, no debe atribuirla a ignorancia de los Maestros ni a ligereza de estudio ni a otras disculpas semejantes. «La causa es mi rudeza de ingenio, mi negligencia, mi falta de habilidad para escribir. Si encuentra el lector algo bueno en mis escritos que le ensehe y le deleite, debe atribuirlo primeramente a Dios, después a mis maestros en gran parte. Aunque es bien que se sepa escribo mis propias Ideas y reflexiones, pensadas y escritas a mi manera; es decir, algo personal..» (3).

(I) P. PbhnAndbz: *Historia de San Ustcban de Salamanca,* libro 3.°, cap. 28.
(3) Conclualonca 4." et B." *Comni.,* infra, p. 71.
(S) Cfr *Infra,* p XXII-XX1II.

VI

Comentarios Escolâsticos a la Primera Parte.—Caracteristicas de nuestra ediciôn

Los Comentarios cuya reediciôn acometemos, es la obra maestra del teôlogo inmortal espaîiol. Escasisimos ejemplares de las ediciones antes mencionadas, duermen plâcidamente en las Bibliotecas teolôgicas dei mundo. Algùn profesor viene a consultarlas y se deslumbra con el resplandor de su doctrina. Pero imposible poner los rarisimos y caros ejemplares en manos de los alumnos. Se imponia una reimpresiôn del Comentario cumbre de la Suma Teolôgica en su magnifica y fundamental Primera Parte. Se hicieron algunas tentativas, que no llegaron a cuajar; hasta que al fin la Biblioteca de Tomistas Espanoles se decidiô a la empresa que, si desde el punto de vista cientifico es muy benemérita, es muy audaz desde el punto de Vista econômico. Tanto mâs cuanto que deseamos ponerle un precio al alcance de las fortunas estudiantiles, quienes no son ciertamente millonarios.

Hemos escogido la *Segunda ediciôn* de los Comentarios hecha en 1585 bajo la direcciôn personalisima del Maestro Bâtiez, quien eligiô un papel excelente, montô a sus expensas una gran tipografia en el Convento de San Esteban de Salamanca, contratô a egregios y conocidisimos impresores, comprô tipos nuevos y elegantes y corrigiô personalmente todas las pruebas para que salieran sin errata alguna (1).

Para el texto de la *Summa* hemos preferido la *ediciôn leonina* publicada entre las *Opera Omnia* de Santo Tomâs que todavfa se imprimen en Roma. Son enormes las ventajas de esta magnifica ediciôn critica sobre las anteriores, como dicen en su *Introduction* los editores dominicos que la dirigieron. Procuraron restituir el texto primitivo, cambiando las palabras equivocadas por las légitimas, segun se desprende de la comparaciôn diferencial de ediciones y côdices. Cuando habia dos lecturas, escogian la mâs acomodada al contexto y a la mente de Santo Tomâs. Los errores evidentes, aunque fueran comunes a todas las ediciones, los enmendaron: resultando asi una ediciôn soberana, gloria de sus directores criticos dominicanos (2).

Respecto de la transcripciôn, he preferido emplear la ortografia de nuestro tiempo con preferencia a la dei siglo XVI. Lo contrario hubiera degenerado en confusiôn, porque es dificil y molesto desenredar tantas abreviaturas y cambios de letras como se advierten en la lectura de la ediciôn baneziana. Precisamente por ser tantisimas las diferencias, se filtraron algunas erratas, a pesar de la estrecha vigilancia que se ejercia. Pero las abreviaturas, cambios de letras, silabas diferentes, signos de puntuaciôn, puntos, comas, comillas, interrogantes, que se usan hoy diferentemente que ayer, son tan numerosas y tan frecuentes, que no es de extrahar haya erratas, aunque en proporciôn de las posibles sean las actuales un infinitamente pequefio, de los que dicen los matemâticos que se pueden despreciar... En unos parajes sobran comas que faltan en otros; aparecen mayûsculas en unas palabras que debian reservarse para otras. iPoca

(I) «Elegi, ut vide», non vulgarem pnpÿrum, ut minor tomus emergeret. Item in proprio Conventu Siinctl Stcphanl Snlmantlceusls optima priiln non modicis expensis collocavi. Egregios deinde notissitnonque artifices conduxi, qui typis recentibus diligentissime prototypas formae componerent, ac me prn snnte corrigerent et Incorruptlslme excudi curarem...». BARcz: *De Fide, Spe et Charitate,* Prôlogo—Saltnaiitlciu, Apud 8. Stepli , MCI.XXXIIIt.

i'g, Cir, *Sancti Thonuv Aφιlηαllι Doctor!» Annette! Opera Omnia...,* Romœ, MDCCCLXXXVI1I, t. IV, p. XII XIII.

limtlcla distributive de los signos ortogrâficos! Pero no fué por mala voluntad. iCômo luiblamos de escribir *domino* con *d* minuscula tratândose dei Senor de los sefiores, si im fuera por una distracciôn perdonable? Fâcilmente, como dicen, corregirâ el buen h dor las faltas dei mal impresor; y en eso confiamos.

Equivocaciones meramente *materiales,* de tipo accidental, las cuales no desfiguran ri pcnsamiento ni eclipsan la idea tras la deformaciôn de la palabra, se encontrarân al-guiuiH. Otras equivocaciones serân de mayor bulto; y las lamento desde ahora con toda nil ulme. Un ejemplo quiero recoger: en la pâg. 5 del *Comentario* al proemio de Santo Tomâs, segunda columna, se lee: «...non intelligentes Sacræ Scripturæ majorem utili-Intern possitam esse in dogmatum intelligentia. In quibus error multo pernitiosior erit; quum in temporum et numerorum morosa computatione...». Estarâ mâs claro el pensa-inl· nto, quitando un punto y cambiando una letra mayüscula diciendo «...non intelligen-l<u> Sacræ Scripturæ majorem utilitatem possitam esse in Dogmatum intelligentia, in quibus error multo pernitiosior erit...».

(■.Adadiré una excusa de carâcter personal? Con motivo del frecuente ministerio de ln predicaciôn a través de Espafia, hube de hacer algunas ausencias, imposibilitândome du corregir las pruebas por mi mismo y haciendo mâs fâcil el contrabando de equivoca-i liiticH ortogrâficas.

Podlan haberse adoptado otros criterios para ofrecer la reediciôn al püblico estu-dhnto. Hemos preferido facilitar la lectura haciéndola clara y agradable, a pesar de ir lit tlpo pequeno y apretado. Asi hacemos compatible el aspecto econômico con el téc-nh h, en una obra tan importante como la reediciôn de los *Comentarios Escolàstlcos* del MiK Htro Bâtiez.

Indice bibliogrAfico de la introducciôn

Alvarez O. P. (Paulino): *Santa Teresa y el Padre* BAnez, Madrid, 1882.—Antonio (Nicolâs): *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MC ad MDCLXXXIV floruerunt notitia, Matriti,* MDCCLXXX1II, T. I.—BeltrAn de Heredia O. P· (V.): *La Enseüanza de Santo Tomâs en la Universidad de Alcald* (Articulos en *La Ciencia Tomista,* 1916); Idem: *Actuaciôn del Maestro Fray Domingo Bâtiez en la Universidad de Salamanca* (Serie de articulos en *La C.a T.a,* 1922, 23, 24).—Idem: *El Padre Domingo Bâtiez y Felipe II* (En *La C.a T.a,* Enero 1927).—Idem: *El Maestro Fray Domingo Bâtiez y la Inqulsiciôn Espanola* (Varios articulos en *C.a T.a,* 1928).—Idem: *El Padre Bâtiez y la Vida Universitaria* (en *El Debate,* 17 Abril 1928).—Idem: *Valor doctrinal de las lecturas del P. Bâtiez (La C.a T.a,* Enero 1929).—Idem: *Vindicando la Memoria del Maestro Fray Domingo Bâtiez* (En *La Ciencia Tomista,* Nov.-Die. 1929, Marzo-Abril 1931).—Carro, O. P. (V.): *De Pedro Soto a Domingo Bâtiez (La C.“ T.a,* Abril, 1928).—Colunga, O. P. (A.): *Ideas de Bâtiez sobre Escritura* (En *La C.“ Tomista,* Enero de 1428).—Esperabé (E.): *Historia de la Universidad de Salamanca,* t. II, Salamanca, 1917.—FernAndez O. P. (A.): *Historia de San Esteban de Salamanca,* editada por el P. Cuervo, O. P.—Getino O. P. (L.): *Historia de un Convento,* Vergara, 1905.—Idem: *Vida y Procesos del Maestro Fray Luis de Leon,* Salamanca, 1907.—Idem: *De Vitoria a Godoy. La Edad de oro de San Esteban de Salamanca* (en *La Ciencia Tomista,* 1913, p. 201 sigs.).—Idem: *El Mtro. Fr. Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influenda,* Madrid, 1950.—Idem: *Relecciones Teolôgicas del Maestro Francisco Vitoria* (Madrid, 1933, t. I; 1934, t. II).—Martîn, O. P. (F.): *Santa Teresa de Jésus y la Orden de Predicadores.* Estudios Histôricos, Avila 1909.—Molina (L.): *Concordi liberi arbitrii cum gratiœ donis, divina praescientia, providentia, prœdestinatione et reprobatione ad nonnullos I. Part. D. Thomae articulos,* doctore Ludovico Molina, primario quondam in Eborensi Academia Theologiæ professore, e Societate Jesu, auctore.—Olyssipone, 1588.—Prado, O. P. (N. del): *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo 1907).—Quétif et Echard: *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* vol. II, Lutetiæ Parisiorum, MDCCXXI, p. 352-53.—Regnon, S. J.: *Bâtiez et Molina* (Paris 1901).—Vigil, O. P. (Rvmo. P. R.) Obispo de Oviedo: *La Orden de Predicadores.* Sus glorias. Su Santidad. Apostolado. Ciencias. Arte y Gobierno de los Pueblos.—Seguido dei ensayo de una *Biblioteca de Dominicos Espanoles,* Madrid 1884.

COMMENTARIA IN PRL MAM PARTEM ANGELICI DOCTORIS D. Thomæ vique ad Sexagefimamquartam Quæftionem.

Autore Fratre Dominico Banes Mondragonenfi,
Ordinis Prædicatorum in florentifsima Salmanticenfi Academia
Sacræ Theologiæ Primario profeiToro.

AB IPSOMET CORRECTA ET AVCTA.

CVM PRIVILEGIO, i

SALMANTICAE
Apud S.Stephanum Ordinis Prædicatorum.

M. D. LXXXV.

E(ù Uflàdo a ijuatro maraucdÎs cl plicgo.

FACULTAS REVERENDISSIMI
MAGISTRI ORDINIS PRÆDICATORUM
GENERALIS AUTORI FACTA

OS Frater Paulus Constabilis Ferrarien. Sacrae Theologiae profesor ac totius Ordinis Praedicatorum humilis Generalis Magister et servus. Sapientiam quam cunctis opibus praeferendam pacificus Rex ille Salomon mortalium animis insinuare conatus est, complecti praecipue Dominicanos Praedicatores, nedum ipsorum professioni congruum est, sed et necessarium penitus censeri debet. Hinc praeca eteris laborarunt Sancti nostri ordinis Patres, Doctores et Magistri, ut vigilando, orando, legendo, ac scribendo de ocultsi tam trahentes abunde fidelibus elucidare, et sine invidia communicare valerent, ipios certe ut praeclarissimis laurearum fulgoribus splendescere fons sapientiae verbum Dei in altissimis constituit, dicens: «.Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum», ita in terrenae hujus nostrae habitationis domo a servis suis, quibus ipsorum curam demandare dignatus est, honore haberi praecipuo, laudibus extolli: gratiisque, ac favoribus donari voluit, cum dixit: «Vos estis sal terrae, Vos estis lux mundi etc.». Inter hos cum A. R. P. F. Dominicum Banes celeberrimum Sacrae Theologiae professorem, et in alma Salmantina Universitate Primariae Theologorum Cathedrae moderatorem dignissimum repererimus eumque, non privatis tantum, publicisque lectionibus, verum et gloriosis scriptis innumeris fere clarissimum se discipulis praebuisse doctorem, ne tanti patris scripta, quae jam in totam fere Sancti Doctoris nostri Summam edidit, pereant; et tam praeclarum jubar diutius sub modio maneat ocultatum; Harum serie, nostri autoritate officii, eidem facultatem concedimus, ut dicta scripta in lucem dare, et praetnisis praemittendis praelo mandare ad communem scholasticorum utilitatem valeat, lit ne tam glorioso operi sanctae obedientiae meritum deesse contingat, hoc ipsum ei praecipimus in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae sub formali praecepto in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen. Non obstantibus in contrarium quibuscumque. In quorumfidem etc. Datis Bononiae in almo nostro conventu Sancti Dominici, die 6. fulii, 1582.

Frater Paulus Constabilis qui
supra manu propria.

Frater Paulus Mirandulanus, Magister
et Provincialis Terrae Sanctae.

Magister *Ordinis.*

FRATER DIDACUS

CHAVES SACRÆ THEOLOGIÆ

PROFESSOR ET A SACRA CONFESSIONE

Regiæ Majestatis Catholici Regis Philippi Magni, Hispaniarum omnium Monarchae, Pio Lectori S.

IDI, legi et examinavi, jussu Regii Senatus, et imperio, commentaria edita in primas Sexagintaquatuor Quæstiones Primæ partis D. Thomæ, Doctoris Angelici, autore admodum Reverendo patre Dominico cognomento Banesio Cathedratico Primario Sacrosanctae Theologiae in insigni Salmanticensi Academia, viro eminentissimo, ingenii acerrimi, doctrina rara. Quæ commentaria vix exprimere dicendo possem, quam mihi placita fuerint, quam grata et quam jocunda: idque duplici nomine; et quod a puero hujus Divi fuerim studiosissimus, et in ejus sacris libris versatissimus, ejus admirabilem doctrinam ab ineunte ætate, toto pectore combiberim: et quod ab eo viro hæc commentaria fuerint profecta, quem singulari quodam amore ab ejus studiorum initiis sum prosecutus ob ingenium acre, ob studia in sacras litteras indefessa: Virtus enim ubicumque sit, ut dicebat antiquitas, admirabiles sui excitat amores. Quid quærisî D. Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est nactus. Quid mullis moror? Deo Opt. Maximo immortales gratias ago, quod doctrina tam difficilis, Ecclesiæ sanctæ tam fructuosa, tam necessaria talem invenerit interpretem, præsertim in hac Prima Patte I) Thomæ, quæ quaestiones nene dixerim inexplicabiles explicat, rI ilu rxpln ut, ut quæ transcen-

dere videbantur humanæ mentis captum, pervia fiant, vel ingeniis tardis. Quibus cum nunc accesserint commentaria lucidissima Banesii viri eminentissimi, Theologi præcellentissimi, quæ quæstionibus difficilimis splendidissimam accendat facem; vel luciosus quisque videat res Theologicas difficilimas quam perspicue et plane. Quod eo inagis dico, quod per multa annorum curricula ejus ingenium acre penitus introspexi, et studiorum ejus, quæ fuerunt in Sacras Litteras et Aristotelem et D. Thomam indefessa, testis sum. Hæc quæ dixi experietur, et manupræhendet, qui noctu et interdiu hæc commentaria diligenter versarit, et confitebitur me verissimum doctrinæ suæ testimonium impertisse: et nihil me de meo addidisse. Vale, Lector optime. Matriti, io. Julii, Anno 1583.

Frater Didacus de Cbaves.

ILLUSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO DOMINO DOMINO MICHAELI BONELLO CARDINALI

Alexandrino tituli sanctae Mariae supra Minervam, ex ordine Praedicatorum assumpto, ejusdemque dignissimo Protectori: F. Dominicus Banes ejusdem ordinis, ac Sacrae Theologiae professor, salutem plurimam in Christo Domino, perpetuamque felicitatem exoptat.

UM Deus Optimus Maximus, Illustrissime ac Reverendissime Domine, multa sapientissime instituerit, quibus humano generi mirabiliter, misericorditerque consultum esse Voluit; tamen nihil est præstantius, mortaliumque saluti magis consentaneum, quam quod homines a falsis opinionibus abducens in fidei Christian® certissimam religionem convocaverit. Etenim si res a nostra memoria propter vetustatem remotas ex literarum monumentis repetere instituamus; inveniemus profecto, veteres illos Philosophos, qui spe beate vivendi in optimo Vitæ statu exquirendo se totos collocabant, tanta fuisse in varietate ac dissensione, ut cum innumeras sectas peperissent, nihil certum atque exploratum in lucem protulerint. Ac si volumus tam discrepantium, et expertium veritatis dogmatum causam indagare, inteliigemus eam non solum rerum difficultatem, verum etiam inanem ingeniorum jactationem fuisse. Nam cum in maximis animis et in splendidissimis ingeniis honorum cupiditates existant, ac tantus sit splendor glori® in litterarum cognitione constitutus, nemo fuit illorum excellenti ingenio natus, qui non sibi laudis cupiditate ad Philosophiam omni studio enitendum putaret. Atque ita factum est, ut jactandæ doctrinæ su® cupiditate impulsi multa monumenta passim conscripserint, posterisque legenda reliquerint. Sed quoniam vani sunt omnes homines, quibus non subest scientia Dei, non mirum est, eam fuisse causam, ut quamvis in animis hominum semina essent innatu Virtutum, tamen tam variis imbuerentur erroribus, ut Vanitati Veritus, et opinioni confirmata:, natura Ipsa cederet. Nusquam fere verum

lumen apparebat malis moribus, falsisque opinionibus ferme extinctum. Quod si ea, quæ in terra et in prospectu nostro sunt, invenimus cum labore, quæ in coelis sunt, quis investigabit? Sensum tuum, Domine quis ugnoscet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris Spiritum Sanctum tuum de nltissimis? Cum igitur hæc tetra ac miseranda caligo mentibus hominum ‹ sset offusa, tandem aliquando nostram Deus luctuosam calamitatem miseratus, adeo in homines fuit benignus, ut Filium suum Unigenitum daret, ne ducem et præceptorem gentium mitteret. Neque enim potuit commodius divina bonitas nostræ miseriæ consulere, quam quod Verbum Patris, carne nssumpta, imbecillitati mortalium verus homo sese accommodaret, cerlmnque fidem, eamdemque salutarem institueret atque stabiliret; ut qui i redit in Filium Dei, habeat testimonium Dei in se, et omnis qui audit a l'utre et discit, veniat ad Christum. Audit enim, ut auditur in corde, et non est unde animus hæsitans dubitare queat. Christianorum ergo respublica, luter nationes omnes inclyta et illustris, Filium Dei verum hominem veritatis magistrum, virtutis exemplar, et Agnum Dei qui tollit peccata mundi audit, respicit et amplectitur. Quod si quispiam percontatus fuerit, ubinam sit hujus scientia salutaris divina schola? Ubi in terris coelestis Philosophiæ Academia? Huic in promptu habet quid Christianæ disciplinæ auditor statim respondeat. Toto terrarum orbe dispersa est Magistra fidei, Virtutum disciplinæ Christianorum universitas, quæ tamen sanctissimum nunc Papam Dregorium XIII, Christi Vicarium, et Petri successorem veneratur in terris: et quasi indice coelestis viæ regulam designans inquit: Isthæc est Ecclesia unica Dei vivi, columna et firmamentum veritatis, tanta perspicuitate insignis et illustris, ut non possit hæc civitas abscondi supra montem posita. Hæc i lvitas illa Regis magni. Hæc Domus Dei et porta coeli, cujus in Prophetis extant præclarissima testimonia. Fundatur enim supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Jesu. Hæc merito divina providentia in urbe sublimi toto terrarum orbe notissima ac principe Roma collocata est, ut multa regna uno consederarentur imperio, et cito pervios haberet discipulos prædicatio doctrinæ salutaris, quos unius teneret regimen civitatis. Cujus enim nationis homines, aut quæ usquam pentes ignorarent, quod Roma didicisset? Hic hic conculcandæ Philosophorum vanæ opiniones, hic dissolvendæ erant terrenæ sapientiæ vanitate hic confutandi dæmonum cultus, hic omnium sacrilegiorum impietas destruenda, ubi olim diligentissima superstitione habebatur collectum quidquid usquam fuerat vanis erroribus institutum. Hic jam hominum fidelium turba non intelligendi naturæ vivacitate, sed credendi simplicitate in regno coelorum doctissimi fiunt, sapientissimorumque Philosophorum falsa et Vnna dogmata conculcant atque despiciunt. Sed, o ineffabilem divini conclu providentiam, quam miris et ineffabilibus modis hujus coelestis disciplina firmissima fundamenta in terris posita sunt! Nam quasi perenni stupendoque. miraculo nobis ante oculos posito perspectum est et cognitum,

quam vera sit Cristi promissio Petro Apostolorum Principi facta. «Super hanc (inquit) petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam». Multa profecto audivimus et cognovimus ea, et patres nostri nunciaverunt nobis, opus quod operatus est Dominus in diebus eorum et in diebus antiquis, terribilia in mari Rubro, mirabilia in terra Cham. Verum jam non recordamur priorum, et antiqua non intuebimur: miramur autem magis atque obstupescimus, quonam pacto divina virtus in tanta hominum ministrantium infirmitate totius orbis fortitudinem omnemque tyrannidem ac diabolica arte instructas acies debellaverit, vicerit, gloriosæque triumphaverit. «Videte, inquit Apostolus, fratres Vocationem Vestram quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret: ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus». Tales ergo fuerunt Christianae disciplinae magistri, qui brevem quidem illam verbis, ac virtute magnam sua praedicatione patratis miraculis exemploque suo ac proprio sanguine fuso confirmaverunt et explicaverunt, ac veluti fideles ministri commentati sunt. Hos deinceps secuti sunt etiam ex gentibus plurimorum martyrum exercitus, qui brevi compendio, in hac divina Christi disciplina doctissimi effecti, divinam sapientiam in mysterio Crucis absconditam tam firmiter sunt amplexati, ut alacri animo potius a temporali vita multis tormentorum generibus separari, quam a fide Christi discedere eligerent. Hæc itaque fuerunt primitiva Evangelicæ doctrinae commentaria, quæ quamvis rubricatis quasi characteribus in terra ac pulvere discipulorum fuso sanguine scriberentur, tamen in cordibus hominum indelebiliter adhaeserunt, ut jam se non ut hospites et advenas arbitrentur, sed ut cives sanctorum et domesticos Dei super aedificatos super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide, Christo Jesu, fiducialiter existiment. Hæc ergo prima acerrimaque concertatio fuit adversus ignorantiae hujus mundi monstrum, contra diaboli tyrannidem, impiamque idolorum culturam. Et tandem tandem vexillo Crucis, supra Romanorum maenia elevato, princeps mundi hujus foras ejectus est. Postquam igitur Ecclesia Christi, jam gentium decorata multitudine, Regum ac Principum suffulta praesidiis in dies magis ac magis augeri, ac propagari cæpisset, invidente tamen semper Satana, alii propugnatores eximii divinitus ad ipsius custodiam et pacem ordinati postmodum surrexerunt. Hi sunt Doctores et venerabiles Patres, qui operatione virtutum et generibus linguarum atque interpretatione sermonum sublimiter cohonestati, haereticorum erroribus obviantes, Ecclessiam Christi mundaverunt. Hi certe, praefatis charismatibus insigniti, librorum multa Volumina complentes, viam veritatis morumque probitatem, æternœque vita: semitas hominibus constanter ostendere semper studuerunt. Hæc sunt, maxima nunquam satis laudata, quæ divina

bonitas anteactis temporibus Ecclesiæ Catholicæ abundantissimo donorum cumulo elargita est. Sed quoniam novæ haereticorum sectae diabolica arte seminatae, horrendaque hæresum monstra in novissimis temporibus pullulare non desinunt; divina pietas ac providentia novos milites non quidem doctrina, sed mirabili pugnandi arte excitavit atque instruxit, et ad novas Inimicorum insidias industriores effecit. Exagitatur namque semper Romana Ecclesia variis impiorum hominum erroribus, inter quos alii, libidinibus inflammati, toto malignitatis spiritu adversus Cristi Ecclesiam furiunt ac debacchantur; et ut sunt a veritate alieni, ita mire etiam criminosi et impuri, superbia et arrogantia elati, inanique jactatione temere gestientes, qui inusitata rabie et linguæ procacitate Ecclesiam Christi maledictis lacessere labefactareque conantur. Alii autem, ut facilius incautos et improvidos suis hæresibus irretiant, etsi luporum rapacitatem induant, ovium mansuetudinem referunt, habentes non expressa, sed adumbrata signa Virtutum. Divina igitur Providentia novi quidam milites divinitus sunt constituti, quorum solertia atque sapientia scandala emergentia sedanda sunt, hujusmodi dæmones arcendi, dolosa ac sub specie boni palliata consilia disipanda, hæreses obscure serpentes et tacite sese insinuantes e tenebris In lucem, e latebris in hominum conspectum extrahendæ ac penitus extinjitiendae, spiritualesque praedicendi insultus. Hi sane Sanctorum Patrum doctrinam et sacra Conciliorum dogmata sectantes adversus omnem errorum varietatem, Sacrae Theologiae summam brevi quodam, sed divino commendio spiritibus nequam ejusque satellitibus terribilem, veluti castrorum uciem ordinatam collegerunt, atque domum Dei quæ est Ecclesia militans Christi sanguine in terris fundata, omni armorum genere repleverunt rxornaveruntque. Quibus profecto fortissimis fulgentissimisque armis jam posteri brevi temporis spatio, minore studiorum labore facile exornati, fortiter inimicos debellare Valeant, atque de illorum nequitia fidelibus Christi non modicum lucrum afferre. Hujus quidem militiæ et tam illustrium Virolfuin exercitus, si D. Thomam Aquinatem, præstantissimum ducem extitisse dixerim, nemini me injurium esse, mendacemve merito quisquam judicabit. I lujus Argelici Doctoris doctrinam sequuti a veritatis tramite nunquam diskeserunt. Hic enim, velut alter Beseleel sapientia Dei plenus in taberliuculi constructione, omnem operam mirifice impendisse Videtur. Cum Ivfllur jam in hujus Angelici Doctoris doctrinæ interpretatione plusquam lilginta annos (Deo favente) fuerim versatus, ego quidem novissimus et Inter mei ordinis Theologos minimus, sed Patrum meorum vestigiis insistens, *Commentaria in Primam Partem D. Thomæ* quæ hisce proximis Mimis Salmanticæ in Primaria sacræ Theologiæ Cathedra publice legendo illi taveram (accedente Reverendissimi Magistri Ordinis speciali præcepto) in I lieologorum utilitatem, quibusdam additionibus appositis, prelo committere Constitui. Quapropter, Illustrissime ac Reverendissime Domine, laborum nirorum primitias tuo jam oblatas obsequio, qua soles, obsecro, animi be-

nignitate libenter recipias, et in hoc perexiguo opere mei erga te animi affectum intuearis. Etenim me plus forte justo audaciorem reddiderunt tuæ singulares animi dotes, eximiæ Virtutes, quæ per omnium ora circunferuntur, quibus tanquam divinis quibusdam magnetibus omnium ad te animos attrahis atque convertis. Certe, Pii V. Sanctissimi et Piissimi Pontificis maximi, avunculi tui, Sanctitatem et sapientiam prudentiamque mirabilem in te tanquam in quodam speculo universi, non sine animorum maxima alacritate, mirantur. Cujus Summi Pontificis felicis recordationis præclaras Virtutes agnoscunt cuncti fideles populi, admirantur, praedicant, colunt ac suspiciunt. Cujus nominis fama nulla est tam elongata regio, nulla tam barbara natio, ad quam simul cum ejus boni odoris fragrantia non pervenerit. Quamobrem quod de felicissimo Osia Rege praedixit Sapiens, in hujus viri laudem usurpare non temerarium, sed pium erit. Nomen enim Pii V. ejusque memoria, in ore omnium quasi mei indulcorabitur, eritque inter pios fideles Pii V. commemoratio, quasi musica in convivio Vini. Felix tu profecto qui sub tanti viri, cognati tui, disciplina et patrocinio vixeris, atque inter Ecclesiae Christi Cardines ab ipso designatus fueris. Ego, Vero, te feliciorem proculdubio existimo, quod ejus vestigiis inssistis, gloriamque, ab ipso nobis partam, asservare contendis, adeo ut tuæ Virtutes nunc quidem multum offerant, et plura non sero deferenda polliceantur. Hæc igitur in Primam D. Thomæ Partem *Commentaria* clientuli tui, quæ sub tua protectione, Illustrissime Domine, nostræque familiæ Protector dignissime, in lucem prodeunt, tuæ maximæ autoritatis tuere præsidiis, ut quem, tuo jam pridem obsequio deditum agnoscis, te altissimum munitissimumque milii præsidium experiar. Unum autem illud, tanquam laboris mei et hujus qualiscumque obsequii præclarum quoddam stipendium efflagitare non desinam, nempe, ut litterarum studia in celeberrimo Conventu Sanctæ Mariai super Minervam, cujus etiam titulo ipse decoraris, tua maxima potentique protectione, toto terrarum orbe clarescant, in diesque majora incrementa suscipiant. Hujus meæ petitionis magnas ingentesque rationes, memini me alias tuæ excellentiæ insinuasse; quamobrem, hoc in loco, merito silentio præteriri volui. Faxit Deus Optimus Maximus suæ Genitricis precibus, ul qui te super Ecclesiæ Christi pulcherrimum dignissimumque candelabrum accensam lucernam posuit, ac totius Prædicatorum Ordinis meritissimum protectorem dedit, micantem etiam stellam in perpetuas æternitates constituat. Vale, Illustrissime e Domine, plurimum in Christo Servatore, iterumque vale. Datis Salmanticæ, Anno Domini 1584, Kalendis Martii.

FRATER DOMINICUS
baNes, lectori, salutem

in Christo omnium Servatore precatur, suique instituti rationem reddit.

/ QUIS hujus libri autoris eam notitiam habere desiderat, quae ad ipsius operis commendationem utilis esse videatur, sciat, me ante annos quadraginta, Deo duce, Salmanticam puerum annorum quindecim Latinis litteris jam instructum advenisse, statimque cursum liberalium artium sub optimis praeceptoribus complevisse. Deinde vero divinae misericordiae instinctu religionis habitum, quem ab infantia concupiveram, in celeberrimo Praedicatorum Ordinis S. Stephani Salmanticensis Conventu suscepi. In quo quidem Conventu professione facta, iterum pro more domus, artium studium sub optimi praeceptoris disciplina condiscipulorumque magni ingenii consortio et exercitatione, plenius sum assequutus. Inter hos erat F. Bartholomeaus a Medina, qui postea Commentaria in I. 2. et 3. par. S. Thomae edidit. Jam deinceps in Sacra Theologia egregios praeceptores in tota Christi Ecclesia celeberrimos nactum me fuisse in Domino gloriabor. Hos ego, honoris gratia, libenter nominaverim. Nam et si Diis, parentibus ac magistris paria reddere non possumus; honorem tamen ac pietatem ex animi gratitudine et possumus et debemus. In Sacra Theologia mei Ordinis praeclarissimos sapientissimos, que magistros feliciter sortitus sum, qui in docendi methodo prae caeteris mirabili perspicuitate dexteritateque pollebant. Fuit primus F. Melchior Cano, qui librum De locis Theologicis *magna eruditione et summa eloquentia refertum scripsit. Postea vero Canariensis Episcopus electus et confirmatus, Episcopatui renuncians Provinciae Hispaniae Prior Provincialis, dum esset Toleti, in Domino feliciter obdormivit. Fuit alter non minus insignis F. Didacus de Chaves, quem omnes adhuc gloriose viventem, summoque honore habitum suspiciunt. Is profecto sicut genere, ita etiam ingenio plurimaque sapientia praeclarissimus est. Qui, si nobiscum Salmanticae permansisset, haud dubium, quin jam in Cathedra Primaria ante annos multos jubilationis gratia gauderet. Fuit enim olim communi scholae, claustrique Salmanticensis applausu, atque nmsensu in ea Cathedra Primaria vice praefati magistri Cano ad Tridentinum Concilium proficiscentis substitutus. Verum statim ipse etiam ad idem Concilium Catolici Regis Theologus simul cum praefato magistro, Divina Providen-*

tia aliquid melius disponente, ut rei probavit eventus, non sine magno discipulorum dolore profectus est. Nunc autem ille quasi lucerna ad gloriam Christi ardens et lucens Catholico Regi nostro Philippo, hujus nominis II, omnium Hispaniarum Monarchae felicissimo a sacris confesionibus adest, ab omni hujus sectili alia dignitate animo tam alienus, quam omnium dignissimus ab omnibus merito judicatus. Deo autem Optimo Maximo ingentes gratias agere debeo, qui tanti viri judicio hoc opus examinatum, ejusque calculo approbatum in publicum exire disposuit. Haec ego, non assentandi cupiditate (scio enim, quantum huic modestissimo viro displiceat adulatio), sed animi mei gratitudinem testandi gratia dixerim. Quamobrem nec immemor ero sapientissimi magistri F. Petri de Sotomajor, Cordubensis, genere etiam illustris, sub cujus disciplina postremum cursus Theologici annum sum versatus, cum primum ille vespertinam cathedram obtinuit anno Domini 1551. Fuit vir iste Deo et hominibus dilectus, et in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate, perpicuitateque praeditus. Mitto nunc celeberrimi magistri F. Dominici de Solo mentionem facere. Quoniam etsi convictu, et conversatione quotidiana, publicisque disputationibus doctrinam ejus exceperim: tamen cum ille Primariae Cathedrae praefectus est, jam ego Philosophiae praeceptor eram. Peracto itaque hujus divinae Sapientiae cursu in eodem conventu, anno Domini 1552, artium praeceptor, F. Dominico de Sofo Magistro praeclarissimo jubente, institutus sum: et cursu finito, Magister Studii ejusdem Conventus sum creatus, 7heologiamque legere caepi in scholis publicis, pro absentibus aut infirmis magistris saepenumero substitutus: domi vero fratibus meis per annos plus quam quinque Sancti Thomae 7heologicam Summam quotidiana lectione scholasticis commentariis interpretabar. Theologiae itaque per annos non minus quam octo supra viginti praeceptor extiti. Primum quidem Salmanticae; deinde in Collegio insigni Universitatis Sancti Thomae Abulensis; tertio in clarissima Complutensium Academia; quarto in praeclarissimo Collegio Sancti Gregorii Vallisoletani, ubi per annos quatuor et legentis et Regentis officio fungens plurimos ingeniosissimos, eruditissimosque discipulos habui. Sed tandem jam ante annos duodecim Salmanticam reversus, communi Scholae suffragio, Durandi Cathedram, ac postea Primariam Sacrae Theologiae (favente Domino) adeptus sum. Cum autem postremos annos tres Primam Sancti Thomae Partem commentatus fuissem, non ultro animum ad scribendum appuli, sed Reveredissimorum mei Ordinis Generalium Magistrorum strictissimis sanctae obedientiae praeceptis adstrictus, aliorumque Patrum monitis exhortationibusque compulsus, condiscipulorum exemplo, qui mea etiam quaedam dictata de verbo ad verbum praelo mandaverunt, incitatus necnon et discipulorum antiquorum et novissimorum quotidiano applausu excitatus (utinam Deo favente) haec in D. 7hornae Primam Partem Scholastica Commentaria in publicum edere tandem statui. Haec omnia dicta sint non mei exaltandi causa, sed ut hujus operis lector, si quid minus considerate dictum, aut quod falsum sibi videbitur, invenerit id non praeceptorum meorum ignorantiae, non brevi temporis estudio, non minori in Sacris Litteris exercitationi tribuat, sed meae prorsus ruditati aut negligentiac, aut inconsiderationi ad scribendum esse judicet. Caeterum si quid occurrerit quod lectorem erudiat, vel delectet, id primo quidem Christo Domino, in cujus honorem hoc qualecumquc opus in-

communem utilitatem proferre desidero, acceptum referat eique gratias agat, qui veritatis intelligentiam sibi mea opera dare dignatusfuerit; deinde optimis meis praeceptoribus magna er parte adscribat. Sciat tamen, me proprios labores, proprias meditationes, proprio (ut ajunt) marte elaboratas, atque stylo proprio compositas in hoc libro tradere. Si quid autem in hoc opere correctione dignum adverteris, obsecro per communem charitatem, me primum verbo vel scripto admoneas, ut vel tibi satisfaciam, vel sententiam meam corrigam. totum enim hujus operis tractatum non solum Sacrosanctae matris Ecclesiae Romanae, quae Catholica et unica est, columna et firmamentum veritatis, sed etiam ejusdem Ecclesiae Pastorum Doctorumque communitati libenter corrigendurn subjicio. Vale igitur in Christo plurimum quisquis lector accessisti, ne pro labore meo, si quid apud te benemeritusfuero, Deiparam Virginem meo nomine salutabis, /terumque vale. Datis Salmanticae, anno Domini 1584.

PROLOGUS AUTORIS
AD LECTOREM.

IRCA secundam hanc editionem lector advertat, me in prioribus commentariis, data opera integrum D. Thomae textum apponere noluisse. Quoniam Theologis scribebam, quibus omnibus Sancti Doctoris Theologicam Summam in promptu esse judicabam. Jam vero universis Theologis reclamantibus libenter sententiam mutavi. Ajunt enim et conqueruntur pauperes Theologi et divites (si qui tamen divites sunt) illi quidem quod non omnibus pecunia suppetit, ut seorsum partes Summae S. Thomae et seorsum Commentaria possint emere: isti vero molestum sibi esse asserunt duo volumina alterum textus, alterum commentariorum simul ante oculos aperire atque versare. Inveni sane quomodo utrisque satis facerem. Inservi totum S. Thomae textum propriis non parcens sumptibus tanta compositum arte, ut et si in commentariis multa adjecerim, tamen non pluris hic liber, quam prior editio vendatur. Ubi autem additio facta est, hoc signo † *denotatur. Caeterum ex singulis D. Thomae articulis conclusiones titulo quaestionis respondentes adhuc denoto, eisque singulis breviter et in summa, ubi commode fieri potest, vim nervumque rationis insinuo, id quod discipulis plurimum placuisse, plurimumque profuisse expertus sum. In processu vero disputationum dubiorum nomine utor, ne cum quaestionibus D. Thomae, cum opus fuerit dicta vel dicenda citare, confusionem aliquam lectoris menti parerem. Denique cum hujus libri margines puras absque notulis et citationibus lector inspexeris, scias, me non negligentia sed de industria tuae utilitati consulentem id fecisse. Reliqui enim tibi locum, ut tu ipse proprio arbitrio possis commodius et memoriam et ingenium exercere. Didici nanque experientia, quam parum mihi prossInt ad memoriae exercitium hujusmodi marginales notulae ad libitum alterius appositae atque distinctae. Adde etiam, quod cum in scholasticis meditationibus semper occurrat vel nova ratio confirmandi conclusionem, vel nova solutio argumenti, vel sententiae aiitorls impugnatio, omnia haec nullibi aptius libi erunt in promptu, quam si in Ipsis marginibus adscrlpserls. Habes praeterea, Indicem copiosum, qui te ad columnas et Uterorum characteres Ita distincte remittat, ut marginales notulae superfluere videantur. Vate Datis Salmantlcae, Katen Novemb. Anno Domini 1585.*

SCHOLASTICA
COMMENTARIA
IN PRIMAM PARTEM SUMMÆ

l'heologicæ Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici; Autore F. Dominico Bâties, Salmanticæ Sacræ Theologicae Primario Professore.

PROŒMIUM S. THOMÆ

UIA Catholicae veritatis Doctor non solum provectos debet instruere: sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli. 1. ad Corinth. 3. Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, se-Elindum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque, hujus doctrinas novitios, in his quæ a diver- •l» conscripta sunt, plurimum impediri. Partim quidem, propter multiplica- floiiem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum: partim etiam, quin ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum Erdlnem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel »··< undum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem, quia •orum frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis nudltorum.

I laec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent breviter, ac lu· lde prosequi, secundum quod materia patietur. Et ut intentio nostra sub •llquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est, primo investi- Miiic de ipsa sacra doctrina, qualis sit et ad quæ se extendat.

FRATRIS DOMINICI BANES

IN D. THOMÆ PROŒMIUM

MEDITATIO.

Î(LyJ)| (UJUS Angelici Doctoris erudi- la.'aJ 1 tionem, doctrinamque per RmTl » multos annos continua fere Z> (lectione versans nunc mihi incipere Videor, ejusque denuo discipulus fieri vehementius desidero. Dum enim hujus operis prooemialem ingressum attentius contemplor, divinum ejus ingenium satis admirari nequeo. Non me verborum scaturientium luxuries, non rethorum orationis flosculi delectant, vel terrent: sed illud est, quod meum animum summa admiratione merito afficit, quanta Videlicet gravitate, quanta orationis suavitate, quanta modestia, profundaque humilitate catholicæ veritatis se doctorem offerat, atque promittat. An vero hoc effecerit, nemo, qui in hac sacræ Theologiæ mirabili summa candido animo versatus fuerit, ignorare potest. Verum enimvero quoniam multis, qui Theologorum nomine gloriari appetunt, non placent aquæ Siloe, quæ vadunt cum silentio, nimirum hujus Doctoris sancti in docendo tranquillitas, atque suavitas profundissima eruditione abundans, et instar magni et clari, suaviterque currentis fluminis procedens conversi sunt ad aliorum Scholasticorum scripta: in quibus plurimam inutilium argumentorum multitudinem instar turbidi torrentis strepitus personantium inveniunt: eisque suam gloriam aucupantes non mediocriter delectantur: et Divi Thomæ sectatoribus insultant, atque illos reprehendunt, quod superficialem doctrinæ methodum sequantur, quodque Theologicas difficultates minus profunde attingant et doceant; Visum est etiam et mihi inter omnes mei ordinis novissimo Primariæ Cathedræ in hac Salmanticensi universitate insigni, iuvunte domino, professori magistrorum meorum Vestigia insequenti, illorumquo documenta diligenter ussequuto in communem Theologorum nostri temporis utlIltutem Scholastica commentaria, ume in hanc primum D Thomie purteni desiderabuntur, edere. Divinis ergo fretus auxiliis, nc D. Thomie patrocinium duprecuns Incipiam, lit admonitum esso volo unie oinnlti cuiidlduin Lectorem, ut quoi Caietanus Divi Thomæ proœmium explicans de semetipso testatur, eadem quasi a me dicta fuerint censeantur.

Proœmium hoc DiVi Thomæ brevi compendio multam eruditionis supellectilem promittit. Ex quo tria mihi documenta colligo. Primum est; Ad catholicæ veritatis Doctorem perfectum duo pertinere, Videlicet, provectos instruere, et incipientes erudire. q Secundum documentum est; Qualis esse debeat Scholastici Doctoris intentio, dum Divi Thomæ Theologicam summam interpretari parat atque instituit, Videlicet, ut ea, quæ ad Christianam religionem pertinent, dilucidare pro viribus contendat. Ç Tertium documentum est; Quæ methodus in Scholasticis quæstionibus servanda sit, videlicet, ut inutilia argumenta, eorumque sophistica multiplicatio omnino Vitetur: deinde ut veræ disciplinæ ordo servetur, ut omnis Theologica difficultas proprio loco examinetur et definiatur: et tandem breviter ac dilucide, (quæ res difficillima est) universa prosequatur, quantum possibile fuerit pro ipsius materiæ, de qua sgitur, dignitate. Quæ omnia humilitate et divini auxilij confidentia, assiduisque orationibus certius, Vel saltem fructuosius Theologus assequetur.

‹JJ De primo documento meditatio.

DIVUS Augustinus libro 5. super Gen. cap. 5. inquit; Scriptura sacra sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, Veritate magnos pascat, affabilitate parvulos nutriat. Cum autem sacræ literæ Spiritu sancto dictante conscriptæ prædictam locutionis formam servantes tam varios, tumque mirabiles pro diversitate auditorum effectus operentur; non erit a Catho· ilea- Veritatis Doctore alienum, ut pro Incipientium capacitate doctrinam suam adaptet, atque disponat, juxta Apostoli testimonium a D. Thoma citatum I. nd Corinthios 3. Tnnqutim parvulis ln Christo

ln< vobis potum dedi, non escam. Porro non propterea reprehensione dignus erit ‹ll ligens ac solicitus Sacræ Theologiæ institutor, si provectioribus tum in virtute, tum in disciplina consulens, subtiliores |i< ofundioresque quæstiones diligenter ac profunde d'sputet Apostolicum præceptum •urvans, qui ad Romanos I. dixerat; Græris ac Barbaris, sapientibus et insipientiluih debitor sum. Et iterum: Sapientiam Hiitem loquimur inter perfectos I.Corint.2. mule et merito prudentissimus Cajetanus observandum animadvertit, hoc Théologien· summæ divinum opus ab Angelico Doctme editum novitiis adaptari, non ratione incilitatis aut superficialis introductoriique irm tatus: sed quia in rebus profundissimis. abditissimisque mysterijs exacte perii nutandis ille modus dispositionis docliliiie brevitatisque verborum servetur, fltiiilem discipulorum, qui ab Aristotelis HUclplina ad Sacræ Theologiæ studium Recedunt, infans ingenium postulat.

IJ De secundo documento meditatio, totius summae Theologicæ divisionem continens.

IN Isaia capite 8. legimus; Ego Dominus docens te utilia. Ubi autem hujusmodi li|i>l>lH utilia salutem aeternam inquirentium contineantur, eodem spiritu loquens Hottolus 2. ad Timothæum 3. discipuiiin charissimum ad evangelicum ministeI lum Instituens ait; Ab infantia sacras liteh· nosti, quæ te possunt instruere ad bnliiiem per fidem, quæ est in Christo n*u In quibus verbis obiter adverte,fidem, ■ui- est in Christo lesu, fundamentum esse *<l «aerarum literarum instructionem , lique intelligentiam. Deinceps inquit; Om■n «criptura divinitus inspirata utilis est iil docendum, ad arguendum, ad corripiendum, nd erudiendum in iustitia, ut perfecilin sit homo Dei ad omne opus bonum ||ï·Iπ»(uβ. Ex hujus sacri testimonii exiilu -itione, quam ad eodem Divo Thoma |«u Hune 3. in eundem locum Apostoli tii i'pi, Visum est mihi secundi documenti plein intelligentiam proferre, ut totius •m in Theologiæ secundum ordinem disci|llliue debitum per singulas partes dilucida ■lvimlo a novitiis Theologis ante oculos lliilmrl posit.

Γ Λ111 uliis modis sibi placitis sacræ Theoliiglu ordinem a Divo Thoma servatum Itatribuunt. Mihi vero hic maxime placuit. Alt Itaque Divus Thomas, doctoris intenUutiein eam esse debere, ut ea, quæ ad Clirlntlanum religionem pertinent, dilucidato pro viribus contendut. Sunt igitur Christian» religionis prima fundamenta quatuordecim fidei Catholicæ articuli, qui toti populo credendi proponuntur. Septem quidem ad divinitatem pertinere dicimus, videlicet, quod Deus est unus, quod est Pater, quod est Filius, quod est Spiritus sanctus. Ecce quatuor articulos. Quintus est. quod est Creator: sextus, quod est Salvator: septimus, quod est Glorificator. Deinde alios septem ad humanitatem Christi pertinentes distinguit Ecclesia Catholica. Primus, quod Filius Dei Patris et verus Deus incarnatus est virtute Spiritus sancti. Secundus est quod ipsemet Filius factus est homo, natus est ex Maria semper virgine. Tertius quod sub Pontio Pilato passus, et crucifixus, et mortuus, et sepultus est. Quartus, quod descendit ad inferos. Quintus, quod resurrexit a mortuis tertia die. Sextus, quod ascendit in cœlum, sedet que ad dexteram Patris. Septimus, quod inde venturus est judicare vivos et mortuos, ut tribuat unicuique secundum merita sua. Fortassis non deerit qui me irrideat, atque reprehendat, quod ea, quæ infantibus prima literarum elementa discentibus proponuntur, nunc demum Theologis tam exacte distinguam, atque commendem. Si quis est, qui hæc mihi objiciat, tale responsum accipiat. Ego quidem in Apostolo legi 1. ad Corinthios 13. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem Ex quo testimonio plane intelligimus, omnes, quotquot adhuc per fidem ambulant, parvulos esse: eos autem, qui facie ad faciem gloriæ lumine perfusi Deum intuentur, viros appellari. Id quod abunde satis Apostolus nos admonet, dum propositam metaphoram parvuli et viri secundum conditionem corporis sic eam adaptavit inquiens: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nemo itaque existimet, quantumlibet sublimi ingenio præditus divinæ disciplinæ particeps effectus fuerit, se non jam inter parvulus connumerandum. Imo vero si vere sapit, tunc magis agnoscit, quam sit parvulus. Cum enim consummaverit homo, tunc incipiet. Hanc equidem differentiam inter summos Theologos et vulgares homines Christiani populi invenio, nimirum, quod quanto quisque Theologus sapientior est, tanto magis suam ignorantiam propriamque infirmitatem agnoscit: atque in oculis suis parvulus sibi apparet. Alii Vero, qui minorem divinæ scientiæ cognitionem habent, nesciunt, quantum sibi desit, propriamque ignorantiam ignorant.

Ut igitur unde digressi sumus reverta-

mur, attendamus, quod inquit Apostolus: Videmus nunc per speculum in aenigmate, animadvertamusque, Sacræ Theologiæ fundamenta divina aenigmata esse, a quibus tamen ne ad horam quidem mentis aciem avertere licet, dum Sacræ Theologiæ per scientificum discursum operam damus. Sed ne te diutius morer, jam accipe totius nostræ Theologiæ pulchram, ac placidam partium divisionem: quæ tunc optima erit, si ad prædicta fundamenta, tanquam ad propria principia multigenam divinæ hujus sapientiæ materiam reduxero. Ç Totius Theologiæ divisio.

Divus ergo Thomas mirabili ordine hanc summam Theologicam partitus est.

0 Distinxit ergo illam in tres partes. In hac prima parte disputavit, explicuit, definivit universa, quæ circa quinque fidei nostræ ad divinitatem pertinentes articulos merito disputanda, explicanda, ac definienda Videbantur. Nam per viginti sex quaestiones universa contemplatur, quæ ad ipsum Deum, prout unus in seipso est, attinent. Deinceps vero a quæstione vigesimaseptima, usque ad quadragesimamtertiam circa tres articulos Trinitatis mysterium concernentes versatur. Et tandem a quæstione quadragesimaquarta, usque in finem de ipso rerum omnium Creatore, et ab eo procedentibus creaturis plurima disserit, ne creaturarum ignorantia in Creatoris injuriam convertatur.

Jam vero, quod Theologi difficillimum negotium est, sed ad intentum finem pernecessarium, in secunda parte exactissime Angelicus Doctor pertractavit. Etenim sextus divinitatis, articulus is est, quod Deus est salvator, scilicet peccatorum justificator. Cum autem Deus omnipotentiam suam parcendo maxime ac miserendo manifestaverit, cumque fidei nostræ ac Sacrarum literarum finis ille sit, ut salutem miseri consequamur; necesse est, Doctorem Theologum, quasi coelestem animarum medicum in iis plurimum intendere, quæ ad animarum salutem conferunt. Quocirca Divus Thomas secundæ Partis volumen, ubi de Salvatore, atque hominum acquirenda salute agitur; ita magnum composuit, ut necesse fuerit, ab illius discipulis in duas rursus partes dividi: quarum priorem Primam secundæ, alteram vero Secundam secundæ appellaverunt Nunc ergo, ut materiarum, de quibus in utraque agitur, ordinem convenientissimum tyrones intelligent, ego sane ita meditatus sum. Contemplor enim hominem ex prothoparentis originali peccato miserrimum, vulneratum, et semivivum esse relictum. Cui curando printer Physicas disciplinas necesse est, nilum snlutls scientium adhiberi. Theologus ergo, qui Vice Dei snlViitorls Illius scientia*, qun· In remissionem peccatorum a Domino data est, doctorem idoneum semetipsum exibere parat: necesse est ante omnia, ut corporum Medici consueverunt facere, infirmi curandi arteriæ pulsum tentet, ut inde agnoscat ægritudinis magnitudinem, et opportuno tempore medicinale remedium cogitet,atque præcipiat.In hujus ergo similitudinis metaphora insistens, en tibi Theologe profero juxta debitum ordinem universa, quæ Divus Thom. contemplatur, ac disserit in sequentibus post Primam partem. Etenim in Prima secundæ, dum statim in principio inquirit, utrum homini conveniat agere propter finem et utrum omnia in ultimum finem ordinet et reliqua, quæ ad hunc ultimum finem quomodolibet spectare possunt, investigat quid aliud agit, quam rationalis natura: infirmæ pulsificam virtutem, motumque vitalem tentare? Idque prosequitur per quæstiones non minus quam octo supra quadraginta, quas si attente legeris, videbis non solum pulsum hominis diligenter tentatum. verum etiam universas animi motiones et partes ac passiones distincte cognitas, omniumque illarum quasi anatomiam exactissime factam. Deinceps vero a quæstione quadragesimanona de habitibus bonis et malis, deque ipsa humanæ naturæ infirmi tate, quæ ex originali peccato derivata est usque ad quæstionem octogesimamnonam considerationem suam locupletissime pro tendit. Jam vero a quæstione nonagesinm legis regulam ac normam divinam et humanam, quam rationalis natura observare debeat, ante oculos ponit infirmo, ut clo mare incipiat. Quis me liberabit de corpore mortis huius? propriamque infirmitatem agnoscens audiat, quod in Apostolo sequi tur, Gratia Dei per lesum Christum, nd Romanos 7. Unde Divus Thomas consequenter a quæstione centesimanona usque ad finem Primæ secundæ partis in hoc aolum versatur, ut gratiæ necessitatem exponat atque commendet. Cæterum in Se eunda secundæ consequenter prosequiiui justificationis impii formales causas specialiori modo exactioreque methodo distu buere, locupletissimeque singula, quæ m perfectam salutem desiderari possunt ostendere. Nimirum de tribus Theologicli Virtutibus. Fide, Spe et Charitate, ‹k quatuor Cardinalibus, ad quas reliqua run virtutum innumerabilis multitudo reducitut nihil est, quod non ad unguem extimi naverit.

Sed quia gratiam, universasque virtutui nemo a Deo recipit, nisi per lesum Chris tum salvatorem nostrum, Tertiam parten huius divinæ summit· Theologicæ compo suit, ut in en qulcquld ad septem humiinl tutis articulos explicandos, defendendos que pertineret, npoitr doceret, distincte que unie oculos puni'iet. Id quod pu

qtiæstiones quadraginta novem complevit. 1'orro quoniam capitis nostri divina virtus per septem Ecclesiae sacramenta, quasi per instrumentales causas, dum Christus nd dexteram Dei sedit, applicatur: tamdem ii quæstione sexagesima Tertiæ partis de neptem Ecclesiæ sacramentis a Christo Domino institutis disserere coepit. At immatura morte praeventus Angelicus Doctor lion perfecit, sed solum de sacramentis Baptismi, Confirmationis, et Eucharistiae disputationem complevit; Poenitentiae vero (ructatum imperfectum reliquit. Reliqua vero, quæ desiderantur ex ejusdem scriptis nuper quartum librum Sententiarum desumenda sunt. Ubi etiam de ultimo divinitatis nrticulo, quod Deus sit glorificator, ac remunerator: et de secundo adventu Christi Domini glorioso, qui est septimus humanitatis articulus ita Divus Thomas pertractavit, ut reliquos Scholasticos excesserit: ncil ad semetipsum qualem in Theologica minima contemplamur, non accessit, neque qmsquam adhuc accedere potuit. Ecce lum novitie Theologe, quo pacto ex prædlctis possis capere Apostolici testimonii lufolligentiam, quod nostræ meditationis Initium fuit. Ait ergo Apostolus, secunda mi Timotheum, 5. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et arguendum, ad corripiendum et erudiendum lu justitia Est enim Sacra scriptura fundamentum, ut qui habuerit fidem, quæ est In Christo lesu, possit ex eo studio et meditatione exercitatus utilitatem capere ad d"< endum veritatem, et ad defendendum Illum ab eis, qui contradicunt, ut ad Titum, I inquit Apostolus: Ut sit potens exhortari lu doctrina sana, et eos, qui contradicunt, urguere. Deinde, ex eadem Sacra scriptura i olllgiintur documenta necessaria ad corripiendum homines a vitiis, et ad erudiendum illos in justitia. Quo fit, ut doctrina Miu ra utilitatem præstet Catholico Doctorl, ut erudiatur et alios erudire possit, non nohim in speculativis veritatibus, sed etiam In practicis. Sic ergo quadruplex est effec(iin Sacræ scripturæ, ut ait Divus Thomas laper eundem locum, scilicet, docere ve/itntem et arguere falsitatem quantum ad partem speculativam attinet; quantum Vero ad practicam corripere a malo et inMucere ad bonum. Hujusmodi ergo eruditione perfectus erit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Appellat autem Apostolus hominem Dei, speciali ratione, ministrum Evangelicum et doctorem veriInlls. Juxta illud secundæPetri, primo. Spillu sancto inspirati loquuti sunt sancti)ol homines. Sic enim et olim appellabanni prophetæ; Homines Dei, ut patet. 4. tegam primo capite, et alibi sæpius.

bun ergo Theologe, si perfectus homo Del esse cupis, hoc est, Catholicæ Veritatis doctor; attende tibi et doctrinæ, et Divum Thomam inter Scholasticos Doctores excellentissimum et inter omnes diligentissimum et in arte docendi maxime principem æmulari contende. Is enim universa, quæ ad speculativam partem attinebant, mirifice distinxit, atque ordinavit. Quæ vero ad practicam spectabant, non minori diligentia, atque eruditione pertractavit. q Ex quibus omnibus prædictis palam constat, Scholasticum Theologum, qui in doctrina Divi Thomæ Versatus fuerit, idoneum esse Sacræ scripturæ doctorem; in eis præsertim dogmatibus, quæ præcipua sunt et ad salutem hominum, Ecclesiæque ædificationem maxime utilia. Ut verbi gratia, quæ pertinent ad articulos fidei, ad rationem Spei et Charitatis, reliquarumque virtutum, quæ etiam ad præceptorum Dei obligationem, ad prædestinationem et justificationem, ad sacramentorum ministerium spectant; nemo ita assequetur, sicut ille qui in hujus Angelici magistri doctrina fuerit versatus. Reliqua vero, quæ præter hæc in Sacris literis inveniuntur, faciliora sunt et simplici diligentia poterit Theologus, si volverit, assequi. Unde immerito quidam diligentes Grammatici, qui Theologorum nomine gloriantur, Scholasticos irrident, quasi sacrarum literarum ignorantes; cum tamen ipsi multo sunt ignorantiores, non intelligentes Sacræ scripturæ majorem utilitatem possitam esse in dogmatum intelligentia. In quibus error multo perniciosior erit, quam in temporum et numerorum morosa computatione et Sacræ scripturæ phrasibus observandis, in quibus omnibus pii Grammatici deligentia magis quam ingenio interdum Scholasticos Theologos superant: tametsi non desint ex nostris, qui in hac etiam parte plurimum valeant. Hactenus de meditatione circa secundum Divi Thomæ documentum et Sacræ Theologiæ divisionem dicta sufficiant.

Circa tertium D. Thomæ documentum ejusdem autoris meditatio de optimo stylo et ordine procedendi in Scholastica disciplina.

IAM vero de tertio documento reliquum est dicere. Ait namque D. Thomas, propositum intentionis suæ illud esse, ut ea quæ ad Christianam religionem, pertinent, eo modo tradat, sicut expedit ad eruditionem incipientium. Modus autem, oui maxime congruit ad incipientium eruditionem, in hoc maxime consistit, ut quæ ad sacrum doctrinam pertinent breviter ac lucide magister Sacræ Theologiæ prose.

quatur, secundum quod materia patietur, ut inquit ipse D Thomas. Tria igitur sunt, quæ confusionem pariunt et addiscentis ingenium obruunt. Primum est multiplicatio inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum. Secundum est quod ea, quæ sunt necessaria, non traduntur secundum ordinem disciplinæ Tertium est earundem rerum frequens repetitio, quæ omnino fastidiosa est. Hæc sane impedimenta fugiet, qui breviter et dilucide, prosequetur quæ necessaria sunt ad sciendum. Etenim brevitati studens ab inutilium quæstionum multiplicatione et a frequenti earundem rerum repetitione facile abstinet. Dum autem distincte ac lucide procedere nititur, necesse est; ut debitum disciplinæ ordinem amplectatur Hic jam ego non sine admiratione dixerim: Quis est hic et laudabimus eum? Dum brevis esse laboro obscurus fio, dixerat Horatius, non mediocrem esse difficultatem intelligens, perspicuitatem verborum et rerum cum brevitate conjungere Sancti quidem patres Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius, et alii Græcorum plurimi doctissimi abunde satis scripturarum Sacrarum intelligentiam, multaque doctrinarum semina tradiderunt. Verumtamen disciplinæ ordinem servare solicit! non fuerunt; Vel quoniam illorum gravitatem non decebat, tam morose singula persequi, vel quia illorum temporum mores et hominum ingenia tam exactam disputandi atque docendi rationem non exigebant: quin potius libros ac tractatus Theologicos, ut sese offerebat adversus hæreticos disputandi occasio; locupletissime componebant. Sed postquam sanctorum patrum tam plurima, tamque varia doctrinæ sanctæ scripta obtinuit Ecclesia, ac postquam hæretici mille subtilitatibus ac decipiendi artibus diabolicis instructi; et Sacram scripturam et Sanctorum patrum doctrinam perperam intelligere ac pestifere prædicare coeperunt, Valde necessarium fuit et divina dispositum providentia, ut catholicæ Ecclesiæ Doctores universa sanctorum Patrum dogmata in ordinem disciplinæ redigerent. Neque vero hoc solum effecerunt, Vei um etiam Philosophorum documenta, quibus doctrina sacra impugnari solebat, ita in artem reduxerunt, ut jam Theologiæ veluti fideles ancillæ deserviant. Quo factum est, ut mirabili compendio, brevique tempore Sacræ Theologiæ discipuli ad omnem contra hæreticos disputationem idonei doctores evadant. Inter hos igitur omnes, qui Scholastic® sapienti® operam dederunt, ita Angelicus doctor excellait, ut merito non |am hominis, sed Angelicum Ingenium Imbuisse videntur. Ille sane breviter nc lucide omnia prosequitur, oimntum pro nmterl® dignitate ac prolundltnte possibile est. Quem qui imitatus fuerit, non longe ab scopo in docendi methodo aberraverit. 0 Porro, ut quæ theorice dicimus, practice compleamus; circa prædictum documentum quæ· dam breviter tam pro discipulis quam præceptoribus advertam.

Notandum itaque primo, quod ad brevitatem scholastic® doctrinæ non dissonat quæstionum multitudo, sed inutilium quæstionum· Nam et ipse D. Thomas in hac Theologica summa, quam morte præventus non omnibus suis numeris absolutam dedit; tamen non minus quam duodecim çupra quingentas quæstiones disputavit. Articulorum vero et argumentorum Vix possumus numerum complecti. Sed ea brevitas in scholastica disciplina requirenda est, quæ inutiles quæstiones, superfluamque earundem repetitionem omnino fugiat. Id quod diligens præceptor assequetur, si de unaquaque re proprio ac legitimo loco disseruerit.

Nota secundo, quod plurimæ quæstiones videntur inutiles in Sacra Theologia parum exercitatis. At vero si quis introspexerit, plurimum utilitatis ad graviores materias petractandas inveniet. Hujus rei sæpe exemplum habebis in his commentariis primæ Partis, sed præsertim a quæstio 53· usque ad 58. ubi de motu et cognitione Angelorum plurimæ quæstiones disputantur, quæ prima fronte curiosæ magis quam proficuæ fortassis apparebunt. Quæ tamen ad intelligentiam mysterii Trinitatis et divinæ cognitionis et in rebus existentiæ atque operationis Dei plurimum conferunt. Fateor tamen quod interdum in vitium vitio coarctamur alieno, dum plurimarum opinionum doctrinæ D, Tho. adversantium argumenta referimus, ut veritas magis elucescat. Sed in his omnibus modus est servandus tam in ipsis rebus quam in verbis, ne prolixitate doctrinæ in animis auditorum fastidium generetur.

Nota tertio, non omnem repetitionem Vitiosam esse. Nam et D. Thomas in hac summa Theologica eadem aliquando repetit, quæ alibi pertractata fuerant, quando materiarum ordo vix aliter servari potest. Sit exemplum. In Secunda secundæ, quæstione 10. artic. 12. quærit;. Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi? Quem titulum iterum in tertia parte, q. 68. articulo 10. repetit; sed alia et alia ratione. Etenim in secunda secundæ cum ageret de suscipientibus fidem et quæreret; An infideles possent compelli ad suscipiendam fidem? pueri autem non aliter fidem recipiant, quum per baptismum; necessarium fuit consequenter definire, an invitis parentibus sacramentum fidei posset Illis conferri. Rurhuh In Tertia parte, ordo disputationis exigebat, ut de omnibus qui baptismi ce-

pficee erant, sermo fieret, ac proinde disputare oportebat, utrum parentum volun-i4 ‹ esset necessaria, an vero illis invitis possent baptizari. Verum si attente consideres; multo brevius egit in Tertia parte et illiquid novi adjiciens, quam in Secunda necundæ disseruerat.

Nota quarto, quam sit necessarium pneceptori Theologo, præsertim in schola dictanti, ab eloquenti ornataque oratione nl>Htinere: quoniam id sine dispendio multi temporis fieri nequit: et scholasticorum argumentorum Vim, dictionis mollicies enervat. Curet igitur præceptor industrius, Verborum proprietate res gravissimas breviter dilucidare: et quod uno verbo dici Kitest, duobus uti superfluum est Frater clchior Cano nostri ordinis magister •npientissimus, præceptorque meus, dum In Sacrae Theologiæ Primaria cathedra Snlmanticæ dictabat, mirum erat, quanto Verborum compendio et orationis brevitate multa distincte complectebatur. Verum Bum postea librum de locis Theologicis composuisset, et antequam prælo mandaret, mihi legendum tradidisset, ut magis-|i i (quæ sua erat modestia) discipuli juplelum quaereret; memini me, postquam librum legi, praeceptori respondisse: doclilnæ quidem gravitatem profunditatem que plurimum mihi placuisse: tamen orationis ‹ ontinuam affectatamque suavitatem displicuisse. Ille vero libenter meam objectionem audiens ita rem se habere confessus est. Sed eam excusationem adjecit, quod librum potius exteris nationibus scripserit, quæ plurimum eloquentia delectantur, ut dictionis dulcedine allecti catholicam doctrinam imbiberent. Id quod rei probavit eventus. Nam apud Hispanos liber ille non tanti æstimatur, quantum doctrinæ digniias meretur. At vero reliquæ nationes illum, et propter doctrinæ utilitatem, et orationis suavitatem maximopere venerantur. Ego vero, juvante Domino, totis viribus conabor, utilitati legentium hoc opus ita componere, ut dicendi stylus, procedendique methodus quæstionum gravitati consonet. Nec certe valde solicitus ero grammaticorum auribus deservire; dummodo veritas distinctius intelligatur. Semper enim memor sum ejus, quod Augustinus 4. de Doct. Christ, ca. 11, Ecclesiasticum Doctorem docens, inquit, Quid prodest clavis aurea, si non aperit? aut quid obest lignea, si aperit? Cogitaveram ego in hujus primæ partis exordio scholasticæ Theologiæ methodum præscribere. Sed quoniam hujus argumenti gratia elucidandi plurima meditatus sum, quæ integrum librum requirebant; idcirco seorsum in aliud tempus hujusmodi tractatum in publicum edere constitui. Sed en Rhodus, en saltus. Jam quod instat, juvante Domino, exordiamur.

QUÆSTIO PRIMA.

DE SACRA DOCTRINA OUALIS SIT, ET AD OUÆ SE EXTENDAT.

IRCA titulum hujus primæ quaestionis illud ante omnia sese offert advertendum, quod Sacra Theologia non solum versatur directe circa ipsum Deum et ea, quæ ad illum ordinantur, verum etiam circa semetipsam reflectitur et de semetipsa considerat, qualis sit et ad quæ se extendat. Hujus ratio est: Tum, quia de ipsa consideratio nd nullam aliam scientiam pertinere potest, cum nulla sit ipsa superior, miin potius ipsa omnibus aliis quasi ancillis imperet; tum etiam, quia cum licologia ab ipso Deo originem ducat, ad ipsum destinatur, eique quo-I iiinmodo assimilatur, qui in seipsum perfecte sua cognitione reflectitur. 1'neterea, necessarium fuit ad hujus sacræ doctrinæ introductionem cog-

noscere ejus necessitatem et utilitatem, modumque procedendi et quousque ejus consideratio sese extendat. Quamobrem Divus Thomas primam hanc quæstionem de ipsa doctrina sacra instituit, id quod universi Scholastici fecerunt in Prologo libri Primi Sententiarum.

ARTICULUS PRIMUS

(JJ Utrum sit necessarium præter (l) Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

vi* /T/vcflftA x PRIMUM sic proceditur, Videtur, quod non sit necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim, quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Ecclesiastici. 5. Altiora te ne quæsieris. Sed ea quæ rationi subduntur. sufficienter traduntur in Physicis disciplinis: superfluum igitur videtur præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Çl 2 Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in Physicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quædam pars philosophise dicitur Theologia sive scientia divina, ut patet per (2) Philosophum in 6. Metaphysi. Non fuit igitur necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

SED contra est, quod dicitur 2. ad Tim. 3. Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam. Scriptura autem divinitus inspirata, non pertinet ad Physicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam invente. Utile igitur est præter Physicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam præter Physicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit (3), secundum illud Isa. 64. Oculus non Vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse præcognltum hominibus, qui suus Intentiones et actiones debent ordinare in finem Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia Veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur Necessarium igitur fuit, præter Physicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

A D primum ergo dicendum, quod licet ea, quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur: Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

AD secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit- Eandem enim conclusionem demostrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologim per medium mathematicum (1), id est, a materia abstractum: naturalis autem, per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus Physicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalit rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde Theologia, quæ a<l sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa Theologia, quæ pura philosophi® ponitur.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Necessarium fuit aa humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam præter Physicas disciplinas. Hanc conclusionem probat Sanctus Thomas primo in argumento, Sed contra, ex testimo·

(I) Aline I'lilloHophlcna.
ÇJ) ArIntot n. Mntii. coni, 9, toin. 5
il» <J. IU. III 4

(1) Q. 80. er. U. n<l. U.

iiio Apostoli 2. ad Timoth. 3.: Omnis scriplura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad tnidiendum in justitia: sed scriptura divinitus inspirata non pertinet ad physicas nisciplinas, ergo etc. Deinde ratione sic utrobat. Quia homo ordinatur ad Deum tient ad finem, qui comprehensionem rationis excedit, juxta illud Isai. 64.: Oculus won *vidit, Deus, absque te, quæ praeparasti Uliligentibus te: sed hunc finem perphysicas niseiplinas cognosci imposibile est, ergo.*

F *Secunda Conclusio. Ad ea etiam quæ* |f/« *Deo ratione humana investigaripossunt, necessarium fuit hominem instruire revelablone divina. Ratio est. Quia veritas de* ■λ'ïı *per rationem investigata a paucis et* [p<>/ *longum tempus et cum admixtione mul- errorum hominiprovenires: sed salus niuuinis necessario pendet ex notitia quafnmdam veritatum, quæ naturalis ratio de* /Vo *valet cognoscere, ut v. g. esse unum* ■Urn/;; *æternum etprimam omnium causam; necessarium fuit etiam ad hujusmodi* |Mv *Hates cognoscendas, per divinam reve-U/lonem instruerentur homines.*

Γ *Tertia conclusio in solutione ad secun-* ■/m. *Theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab* Win *Theologia, quæ pars Philosophice ponitur, scilicet Metaphysica. Ratio hujus* ■>' *Quia Metaphysica agit de ipso Deo nudum quod naturali lumine cognoscing* est; Theologia vero nostra considerat* ■Uwwi *secundum quod lumine divinœ revenitumis cognoscitur.*

COMMENTARIUM.

\ NTEQUAM ad graviores disputatio- \ nes accedamus, quædam præsertim ◊ novitiis Theologis sunt animadverlinlu ‹l Primum est, Theologiam juxta loprietatem vocis idem esse, atque ser-Biiem de Deo vel divinarum rerum ratio-Viii et peritiam. Unde Theologus est re-Hn divinarum peritus: ejusque officium ut ‹l‹ Deo speculari et loqui; et de cæteris d'iei quatenus a Deo sunt et ad illum tenui l Est autem Theologia duplex, naturalis IIIIi et et supernaturalis. Illa quidem spe-IIIntur eas Veritates, quæ naturali lumine l discursu de Deo investigari possunt, ut num esse unum, infinitum etc. Supernatu-IIIn Vero de iis veritatibus inquirit atque tnnlderat, quæ divina revelatione haberi ruunt vel ex ipsis revelatis colliguntur. tidude adverte, doctrinam revelatam IU, quæ humano ingenio non est adin· Inin, sed sola divina revelatione tradita: Islii illud ad Qalat. I. Notum Vobis facio Vungelluni, quod cvangeiizatum est a me, quia non est secundum hominem: neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Iesu Christi. Ubi advertit Hieronymus Apocalypsim,hoc est, revelationem esse propriam vocem scripturarum a Septuaginta interpretibus merito excogitatam: neque enim apud Gentiles scriptores invenitur. Est autem hujus vocis propria et genuina significatio non revelatio quomodolibet, sed cum aliquid, quod secundum se tectum et Velatum erat, jam ablato impedimento ostenditur et in lucem profertur. Unde jam Theologus, qui hujus doctrinæ sacræ disciplinam profiteri parat, consideret semetipsum in alium mundum invisibilem transferendum esse et quasi alteri Paulo ab oculis naturales squamas auferendas, ut videat regnum Dei. Jam vero doctrina revelata secundum communem significationem dividitur in fidem, in prophetiam, et in eam doctrinam, quæ necessaria est ad divinas literas explicandas. Cujus meminit Apostolus ad Ephes. 4. cum dixit: Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam vero Prophetas, alios autem Evangelistas, alios vero pastores et doctores. Nimirum, doctores potentes erudire populum de divinis et humanis, quæ ad salutem æternam necessaria sunt. Quæ quidem doctrina interdum versatur in explicatione Sacrarum literarum et articulorum fidei; interdum ex ipsismet revelatis et intellectis conclusiones colligit convenientes ad pleniorem mysteriorum cognitionem et ipsorum ab hæreticis defensionem. Quarem diversis mediis utitur pro varietate errorum et argumentorum, quibus doctrina sacra ab ignorantibus impugnatur. Ç Præterea Physica disciplina in præsenti articulo non accipitur stricte, prout tantum significat scientiam de ente mobili, sed late usurpatur, ut significat omnem disciplinam quæ ex facultate naturæ haberi potest. Q Et denique, necessarium, dupliciter potest accipi. Uno modo pro necessario simpliciter, sicut Deum esse, hominem esse animal: altero modo, pro utili et convenienti ad finem: sed utroque modo necessarium dicitur secundum quatuor genera causarum, ut docet Aristot. 5. Metaphy. text. 6. V. g. necesse est lapidem ascendere ex parte causæ efficientis, si sursum pellitur a majore virtute. Item, necesse est hominem esse risibilem ex causa formali; et esse corruptibilem ex causa materiali; et esse virtute præditum ex necesitate finis, ut sit beatus. In præsenti ergo constat fieri sermonem de necessario secundum causam finalem, videlicet, an sit necessaria homini doctrina revelata ad salutem. Cæterum an loquatur de necessario simpliciter, sicut necessarius est oculus ad videndum, an vero secundum quid, hoc est, propter commodio-

rem assequutionem finis, sicut equus est necessarius ad iter, et calcei ad ambulandum; differentia est inter interpretes D. Thomæ.

DUBITATUR ergo primo circa primam conclusionem: An fuerit simpliciter necessarium ad humanam salutem, quod doctrina revelata traderetur hominibus. ‹1 Arguitur primo pro parte negativa. Omnes creaturæ Viribus propriis suum finem consequi possunt; ergo homo ad proprium finem consequendum non indiget simpliciter aliquo supernatural! dono, alias Videretur pejoris conditionis esse, quam cætera creata. ‹J Arguitur secundo. Quia Apostolus ad Romanos, 1. Vehementer accusat Philosophos Gentiles, non quidem, quia Deum non cognoverint, sed quia cum naturaliter cognovissent non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt: ergo naturalis cognitio sufficit ad colendum Deum, ac per consequens ad finem beatitudinis. Et confirmatur. Nam Deum esse et remuneratorem esse, lumine naturali cognoscibilia sunt: sed testante Apostolo ad Hebraeos, 11.: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est et quod inquirentibus se remunerator est; hæc videntur sufficere ad justificationem: ergo simpliciter non est necessaria doctrina revelata. Et confirmatur secundo. Quia cum primum homo pervenit ad usum rationis, si faciat quod in se est ex viribus naturæ, ut convertatur in Deum, justificatur a peccato; et tamen non habet aliquam supernaturalem cognitionem, ergo. ‹1 Arguitur tertio. Quia quanvis secundum legem ordinariam nemo salutem consequatur nisi mediante aliqua revelata doctrina; tamen absolute loquendo poterat Deus hominem perducere in vitam æternam absque aliqua supernaturali revelatione, quam illi in hac vita conferret; ergo absolute loquendo non est necessaria revelata doctrina ad salutem, sicut oculus ad videndum· 0 Arguitur quarto. Esto sit necessaria ad salutem aliqua doctrina revelata, tamen nostra Theologia, non videtur simpliciter necessaria; ergo frustra D. Thomas de hac Sacra Theologia, ad cujus studium accedimus, asseruit esse necessariam Probatur minor ex illo Marci, ultimo: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit Et ratione probatur. Quia per fidem sufficienter cognoscitur finis noster et media ad illum necessaria. ‹1 Et denique arguitur. Nam esto sit necessaria cognitio Scripturarum sacrarum in Ecclesia Christi, videlicet, ut sint Doctores, qui Sacras lIteras interpretentur; tamen superflua Videtur nostra Scholastica Theologia, qum tum morose ‹›t tanto argumentorum numero hinc et Inde jactato res divinus nimia curiositate discutiat atque pertractet; ergo tam subtilis disputatio superflua est. Minor probatur. Quia sancti Patres, qui Ecclesiæ Dei Doctores idonei extiterunt, non fuere Versati in hujusmodi subtilitatibus ventilandis. Et confirmatur ex Chrysostomo, Hom. 1. in Epist. ad Titum, ubi ait, quod sacrum Evangelium continet omnia, præsentia, futura, et omnia, quæ ad pietatem sunt necessaria. Et D. Aug tract. 49. in Joan, ait: Non omnia, quæ fecit Dominus Jesus, scripta sunt, ut Joannes testatur, selecta tamen sunt, quæ scriberentur, omnia quæ generi humano sunt necessaria ad salutem. Item D. Basilius in Homilia de humana Christi generatione inquit: O absurdam et pravam ingratudinem! Magi adoratum Veniunt et Christiani curiosius quærunt, quomodo in carne Deus sit et quali carne et an assumptus homo perfectus sit, an imperfectus? Taceant curiosi: et in Ecclesia Dei supervacanea investigare desistant. Et tamen hujusmodi quæstiones disputant nostri scholastici et alias multo curiosiores, Videlicet: An si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab illo? et utrum si Adam non peccasset, filius Dei assumeret humanam naturam? Ei hujus generis alias quam plurimas, ergo.

PRO decisione hujus dubii sit prima conclusio certissima secundum fidem catholicam. Doctrina revelata necessir· ria est simpliciter secundum legem ordl nariam Dei ad salutem singulorum hominum, qui ad usum rationis pervenerint. Dixerim secundum legem ordinariam Del; nam secundum absolutam potentiam po« tuisset Deus homines per gratiam suam justificare et ad beatitudinem transferre. Hæc conclusio specialem locum habet ubi a Theologis explicatur et comprobatm Sacrarum literarum et Conciliorum testi moniis; videlicet, in 2. 2 quæstione 2. ar ticulis 3. 4 5. et sequentibus. Nunc autan sufficiat nobis testimonium illud ad H‹- bræ. 11: Sine fide impossibile est placet‹ Deo. Est autem fides sperandarum sub» tantia rerum, argumentum non apparm tium. Habemus ergo, quod si nomine doc trinæ revelatæ intelligamus etiam doctrl nam fidei catholicæ, ut re vera ipsa maxiim sub tali nomine intedigenda est, simplicil·· sit necessaria doctrina revelata ad saluti n hominibusacquiremdam: et hoc certum es· secundum fidem catholicam.

Nihilominus quidam ex modernis Then logis hoc in loco plus nimio immoranlu qurorentes: An naturali ratione probm possit, prœter physicas disciplinas tiliuif doctrinam revelatam esse homini neces»· riuni ad recte vivendum, et fœlicitatefl obtinendum. Et pro parte affirmativa mill tlpllciter argumentantur. Primo quidem Iri

tinctione facta. Est enim communis sensus hominum, talem doctrinam esse necessaiinin: ut v. g Judæi infideles censent, se Imbere doctrinam revelatam, expectantes Messiam. Sarraceni etiam arbitrantur, Mnhumetem fuisse prophetam Dei, qui legem salutarem attulit hominibus. Item jiroretici putant se habere doctrinam revelatam: quin etiam et Gentiles idem arbitrantur. Quorum fundamentum est; Id credendum esse, quod ex genitoribus acceperunt: et ideo Gentiles appellati sunt. Refert enim Augustinus, 8. de Civitate, Cupite 5-, ex Varrone, apud Gentiles fuis•e triplicem Theologiam; Quandam naturalem, quam homines propriis viribus lidlnvenerunt: alteram fabularem, quam pnetæ confinxerunt: tertiam civilem, quæ rrnt sacerdotum, per quam civitates ad Cultum Dei ordinabantur. Et hanc censelumt hominibus a Deo per revelationem [tmlitam. Et denique Christiani hoc maxihli' affirmant necessarium esse. Hinc ergo [redacted]igumentum moraliter evidens desumitur. Impossibile est, id in quo universæ natio[redacted]rn conveniunt, esse falsum: sed universæ bntiones consentiunt in hoc, quod hominibus doctrina revelata sit neccessaria, ergo lix' est verum Mihi tamen hoc argumenlliiu persuasorium magis, quam demonswntorium videtur. Nam ex philosophis, qui |l> hominibus sapientes judicabantur, quiIhiii negaverunt esse Deum, ut Pytago[redacted]* et Protagoras: quidam negaverunt bievidentiam Dei, ut Epicureus et sejlinees: et quod magis mirandum est, Bllxtoteles divinam providentiam negasse limis est. Nihil enim de providentia Dei k*i" ruit: imo mundum ex necessitate naHn«, non ex libera voluntate ab ipso Deo [redacted]inniiasse putabat, id quod infra, quæsluiii· 19., articulo 10., errorem contra lubii'ii naturale fuisse ostendemus; et in [redacted]mitione 46., articulo 1. Constat etiam, Iiiiiiii dubius fuerit Aristoteles de immor[redacted]linte animæ. Item, 12. Metaph. capite 8. [redacted]*t<iuam demonstrasset quædam, quæ de Mu Deo demonstrari possunt, sic ait:Tra-Ilu Hunt autem a majoribus nostris et adiiuliim antiquis nonnulla etiam præter bu sed cætera omnia fabulose ad per[redacted]iHlonem multitudinis, aut ad legum, aut Ill ejus, quod conferat opportunitatem Ilhiiii sunt. Ecce igitur quomodo prædic[redacted]m nrgumentum, ab autoritate et omnium [redacted]niiK'iisu desumptum, labefactari potest. [redacted]Alterum argumentum adducitur ex Divo: fliniiui, 1. contra Gent., capite 3, videlicet Bllln homines naturaliter desideramus Bli>- quidditatem cujuscunque rei, quæ noinodolibet in nostram notitiam venit, [redacted]go naturaliter desideramus scire quiddiJG'in priinæ Causas. Rursus: Sed per phyIrnn disciplinas non possumus cognoscere Deum quidditative, ut patet ex Aristotel. 2. Metaph. capite 1. ubi ait, ita se habere nostrum intellectum ad manifestissima naturæ, sicut oculum noctuæ ad lucem solis. Et Plato in Parmenide cum multa de primo ente dixisset, conclusit: Hominem non posse cognoscere quid est, sed quid non est; ergo efficitur necessarium esse scientiam revelatam. Sed hæc ratio et aliæ similes, quæ desumuntur ex doctrina Divi Thomæ, ubi supra, ad hoc conferunt (ut Divus Thomas in fine prædicti capitis inquit) ut ostendatur, non esse abjiciendum quasi falsum id, quod de Deo dicitur, quanvis ratione investigari non possit: imo etiam ostenditur quomodo doctrina revelata non destruat, sed perficiat potius naturam, dum imnerfecta sed naturalia desideria, quæ potius dicuntur velleitates, perficiat atque compleat Nunquam enim concedam seclusa revelatione, esse homini vel angelo naturale desiderium simpliciter etabsolutumcognoscendi Deum quidditative: imo si angelus crearetur in puris naturalibus, nulla via tenderet ad hujusmodi cognitionem Dei, aut eam desideraret, quam sibi impossibilem esse evidenter indicaret. Nos igitur concludamus in confirmationem primæ conclusionis fundamentalis asserentes, quod Sapient. 13. dicitur: Vani sunt omnes homines, quibus non subest scientia Dei. Non igitur alia via potest haberi certa prædicta conclusio, quam ex fide catholica. Cæterum, quod hæc revelata doctrina multis rationibus fiat evidenter credibilis: non est præsentis loci ostendere. Sed id fecimus in 2. 2. quæstione 1. articulo 5.

Secunda conclusio. Si nomine doctrinæ revelatæ intelligamus prophetiam, necessaria est in Ecclesia, non quidem singulis hominibus necesse est fieri revelationem propheticam, sed eis quos elegit Deus, ut per illorum ministerium fideles de futuris instrueret. Hæc conclusio intelligenda est secundum legem ordinatam a Deo, qui pro diversitate temporum mentes quorundam hominum prophetice illuminavit, ut ex parte Dei reliquos instruerent et consolarentur, juxta illud Amos, 3. capite: Quia non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas. Unde primus Propheta fuit Adam, cum dixit Genes. 2. capite: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea: propter hanc relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ. Cujus prophetiæ mysterium explicat Apostolus ad Ephes. 5.: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Cæterum quantum utilitatis attulerit prophetica doctrina ad Evangelicæ doctrinæ confirmationem, satis docet Apostolus, ad Romanos I. dum inquit: Segregatus

in Evangelium, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo. Vide de hac re Chrysostom, super Isaiæ, capite 6., Homil. 2., ubi inquit; Prophetica oracula non in hoc promulgantur, ut homines futura utcumque cognoscant, sed ut inde magnas utilitates reportent. Prima est, ut reddantur homines modestiores metu pœnæ et prophetic» comminationis. Secunda est, ut efficiantur homines alacriores ad obeundam Virtutem ex promissione bonorum. Tertia est, ut ex utraque parte cognoscant potentiam Dei et providentiam erga homines. Quarta, ut existiment futura, quæ prædicuntur, non fortuito eventu, sed Dei firmisimo decreto provenire. Quirita, ut cognoscant homines, se peccatores esse et recurrant ad Christum.

Tertia conclusio. Si nomine doctrinæ revelat» intelligatur scientia, quæ versatur circa intelligentiam et explicationem Sacrarum literarum et eorum, quæ ad fidem pertinent, non est necessaria simpliciter singulis hominibus ad salutem. Hæc patet. Quia multi sunt Christiani simplices, qui simpliciter credentes fidei articulos ex dilectione Dei mandata ejus observant et salvi fiunt.

Quarta conclusio. Est nihilominus hujusmodi doctrina revelata, quæ a nobis scientia Theologica dicitur in Ecclesia Dei ad salutem hominum et conservationem fidelium necessaria. Hæc conclusio intelligitur de necessitate finis simpliciter, supposita divina ordinatione. Pro inteiligentia et confirmatione hujus conclusionis advertendum est, ut antea insinuabamus, quod scientia Theologica dupliciter versatur circa ea, quæ revelata sunt a Deo. Primo, interpretando Sacras literas ex antecedentibus et subsequentibus, ex traditionibus Ecclesiæ, ex peritia linguarum et aliis similibus. Altero modo, ex testimoniis Scripturarum vel ex Veritatibus fidei colligendo conclusiones per bonam Vel probabilem consequentiam ad ædificationem fidelium vel fidei defensionem. Nota secundo, quod quamvis hæc duo officia diligentia et studio Theologus exerceat; tamen quia ipse ex fide procedit et donis Spiritus sancti, interdum etiam speciali Dei gratia gratis data, merito hujusmodi scientia sacra dicitur et revelata. Quod enim in ea nostrum est, minimum est. Nunc ergo in utroque sensu probatur conclusio; et prius in priore sensu ex illo ad Ephesos, 4.: Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios Vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores h<l consummationem sanctorum, In onus ministerii, In ludificationem corporis Christi Ecce finem horum officiorum, scilicet, indlflciitloncm fidelium. Item, 1. Corinthiorum, 12., referens Paulus dona, quibus Christus Ecclesiam suam exornavit, inquit: Alii per Spiritum datur sermo sapienti», alii sermo scientiæ, alii interpretatio sermonum. Quid est, rogo, sermo sapienti», et scienti», nisi spiritus docenti et declarandi omnia, quæ sunt necessaria ad salutem? Et cap. 14. loquitur eleganter de interpretatione revelationum, quam vocat prophetiam: cujus usus est, ut exponit Divus Thomas, exponere verbum exhortationis ad plebem, exponendo Sacras scripturas. Et idem Apostolus eosdem quos vocat prophetas, appellat interpretes; et prophetare vocat interpretari. Et Divus Petrus in secunda epistol., capite 1. sic inquit: Hoc scientes, quod omnis prophetia scripturæ propria interpretatione non fit. Hoc est, non est humani ingenii, nec privat» autoritatis, sed ex divino lumine proficiscitur. Et capite 3. ait: In epistolis Pauli sunt quædam difficilia intellectu, quæ homines indocti et instabiles depravant in suam perditionem; ergo necessaria est doctrina revelata, quæ dubia exponat et difficilia interpretetur. Præterea idem efficaciter comprobatur. Nam Deus nunquam deficit in necessariis, multo minus quam natura: sed non solum est necessaria traditio Scripturarum, verum etiam intellectus earum; ergo Deus Ecclesiam non dereliquit sine doctoribus sufficientibus ad explicandas Sacras Scripturas. Præterea, si sancta Scriptura sit obscura et ambigua, habeatque diversas et contrarias expositiones; ad quem recurrendum est pro vero intellectu Scripturæ? v. g. de his quatuor verbis, Hoc est corpus meum, magnopere controvertitur in Ecclesia Christi. Ecolampadius enim dicit, legitimam eorum interpretationem esse, hoc est signum corporie mei. Calvinus declarat, hoc in virtute esi corpus meum. Ecclesia dicit, hoc veraciter est corpus meum In re ergo tanti momenti ad quem recurrendum est? Certe non ad alios quam ad doctores Ecclesiæ Quemadmodum Antiocheni in re admodum dificill non ad alios confugerunt, quam ad Apostolos, et seniores, qui erant Hierosolymis.

Sed hic advertenda sunt duo. Alterum est, quod hæc doctrina non est necessario omnibus Christianis, verum necesse est, quod sit in republica Christiana. Quemad modum non est necesse, quod omnes Christiani sint episcopi, at necesse est, quod in Ecclesia sint episcopi. Alterum est. quod hæc doctrina non est necessaria ad novas revelationes, neque ad novam fidem depromendam, sed ad educendas veras expositlones sncræScripturæ jam nobis traditae Unde doctores hujus disciplinæ non habent novas revelationes; habent tamen adjutorium divinum speciale et asiRtentiam Spiritus sancti, ut in expositione sacri-

Scripturæ convenienter procedant, prout expedit ad utilitatem Ecclesiæ. <5 Deinde probatur conclusio, in altero sensu, videlicet, quatenus sacra Theologia ex divinis revelationibus et articulis fidei, quæ sunt veluti prima principia, colligit conclusiones convenientes ad ædificationem fidelium et defensionem Ecclesiæ ab impugnatione luereticorum. De qua scientia loquitur Apostolus 1. ad Corinth. 12. cum inquit: Λlii datur sermo scientiæ in eodem spiritu. (,Hiem locum enarrans Augustinus lib. 14. ile Trinita. capit. 1. ait: Hæc scientia est, ıpııı fides saluberrima gignitur, nutritur, roboratur et defenditur. Qua quidem scien-Hu non pollent fideles plurimi, quamvis fide polleant. Aliud enim est scire tantummodo, quid credere debeat homo propter iiillpiscendam beatitudinem; et aliud est wire,quomodo hoc ipsum piis opituletur,et Contra impios defendatur. Hæc ille. Hujus •Hum scientiæ meminit Apostolus ad Tilum, I. cum inquit: Oportet Episcopum Mine crimine esse, etc. amplectentem eum, MUl secundum doctrinam est, fidelem serlonem, ut potens sit exhortari in doctrina min et eos, qui contradicunt, arguere; im; est, argumentis convincere et contrail entium errores refellere. Huc etiam ei linet, quod Apostolus Petrus in prima mionica, cap. δ. admonet fideles, ut sint ni uti semper ad satisfactionem omni posent! Vos rationem de ea, quæ in vobis est, |>e. Et quanvis hoc officium quodam modo •ni dngulos fideles pertineat; tamen speInllter ad Ecclesiæ doctores spectat, qui Inerue Theologiæ continuam dant operam. ri «turea hujus sacræ Theologiæ exempla •(him in Sacrarum literarum autoribusin-Vnnlmus, qui sæpe ex quibusdam revelatis hi gumentantur et ratiocinantur ad permuniendum hominibus veritatem. Sed est (Illiurentia maxima inter illos canonicos •orlptores et alios Ecclesiæ doctores. Quoniam illi eodem Spiritu Dei infallibili-|ni argumentantur: reliqui Vero doctores In nuis argumentationibus non habent in-Inlhblllter Spiritus sancti assistentiam. Vih nutamen canonici scriptores exempla IkiMh reliquerunt firmissima, quæ in nospln Theologicis discursibus imitaremur. Inui Vero et ipse Christus Dominus doctotuni omnium supremus Doctor sæpe ad higlalleritos et pharisæos convincendos [redacted]tgiiinentntus est. Ut exempli causa, Joan-llin. 10: Nonne scriptum est in lege vestra; Irgo dixi, dii estis? Si illos dixit deos, ad mi quoH sermo Dei factus est et non potest •ulvl Scrlpturn, quem Pater sanctificavit et fIllnll In mundum; vos dicitis, quia blaslilii nuis, quia dixi, filius Dei sum? Si non Im i·· ηͥıı·ııı Puliis mei, milite credere mihi. KI nutem fuclo. si milii non vultis credere, uperlbiiH credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre. Præterea Lucæ, 11. inquit: Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris; quanto magis Pater vester cælestis dabit spiritum bonum petentibus se? Et in eodem capite adversus blasphemantes, quod in Beelzebub principe dæmoniorum ejiceret dæmonia, mirabiliter argumentatur. Ipsi etiam Apostoli magistrum imitati sæpissime Theologica argumenta faciebant, inter quos Apostolus doctor gentium excelluisse videtur. In cujus epistolis tot sunt frequentissima exempla, ut nullum præ aliis referre libeat. Jam veto reliqui doctores hæc exempla imitati plurima nobis scripta Theologicis argumentis referta reliquerunt. Huic etiam doctrinæ consonat quod in Concilio Lateranensi sub Innocen. III., cap. 11. instituuntur in omnibus Ecclesiis cathedralibus lectores Scripturæ sacræ, et præsertim eorum, quæ pertinent ad reformationem morum. Id quod in Concilio Tridentino, sessione 22. de Reformatione, cap 2. confirmatum est. Plurimi etiam summi Pontifices studiorum universitates, in quibus sacræ Theologiæ divina scientia doceretur, constituerunt et divitiis, honoribusque, ac privilegiis exornaverunt. Quantum vero utilitatis scholastica Theologia Ecclesiæ Dei attulerit; unius Divi Thomæ doctrina manifestat. Etenim in omnibus Conciliis celebratis post Divum Thomam omnia fere dogmata ab illis decreta desumpta sunt ex doctrina sancti doctoris. Id quod patet in concilio Vienensi sub Clemente V, in Florentino sub Eugenio IV, in Lateranensi sub Leone X, et Tridentino sub Paulo 111 et Julio IV et Pio IV. Quamobrem non sine causa hæretici scholasticam Theologiam odio summo prosequuntur: quoniam Theologorum solertia ipsorum argumenta pestifera dissolvuntur.

AD argumenta in oppositum. <1 Ad primum argumentum quidam ex modernis Theologis, ut respondeant, disputant in præsenti non satis opportune quæstionem illam celebrem: An videre Deum sicuti est, sit naturalis finis hominis. Quæ tamen quæstio locum proprium sibi vendicat in 1.2., quæstione δ., articulo 8. Nos autem de hac difficultate aliqua ex parte dicemus infra in quæstione 12. articulo. 1, ubi etiam ab aliis opportune disputatur. Interim tamen, ut argumento satisfaciamus, supponimus, hominem in statu naturæ lapsæ per nullius finis assequutionem posse beatum fieri, nisi prius gratia Salvatoris salutem obtineat. Cæterum si in puris naturalibus crearetur homo; opus erat ei aliquo dono Creatoris, ut naturalem beatitudInem propriis actionibus acquireret. Quod quidem dotium multo abundantius

supplevit Deus creans hominem cum gratia naturam sanante et illum ad supernaturalem finem ordinante. Post peccatum vero nullum remedium superest, nisi gratia Dei per Jesum Christum.

Ad secundum argumentum respondetur, ex testimonio Apostoli non colligi, naturalem congnitionem sufficientem esse ad colendum Deum sicut oportebat ad finem beatitudinis. Sed solum colligitur, quod naturalis cognitio sufficiens causa est ad condemnationem eorum, qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, sed conversi sunt ad idololatriam. Ad confirmationem primam respondetur, non sufficere ad justificationem, quantum est ex parte intellectus, ut credat homo Deum esse ut autorem naturas et remuneratorem esse remuneratione naturali: sed requiritur, ut credatur Deus ut autor gratiae justifficantis impium et remunerator promittens supernaturalem beatitudinem; juxta illud Apostoli ad Roman. 4 : Ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei. De hac autem difficultate; Itrum ad justificationem requiratur fides supernaturalis etiam ex parte objecti crediti: latius disputavi in 2. 2 , quaestione 2. articulo8., dubio 2., ubi ostendimus, non satis esse ut aliquis habeat fidem implicitam Christi, sine qua nemo justificatur, quod credat aliquod naturale principium. Quoniam profecto in illo non potest implicite quod supernaturale est, contineri. Ad secundam confirmationem respondetur, quod cum primum homo pervenit ad usum rationis ex Viribus quidem naturæ peccare poterit, si non convertatur ad bonum. At vero ex viribus naturæ non poterit sufficienter disponi, ut convertatur in Deum et justificetur a peccato; nisi præventus fuerit auxilio divinæ misericordiae. Et sic verificabitur, quod facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam Cæterum ad quid teneatur homo, dum venit ad usum rationis, disputari solet in I.2., quaestione 89., articulo 6. Ego tamen non importunam occasionem nactus eam disputavi late in 2. 2., quaest. 10., artic. 1., dubio. 2.

Ad tertium argumentum conceditur intentum illius, sicut in prima conclusione explicavimus.

Ad quartum argumentum respondetur, quod probat tertiam conclusionem.

Ad quintum argumentum ubi objicitur contra scholasticæ Theologi® necessitatem, imo intenditur, quod illa sit superflua et inutilis et pernitiosa; respondendum est diligenter contra quosdam etiam nostri temporis humanarum potius quum divinarum scripturarum studiosos, qui propter Hcludiistlcrc/l licologlivdlfflctdtutem et illorum socordiam aut naturalem hebetudinem, adversus scholasticos Theologos continue oblatrare non desistunt. Hi sane similes mihi videntur leporinis canibus pigris, qui cum leporem insectari cursus Velocitate non possunt, contra reliquos velociter insectantes ac praecurrentes, vehementer latrant. Ego quidem non sum de illorum numero, qui linguarum peritiam, historiarumque diligentem lectionem vilipendunt; quin potius memor Apostolicae doctrinae: Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam communicantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei; semper veneratus sum hujusmodi viros, qui linguarum peritiam profitentur, ac praesertim illos, qui sacrarum Scripturarum phrasibus elucidandis student. Verum aliquorum supercilium et perniciosam ignorantiam ferre non possum. Putant enim, nos inutilibus quaestionibus occupatos, oleum et operam perdere. Contra quos statuatur certa conclusio.

Scholastica Theologia prout in Ecclesia Dei a tempore Magistri Sententiarum usque in praesentem diem addiscitur et tenetur, necessaria est ea necessitate, quam in quarta conclusione explicavimus. Probatur hæc conclusio eisdem argumentis, quibus et quarta confirmata est Deinde probatur. Quoniam scholastica Theologi· non differt a Theologia sanctorum Patrum.; quantum ad substantiam, sed solum differt quantum ad modum compendiosum et ad disciplinae artem magis redactum, ut jam Theologus quasi in numerato habere possil omnia rerum capita et argumenta, quibus Catholica doctrina et explicari et ab hæreticis defendi possit. Cujus rei argumentum magnum est, quod fecimus supra in meditatione secundi documenti super prologum D. Thomæ. Supposita itaque novissimorum temporum hæresum varietate, hæreticorumque Vulpina vafritie, necesse est, ut in Ecclesia Christi præsto sint doctores. qui subtiliter et erudite ac breviter respondeant hæreticorum argutiis, eosque fortiter revincant. Hoc enim ad Christi providentiam pertinet, ut tales in Ecclesia sua doctores faciat, quales pro temporum diversitate necessarios esse cognoscit. Cæterum in hac scholastica Theologia multa quæ ad ornatum et perfectionem potius, quam ad utilitatem pertinent continentur. Et nihilominus interdum utilitate non carent. Docet enim August., libro 2. De doctrinn Christiana, cap. 4. quod assumere humanas disciplinas ad doctrinæ Christianæ ornamentum, nihil aliud est, quam filios Israel imitari, qui Pharaonem fugientes vasa aurea et omnem supellectilem Ægyptiorum secutu abstulerunt, ut postea ad ornamentum Tabernaculi pretiosa quaeque impenderent. Itu et D. Hlcronym. In epistolu ad

Magnum oratorem; et ad Damasum Papam, !><· filio prodigo, inquit: Assumere philosophiam humanam et omnes humanas disciplinas ad ornamentum doctrinæ Christiain»·, est pulcherrimam mulierem in fidelem mptivam inducere ad populum Dei. Juxta Illud Deuteronom. 21., ubi precipiebatur, iliod si quis bello caperet mulierem, quæ libi placeret, induceret eam in domum mintn et cæsariem raderet et circuncideret Ungues, deponeretque vestem, in qua caput est. Sic ergo decet Theologum humanas ilneiplinas addiscere, ut illarum quæque Superflua circuncidat, easque sanctæ docliluæ deservire faciat. Quid enim nocuit panieli, quodChaldæorum literasdidicerit? lJulii Moysi, quod eruditus in omni sapientia Er.gyptiorum fuerit? De qua re Vide egreUluin tractatum Ruperti abbatis, De operiuiih Spiritus sancti, lib. 7. sive quod idem ■it, De scientia, libro unico, præsertim a t ap. 10. usque in finem. Ubi liberalium ■ilum utilitatem ad sacrarum literarum [tin lationem eleganter et erudite nimis ntendit.

[Ad testimonia Vero Sanctorum in ultimo bgmnento citata respondetur. Ad D. Crynmo. quodloquiturdecontinentia tanquam III pt incipio et fonte: sed necesse est, quod ■n quæ in Evangelio continentur, a doctomiiH explicentur et defendantur. Et simiIltrr dicendum est ad Augustinum. Sed ■t B. Basilium respondetur, quod ille invehitur contra quosdam imprudentes, qui in 1'i i lesiis ad populum tales quæstiones dis■ilnbant. De quo vitio etiam quidam nostri ■fnporis prædicatores merito sunt repre■iHidendi, qui quæstiones scholasticas et ■nbliles, de quibus fortassis ipsi in scholis imi auderent loqui, coram populo dispuluiit et definiunt. Ceterumin Ecclesia ChrisII valde utiles esse hujusmodi scholasticas Hlputationes quantumlibet subtiles, dumBih lo cum debita modestia fiat, disputare, ■unctorum exempla confirmant. Nam talia MuputaVit Doctor sanctus, qui interdum bin nimio Christi amore in extasim rapie■ilur; talia disputavit et· qui dicitur Seraliliii us doctor D. BonaVentura. At inter ■unctos Patres non pauca hujus rei exemiiln invenimus, quotiescunque hæreticorum ■*i versa et subtilia dogmata eos compulit ■|r quidem, sed subtiliter disputare. Lege ■Ixmcro D. Hilarium, lib. 2. De Trini, ubi ||ni< i alia sic ait: Compellimur hæreticorum bl blasphemantium Vitiis illicita agere, ar||i|n scandere, ineffabilia eloqui, inconces*n praesumere et sermonis nostri humilitam-m ud ea, quæ inenarrabilia sunt extenBph· et in vitium vitio coarctamur alieno. |ĩıı·ı Ille. Non tamen arbitreris, quod vitiok qiilcquam agendum putaverit Hilarius, ■ni loquitur ad eum modum, quo vulgo Iliullur: Vim vi repellere licet. Cum tumen defensio non proprie vis nuncupanda sit. Jam vero prudens lector veniam dabit, quod in hac prima dubitatione scholasticam disputandi methodum non omnino servaverim. Neque mirum, quoniam hæc prima quæstio Divi Thomæ, et præsertim primus hic articulus adhuc cum prologi ratione affinitatem habet.

DUBITATUR secundo: An secunda conclusio Divi Thomæ sit vera et ratio ejus bona.

Arguitur primo pro parte negativa. Cum primum homo pervenit ad usum rationis sufficienter naturali lumine cognoscit ea, quæ tenetur scire, ut se convertat ad bonum; ergo non est necessaria doctrina revelata, ut homo tendat in finem sibi naturalem. Antecedens patet. Quia alias non peccaret homo in primo instanti usus rationis, etiam si non se converteret ad bonum secundum rationem prosequendum: quod est contra Divum Thomam, in 1.2. quæstio. 89., articulo 6.

Arguitur secundo: Revelatio supernaturalis non potest proportionari, nisi cum objecto supernatural!; ergo veritas, quæ ex natura sua ordinis naturalis est, non potest cognosci sub ratione supernaturalis revelationis.

Arguitur tertio: Fidelis idiota non est melioris conditionis, quam fidelis philosophus: sed fidelis philosophus non assentit illis veritatibus naturalibus ex divina revelatione, sed ex naturali medio; ergo fidelis idiota non assentit ex divina revelatione. Patet consequentia, quia alias iste esset melioris conditionis.

Arguitur quarto: Si aliqua veritas naturalis per divinam revelationem cognosci deberet, maxime hæc, Deus est; sed videtur implicare, quod hæc Veritas ex divina revelatione cognoscatur; ergo. Probatur minor: nam si quis assentit huic veritati Deus est, quia ipse Deus revelat, jam præsupponit, quod Deus est: siquidem præsupponit, quod Deus est revelator, ac per consequens ante divinam revelationem cognoscit homo, quod Deus est.

. Denique arguitur contra rationem conclusionis, quæ præsupponit, quod tota hominis salus pendet a cognitione naturalis veritatis. Hoc falsum videtur: quia possibile est, naturalem Veritatem per naturalem rationem investigari, ac per consequens sufficeret naturalis cognitio: siquidem tota hominis salus inde pendet.

Ad hoc dubium Cajetanus in hoc loco docet, hanc secundam conclusionem intelligendam esse de necessitate non simpliciter, sed de bene esse. Nihilominus contrarium videtur sentire D. Thom, in 2. 2. ouæst. 2., artic. 4. ad 1., ubi expresse docet, quod naturalis cognitio non sufficit

humano generi ad cognitionem divinorum, etiam eorum, quæ possunt ratione naturali demonstrari; et in 3. Sent., dist. 23., art. 3. quæst. 1. ad 1., dicit, quod ad naturalem cognitionem Dei non potuit sufficienter provideri per naturam hominis; ergo non solum ad bene esse, sed simpliciter asserenda est necessaria revelata doctrina ad hujusmodi veritates cognoscendas. Quamobrem Cajet, in 2. 2. supra, sententiam, quam hic tenuerat, moderatur. Aut enim inquit, loquimur de humano genere secundum singulos homines vel secundum ipsius humani generis communitatem. Si priore modo loquamur; multis necessaria est simpliciter doctrina revelata. Quia multi sunt, qui propter naturalem ineptiam vel alias rationabiles occupationes, nequeunt propriis Viribus hujusmodi Veritates investigare. Si autem loquamur de ipsa communitate humani generis; dicit non esse necessariam omnibus talem revelationem, quia quidam propriis Viribus possunt eas veritates cognoscere. Verumtamen neque ista moderatio videtur nobis convenire cum doctrina D. Tho. Nam jam tunc verificaretur, quod naturalis ratio sufficit ad cognitionem illarum veritatum. Nam quod in aliquibus deficiat ista cognitio ex accidentali causa provenit: et tamen D. Tho. hujusmodi defectum ad humanam naturam refert. Deinde quia et ipsi philosophi talem cognitionem, non nisi per longum tempus et cum admixtione errorum acquisiverunt, ut patet legenti philosophorum dogmata.

DICENDUM ergo nobis videtur, et sit certa conclusio, quod necessaria est doctrina revelata, ut homines etiam in veritatibus naturalibus instruantur quantum oportet, ut de supernaturalibus doceantur. Gratia enim præsupponit naturam. Et probatur primo. Quia quamvis aliquibus possit contingere aliqualis Dei cognitio post longum tempus, tamen hoc non contingit de facto, nisi cum aliqua admixtione errorum. Unde necesseest, quod doctrina revelata perficiat naturam· Probatur secundo. Quia vulnus ignorantiae, quod cum peccato originali traximus, non solum est in ratione practica, sed etiam in speculativa, eo quod in statu naturae integrae speculativus intellectus infallibilem ordinem ad verum habebat, nec retardari poterat a corporis corruptibilitate. Unde D. Tho. infra, quæst. 101., art. I., ad 3., pueris in statu innocentiæ sufficientem scientiam tribuit, quæ illos in operibus bonis dirigeret. At vero post peccatum mansit homo cum corpore corruptibili, quod uggruvut anltnum, ne possit inliillil'illli'i ili Veium tendere. Et Ipsemet Intellectus, cui naturale est per conversionem nd phuntunnnitu intelllgere, Vulnus Ignorunthe accepit, Itu ut facile declinet a vero; ergo etc. Et denique distinctu cognitio et certa et sine admixtione erroris et brevi tempore acquisita circa veritates naturales de ipso Deo quæ quidem sunt necessariæ homini, non potest haberi in statu naturæ lapsæ Viribus humanis: ergo necessaria est doctrina revelata ad instruendos homines circa hujusmodi veritates. Per quam doctrinam, ut inquit Chrysost., hom. 4. ad populum, plus uno die cognoscunt Christiani, etiam agricola·, quam per totum vitæ suæ tempus adepti fuerint philosophi: statim enim per doctrinam sacram eruditi rustici credunt unum esse Deum et providentiam ejus et supei omnia colendum esse atque adorandum Ceterum philosophi etiam gravissimi post multum tempus aliquas veritates cum admixtione errorum assequuti sunt. Nam Plato in Ægyptum et Italiam peregrinatur est, ut philosophiam disceret. Aristotelea Vero annos viginti apud Platonem laboravit. Et isti in gravissimos errores inciderunt. Dixit enim Plato materiam Deo esse coæternam et ab eo non creari, posuitque animarum ad corpora reditum. Item dixit omnem animam brutorum esse immortalem et omnes ejusdem speciei esse el Deum esse animam mundi. Aristoteles etiam dixit necessario mundum ab æterno fuisse. Nec meminit humanæ fœlicitatin æternæ Et 7 Politicor. asseruit homines, qui nascuntur orbati aliquo membro vel aliqua ratione monstruosos, interficiendos esse. Docuit etiam ibidem abortum esse procurandum saltem ante foetus animationem. Deinde Cicero Dei providentiam negavit et ut faceret homines liberos, fecit sacrilegos. Item cum Aristotele censuit, indignationem de prosperitate inferiorum esse virtutem, quod est absurdum secundum rectam rationem. Et libro 3. Officiorum docuit, justum esse lædere nocentem, quod est contra legem naturæ. Preterea Galenus vir ingenio clarissimus docuit, animam esse mortalem et esse relationem, id est, harmoniam et concentum humorum. Augustinusdenique, excellentissimo a natura ingenio præditus, in plurimis Manichæorum erroribus per novem annos detinebatur.Ergo sitam magnoetexcellenti ingenio Viri erraverunt circa naturalia; omnibus necessaria est doctrina revelata, ne errare contingat in iis rebus, in quibus ignorantia vel error etiam doctrinæ catholicæ adversatur.

AD argumenta ergo in ippositum. 'I Ad primum respondetui, ita Verum esse, quod cum primum homo pervenit ad usu rationis sufficientissime naturali lumine IlluHtrutur, dictante synderesl, ut se convertat ad bonum secundum rationem prosequendum. At Vero poutou non poterit

Hl'xque aliquo errore circa naturalia Vitam Hgere, nisi revelata doctrina fuerit illuminatus.

Ad secundum argumentum respondetur quod doctrina revelata non proportionatur mm veritatibus naturalibus quantum ad line, ut per se ipsam illas demonstret, simi demonstrabiles sunt. Sed proportio fent in hoc, quod per doctrinam revelatam urtificatur homo per lumen superioris Ordinis de illis Veritatibus, quæ ex natura miti demonstrabiles sunt.

Ad tertium argumentum respondetur, quod non est melioris conditionis fidelis Idiota, cæteris paribus, quam fidelis philo«ophus. Et ad probationem respondetur, iiqod non est minus certus philosophus filiolis, quod Deus est, quam fidelis idiota. I'i ratio est: Quia fides in philosopho non destruit demonstrationem conclusionis, it'd insuper quantum ad certitudinem continuat illam certitudine supernaturali: quamvis quantum ad obscuritatem fidei Doti possit philosophus assentire conclusioni scitæ. Sed de hac re plura diximus, U quæst· 1., art· 5.

[Ad quartum argumentum, nego minorem. Aii probationem respondetur, quod simul <>l semel divina revelatio certificat, Deum »nse et Deum revelare in actu exercito. Quemadmodum simul et semel Videmus lumen et colores.

Ad ultimum argumentum respondetur, quod aliud est dicere, quod tota hominis mihis pendet a cognitione quarumdam nafinalium veritatum: et aliud est dicere, quod illarum cognitio sufficit ad salutem. lloc secundum non dixit Divus Thomas. Illud autem prius verum est. Sed adverte, quod hujusmodi dependentia potius est lunquam a causa materiali et capacitate iiuturæ, quæ præsupponitur ad gratiam, •h ut præsupponitur intellectus et liberum lorbitrium, ita etiam fides præsupponit, (jiiod non sit error in intellectu circa quasiluin Veritates naturales Unde Deum esse dicitur esse præambulum ad fidem potius quum per se ad fidem pertinere.

DUBITARI tertio poterat circa tertiam conclusionem, quam notavimus in •olutione ad 2.: Utrum Theologia etMetafihysica differant specie, an potius genef<n* Et ratio dubitandi erat: Quia utraque •ut In prædicamento qualitatis et in specie habitus Sed hujus dubitationis solutio in •rtlculo sequenti facile patebit. Interim lumen scito, quod hæc generica differentia •«pendenda est secundum rationem formalem scibilis, quæ respectu Theologiæ linque adeo est elevata, ut superet abstiactione sua omnem rationem formalem unluralis scibilis.

Et denique adverte circa solutionem ad 2., quod Divus Thomas ita respondet quasi expresse negaret consequentiam argumenti, et assignat rationem: Quia de eodem scibili materiali possunt esse plures scientiæ sub diversis rationibus. Ex quo sequitur, quod frustra Cajetanus cum Scoto contendit, qui hanc solutionem reprehendit objiciens, quod per eam non salvatur necessitas Theologiæ. Nos tamen respondemus, quod ad bonam solutionem non pertinet, ut probet conclusionem, sed quod defendat ab objectione contraria. Id quod abunde satis præstat solutio D. Thomæ.

ARTICULUS II.

•J Utrum sacra doctrina sit scientia. (1)

/Ïů Tλχ CAj-nxV V SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis: sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: non enim omnium est fides, ut dicitur. 2. Thessalon. 3. Non igitur sacra doctrina est scientia.

<! 2 Præterea, Scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac et Jacob, en similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

SED contra est, quod Augustinus dicit. 14. de Trinit. (2): Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinent nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, et hujusmodi. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam: et Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia pro- 2

(1) III. Sent., diet. 53. q. 1. art. 2. q. 4. et I. Seni, pro] art. 3. q 2. Et De Veri. q. 14. ar. 9. 3. Et Boet. De Trinlt. q. 2 art. 2.
(2) Llb. 14 c. 1. u medio, tomo 3.

cedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde sicut Musicus credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

AD primum ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiæ Vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ: et talia sunt principia sacræ doctrinæ: ut dictum est (1).

AD secundum dicendum, quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus: tum etiam ad declarandum autoritatem virorum, per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur Sacra Scriptura seu doctrina.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa. Quam probat expresso testimonio Aug. lib. 14. de Trin. c. 1.

Secunda conclusio prioris explicatica. Sacra doctrina est scientia. Ratio est. Quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei, et Beatorum.

COMMENTARIUM.

DUBIUM potisimum est circa primam conclusionem: An sacra doctrina sit Vere et proprie scientia.

Arguitur primo pro parte negativa argumento primo Divi Thomæ: Omnis scientia proprie dicta debet procedere ex per se notis principiis: sed Theologia non procedit ex principiis per se notis, ergo non est scientia. Quod si respondeas cum Divo Thoma, sufficere ad propietatem scientiæ, quod ejus principia sint nota lumine superioris scientiæ; replicatur contra. Quia si quis modo acciperet principia Perspectivæ, quæ alias sunt conclusiones Geometriæ et assentiret eis dumtaxat propter autoritatem magistri Geometriæ illa tradentis, iste non haberet scientiam proprie PerspectiVæ; ergo nec nos habemus proprie scientiam Theologiae, Probatur antecedens. Quia totus discursus discipuli fundulur in humana fide magistri. Et confirmatur SI principia Theologia· nostro· non sunt nobis evidentia, sequitur nostram Theologiam esse tantum scientiam conse· quentiarum, non conclusionum, ec proinde a logica non differre. Probatur sequela Quia in hac consequentia: Omnis honm est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis, major evidens est physico, minor immediate pertinet ad li dem; ergo Theologi officium solum eri judicare bonam esse consequentiam.

Arguitur secundo: Hæreticus, qui erra in uno articulo fidei, potest ex aliis articu lis syllogizare. et tamen hujusmodi syllo gismus in hæretico non generat scientiam ergo neque in catholico. Minor ab omnibti admittitur. Probatur consequentia. Quii illa principia, ex quibus hæreticus proce dit, etiam sunt per se nota in lumim scientiæ beatorum, ergo si hoc sufficit, u nostra Theologia sit scientia, etiam illi erit scientia, aut neutra. Et confirmatui et suppono, quod Theologus catholico incidat in unum errorem tantum. V. g. quo non est purgatorium, vel quod animæ sam torum non vident Deum usque in die judicii. Tunc iste Theologûs non amitt statim habitum Theologiæ acquisitum; erj si in illo non est scientia habitus ille, m que antea erat scientia in eodem ci tholico.

Arguitur tertio: Si conclusio quæ dic tur Theologica ex principiis fidei deducen da est, aut hoc fieri debet per evidenter consequentiam, vel per probabilem. 5 per evidentem, tunc conclusio est etia de fide, ut V. g. Christus est risibilis. ! autem per inevidentem; tunc conclusio er probabilis opinio ut plurimum, ergo Thei logia non est proprie scientia.

Arguitur quarto: Scientia proprie debe esse de necessariis conclusionibus, et oi necessariis principiis: sed nostræ Thei logiæ plurima principia sunt contingei tia, ut V. g. quod Verbum caro factum en quod passum est in carne, quod Antichrl tus nasdetur et alia similia: quibus tanu immediate per fidem assentimus; ergo coi, clusiones, quæ ex talibus principiis coli, guntur, non sunt necessariæ, ac per con sequens de illis non est proprie scientia.

PRO solutione hujus difficultatis nota quod quanvis Cajetanus articulo procedenti dixerit, quod nomine sacræ do' trinæ non intellexerit D. Thomas fide determinate, vel determinate Theologiui sed indifferenter acceperit pro doctrh revelata immediate, qualis est fides; V mediate, qualis est Theologia; nihilomim jam in hoc articulo sacra doctrina Veri catur non de fide, sed de doctrina, qu Inclinat ad assensum conclusionum, qu ex principiis fidei deducuntur. Habet enl se fides respectu hujus doctrina.·, sic

(I) lu cor mi

habitus primorum principiorum ad scientius naturales

Nota secundo, Aristotelem in 1. Poster, nummo rigore scientiam definisse, ita ut vix ad illius exemplaris formam possit alii|iin demonstratio in medium proferri, nisi In mathematicis Quemadmodum et Cicero descripsit oratorem summum, qualem nunquam invenies. Sed ille bonus erit orator, qui magna ex parte ad prototypum acét'Hserit· Quamobrem et ipse Aristoteles III·. I. Ethic, cap 5. docuit, stultum esse In omni scientia et materia demonstratio[redacted]rs æquales certitudine et claritate postutjnti·. Hoc enim est ingenii indisciplinati. Kr<l oportet in unaquaque scientia juxta tuibjcctam materiam demostrationes magis Bhlnusve exactas requirere. Major enim n«i certitudo et claritas in mathematicis, Minim in physicis, eo quod physica, quæ •κΐ de ente mobili, ab effectu ostendit sua principia. Mathematicæ Vero quoniam ver[redacted]iintur circa quantitatem, quæ etiam sen[redacted]llms palam est, quamvis abstrahat a mate|In sensibili et motibus subjecta, tamen in Milone totius et partis intellectui manifes**Illima** est, ac propterea principia mathemmilcii, Omne totum est majus sua parte, Rmrcunque sunt æqualia uni tertio sunt [redacted]qualia inter se, et similia, intellectui maHfimtissima sunt: quoniam termini horum [redacted]rim ipiorum noti sunt omnibus. At in Metaphysica propter nimiam abstractio[redacted]eiu objecti a materia intelligibili non sunt bilin ipia omnia per se nota nobis Unde blm lmæ demonstrationes metaphysicæ difllolli· ii nobis comprehenduntur. Jam vero **Iu** moralibus vix poterit juxta aristotelica lfirrepta fieri demonstratio, nisi quis adjeMlII, juxta subjectam materiam demonsItnllonem esse. Et nihilominus hujusmodi B*clplinæ scientiæ dicuntur et sunt.

IL IIS suppositis sit prima conclusio. Si **H I** Theologia secundum se considerent, hoc est secundum propriam speciem **|I** objectum, proprie et exactisime scientia [redacted]I el perfectiori modo quam aristotelica [redacted]**tu** i opta postulant. Probatur. Quia Theo**nuin** secundum se habitus est ad assenMmulum conclusionibus, quæ ex principiis [redacted]pi'i naturalibus et supernatural! lumine [redacted]t ne notis educuntur: Sed hujusmodi haipllim perfectus est secundum propriam fcncii'iii in Theologis, qui prima illa princiHn lumine beatifico vident immediate; ergo [redacted] lili i perfectisima scientia est.

[Secunda conclusio. Si loquamur de [liuologia secundum quod in nobis viato[redacted]in rut, qui principia non evidenter cogBiuu linns, sed nihilominus eis certisime [redacted]hlnn fidei assentlmtiH Immediate; Vere et Btoptli· est scienthi, quamvis sit imperfec|H I'robiitiir primo conclusio luee. Quin hujusmodi habitus theologicus est virtus intellectualis, quoniam semper inclinat ad verum: sed ista virtus non est habitus primorum principiorum, cum Versetur circa conclusiones, neque est prudentia, quia non versatur circa singularia agibilia hic et nunc, neque est ars, quia non versatur circa factibilia, ergo est sapientia vel scientia. Probo consequentiam. Quoniam Aristoteles, 6. Ethic, virtutes intellectuales in prædictum numerum distribuit.

Sed forte respondebit quis, quod Theologia est virtus theologalis, quæ dicitur fides. Sed in oppositum est, quod fides non assentit veritatibus complexis per discursum, sed immediate innititur divinæ revelationi, ut late disseruimus in 2. 2., quæstione 1., articulo 1. Et confirmatur ex prima canoni. Joan, capite 5.: Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se: ergo theologicus habitus merito et proprie scientia nuncupatur. Probatur secundo. Nam cum Aristot. docuit scientiam procedere ex evidentibus, vel intellexit ex evidentibus quoad nos Vel evidentibus secundum se. Si primum, ergo Metaphysics non erit proprie scientia, quæ sæpe procedit ex evidentibus secundum se tantum et non quoad nos, ut v. g. cum demonstratur, quod substantiæ separatæ a materia sunt incorruptibiles: et quod Deus est æternus, quia est immutabilis, et quod omnia movet, quia est primum ens; quæ principia non sunt per se nota nobis, sicut quod Deus sit, Vel quod angelus sit. At Vero si intelligat de principiis per se notis secundum se; tunc sic argumentor. Principia theologica sunt certissima, et evidentissime secundum se, v. g. quod Pater generet Filium, ergo ex hac parte non desinet esse proprie scientia.

Sed dicet aliquis, quod principia aliarum scientiarum, quamvis non sint nobis evidentia immediate, tamen fiunt nobis evidentia a posteriori, ut v. g. ex motu rerum nobis evidenti colligimus, quod Deus est et quod est unus et similia, et quod natura sit principium motus et quietis: hoc autem non contingit in principiis theologicis. Semper enim manet in nobis illorum assensus obscurus. Fateor, ita res habet. Sed hinc ego fortius argumentum faciam. Si evidentia conclusionum, quæ ex talibus principiis deducuntur, non necesse est, quod efficiatur in nobis ex evidentia principiorum secundum se, ergo non est per se necessarium, quod assensus scientificus conclusionis accipiat evidentiam ex principiis: siquidem conceditur, quod principia, ut principia sunt, non habent evidentiam, quoad nos, sed solum habent evidentiam ab extrinseco et ab effectu. Et confirmatur. Si ad rationem propriæ scientiæ sufficit, quod principia in nobis habeant quan-

dam evidentiam, quasi mutuatam ab effectibus; etpropterillamassensusprincipiorum habetur certus et necessarius, ut inde rursus demonstrentur effectus, ergo multo magis debet sufficere, quod principia nostræ Theologiae certudinem habeant ab ipso Deo infallibiliter lumine fidei revelante nobis ea principia verissima esse. Probatur tertio conclusio. Quando Aristoteles dixit, non sciet aliquis nisi praemissarum habuerit scientiam, aut aliquid majus scientia; non exclusit a ratione scientiae nostram Theologiam. Habemus enim Theologi praemissarum, vel scientiam, vel aliquid majus scientia, scilicet fidem divinam, quæ esuperat omnem scientiam humanam, imo et ipsum naturale lumen. Et confirmatur. Quia evidentia eatenus requiritur in principiis, quatenus conducit, ut intellectus convincatur et firmiter adhæreat veritati: sed sola certitudo nostræ fidei fortius adhaerere facit intellectum ad assensum principiorum, quam omnis habitus naturalis, ergo potiorejure nostra Theologia dicetur proprie scientia quam aliæ universae humanae disciplinae. Atque etiam jure optimo a D. Aug. lib. 14. de Trim cap. 1. et lib. 12. de Trin. cap. 14., nostra Theologia appellatur scientia, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur. Dicit autem, quod gignitur fides per hanc scientiam, quia Theologi officium est ratiocinando auferre impedimenta, quibus infideles detinentur, ne recipiant fidem. D. etiam Hieron. in epist. ad Paulinum, tomo 4. inquit: Talem scientam discamus in terris, quæ nobiscum perseveret in cælis. Observandum tamen est quod in conclusione secunda diximus, nostram Theologiam esse scientiam imperfectam, dupliciter posse intelligi. Uno modo comparatione ad alias scientias. Et sic non est dicenda imperfecta, sed potius omnibus humanis scientiis simpliciter multo perfectior: siquidem certitudine incomparabiliter præstat. Erit autem secundum quid imperfectior propter inevidentiam. Altero modo potest dici imperfecta comparatione ad perfectionem, quam intra propriam speciem habere potest. Sicut infans est imperfectus homo: quia nondum potest actiones perfectas propiæ speciei exercere. Et isto modo vere nostra Theologia imperfecta est, quia pro isto statu caret evidentia, quam intra propriam speciem habebit in Patria, quando venerit quod perfectum est. Tunc enim principia, quibus nunc per fidem assentimus, lumine gloria* videbimus. Interim tamen sub umbra Illius, quem desideramus, sedebimus; quantumvis fructus ejus dulcis sit gutturi nostro. Et oppositum fuit error quorundmn, qui Illuminati dicti surit ln Illspnnltl, qui gloriabantur, se mysteriorum fidei evidentium hnbere.

AD argumenta in oppositum respondetur. «J Ad primum optime respondet Divus Thomas, sufficere ad proprietatem scientiæ, quod ejus principia sint per se nota lumine superioris scientiæ. Sed ad replicam respondetur, quod in illo casu homo ille non haberet scientiam, sed fidem humanam respectu principiorum immediate, conclusionum vero mediate, quarum assensus dicetur opinio fundata in fide humana. Et tunc nego consequentiam. Quoniam simile adductum a D. Thoma non sic intelligendum est, ut unus homo habeat Perspectivam solam, et alius Geometriam. Nam isto pacto Perspectiva non esset scientia, juxta doctrinam aristotelicam: Non sciet nisi praemissarum habuerit scientiam, vel aliquid majus scientia. At vero homo ille non habet scientiam praemissarum, sed meram fidem humanam; ergo non potest habere scientiam perspectivae. Intelligendum ergo est simile quantum ad hoc, quod sicut scientia perspectivae accipit sua principia ab alia scientia; et hoc non obstat, quominus sit scientia: ita nostra Theologia accipit sua principia a scientia beata, quæ est scientia Dei et Beatorum. Cæterum magna différencia est. Etenim nostra Theologia potest esse scientia, etiam si non sit simul cum scientia beata; at Perspectiva non potest esse scientia, nisi conjuncta fuerit cum scientia Geometriæ in eodem intellectu. Et ratio hujus differentiae est. Quia principia Theologiae communicantur nobis a scientia bea ta Dei mediante lumine ordinis supernatu* ralis, quod est lumen fidei, quæ firmior esi omni humana scientia, quamvis evidentia scientiæ Beatorum non communicetur nobis. At vero principia perspectivae in eo, qui caret geometria, non communicantur ei nisi per fidem humanam, quæ ratio assentiendi infirma est, ac proinde nequi* conclusionum scientiam habebit. Et per hunc modum intelligatur exemplum, quod affert D. Tho., De Veritate, q· 14. art. 10., ubi comparat nostram Theologiam disci* plinæ alicujus discipuli credentis principia propter autoritatem magistri. Sed profecto differentia est, quod magister noster est ipse Deus, qui aperit aures nostras, ut audiamus eum quasi magistrum et vero simus docibiles Dei, ut dicitur Joan. 0 cap. Et quia hujus magistri autoritas e»t omnino infallibilis, nostra Theologia inde discurrens ad conclusiones proprln scientiæ rationem habet. Ad confirmatio· nem negatur sequela. Quoniam assensu» conclusionis illius, Christus est risibili». ex assensu praemissarum conjunctim efficitur. Atque adeo ex lumine antecedenti) applicato per bonam consequentiam ceu salar lumen acquisitum superioris ordini»

diiam sit naturale. Et illud causât certitudinem in assensu conclusionis Id quod magis constat, quando utraque præmissa est de fide.

Ad secundum argumentum negatur, quod hæreticus possit esse Verus theologus, etiam si antea fuerit catholicus. Et mtio est. Quia jam sola fide humana vel opinione universa principia credit. Et ad confirmationem respondetur, quod aliæ scientiae non amittuntur propter unum errorem circa conclusionem. At vero si error esset circa rationem formalem principiorum; tunc tota scientia corrumperetur: quamvis maneret quasdam habilitas quasi cadaver scientiæ. Et quia hæreticus errat circa rationem formalem principiorum, quæ est divina revelatio aderedendum nu, quæ proponit Ecclesia; idcirco consequenter tota Theologia, quæ illis principiis innititur, statim destruitur sicut et tota fides perit.

Ad tertium argumentum doctissimus Magister Frater Dominicus de Soto, lib. 1. poster, q. 2. ad confirmationem argumenti septimi ait, quod quando per consequentiam evidentem deducitur conclusio rx principio fidei, tunc etiam ipsa conclu*lo similiter est certa secundum fidem. Quamobrem eas solas conclusiones censet nd theologicam scientiam pertinere, quæ bx principiis fidei per consequentias probabiles deducuntur. Verumtamen hæc vontentia falsa est. Probatur primo. Quia iiuqueretur, quod nostra Theologia esset mera opinio. Patet sequela. Quoniam ex principiis quantumlibet certis et evidentihiiH per consequentiam probabilem non ■otest generari nisi opinio; ut patet in argumentatione, quæ sumitur ab exemplis evidentibus, V. g. Petrus in aliqua negotiatione factus est dives; et Paulus •luuliter, ergo si tuita negotiatus fueris; dives eris. Hic non generatur nisi opinio ronsequentis. Item falsum est, quod init, similiter est de fide, Christus est lioino, et Christus est risibilis. Quoniam »1 quis confiteretur, Christum esse perim tum hominem, negaret autem esse risibilem; quia opinatur, risibilitatem non perlinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed nondum hæretiniH Quoniam ab Ecclesia non est hactemi'i definitum, quod Christus sit risibilis. Λl Vero si ab Ecclesia definiretur, risibiIllnlem pertinere ad perfectionem humanæ imluræ , quemadmodum definitum est, [Christum habere duplicem voluntatem, •cllicet, humanam et divinam; jam qui neUiiict Christum esse risibilem, esset hæreHlιiιη. Quia repugnaret doctrinæ Ecclesiæ, mm· columna est et firmamentum Veritatis, •i Respondetur ergo ud argumentum, quod conclusiones, quæ ex principiis fidei, vel ex uno principio fidei et altero naturaliter evidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt proprie theologicæ scientiæ conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones de fide non immediate, sed mediate: et oppositum illarum dicitur error circa fidem mediate: et qui contrarium sentit, venit in suspicionem hæresis, præsertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare, quæ sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur, negare principium fidei. Hanc sententiam tenet præceptor meus Cano in libro 12. De Locis Theologicis, capit. 2.

Ad quartum argumentum respondetur, quod quædam principia Theologiæ prima sunt maxime necessaria, ut V. g quod Deus est trinus et unus, quod Pater generat Filium. Alia Vero sunt, quæ ex propriis terminis considerata videntur esse contingentia, ut V. g. quod Christus est spinis coronatus. At Vero si hæc ipsa considerentur, ut subsunt divinæ revelationi, sunt omnino necessaria: sicut est necessarium, quod Deus sit Verax, ita ut falli aut fallere non possit. Et hoc sufficit ad certitudinem scientiæ theologicæ.

DUBITATUR secundo circa secundam conclusionem: An nostra Theologia sit proprie subalternata scientiæ Dei et Beatorum.

Arguitur primo pro parte negativa argumento Scoti., q. 3. prologi libri primi Sententiarum. Theologia est scientia de Deo: sed scientia de Deo non potest esse nisi una, ergo non est una Theologia subalternans, et altera subalternata. Probatur minor. Quia Deitas non est nisi unica ratio formalis. <J Arguitur secundo: Ubi desinit subalternans, incipit subalternata, hoc est, conclusiones subalternantis principia sunt subalternatæ scientiæ; sed de eisdem conclusionibus, de quibus est nostra Theologia, est etiam Theologia Beatorum, ergo.

Arguitur tertio: Subjectum subalternatæ addit aliquam differentiam accidentaliter contrahentem subjectum subalternantis, juxta doctrinam Posterioristicam (ut v. g. numerus sonorus est subjectum Musicæ, et addit differentiam accidentalem, videlicet, sonorum supra numerum, qui Arithmetics subjectum est) at vero Theologiæ nostræ objectum non ita se habet respectu objecti Theologiæ Beatorum, ergo. Neque valet respondere, nostram Theologiam Versari circa Deum obscure cognitum, Theologiam vero Beatorum Versari circa Deum secundum se cognitum: quoniam hæc obscuritas non est ratio, quam theologus consideret in suis conclusionibus. Imo Vero neque conditio necessaria esi: quoniam alius nostra Theologia

non posset manere in Patria, neque simul esse cum subalternante.

Ad hanc difficultatem Cajetanus hoc in loco, quanvis ille non existimet, nostram Theologiam esse scientiam simpliciter, prout in nobis est; tamen absolute concedit esse subordinatam scientiæ Dei et Beatorum. Ad argumenta Vero facta respondet, eam solam conditionem esse necessariam, ut aliqua scientia dicatur subalternata alteri, quod ejus principia sint evidentia in altera scientia. At vero hæc sententia falsa videtur. Primo quidem, quia si satis est, ut scientia sit subalternata, quod ejus principia sint evidentia in alia scientia, nec sit necessaria diversa ratio objecti; sequitur,quod si quiscredat aliquas propositiones Geometrias propter autoritatem magistri asserentis, deinceps vero ex illis suppositis deducat plures conclusiones per evidentes consequentias, sequitur inquam, quod iste discipulus acquirat habitum subalternatum illi scientiæ, per quam demonstrantur priores conclusiones, consequens falsum est. Quia si discipulus ille didicerit postea demonstrationes priorum conclusionum, non erit in illo duplex scientia, sed unica Geometria; ergo necessaria est distincta ratio objecti scientiæ subalternatæ. Deinde Cajetanus non videtur sufficienter explicare rationem objecti nostræ Theologiæ et ejus quæ est in Beatis. Ait enim, quod Deus clare visus est objectum Beatis, sed nostræ Theologiæ objectum est Deus revelatus abstrahendo a claritate et obscuritate. Contra hoc est. Quia tunc objectum subalternantis esset minus universale et magis determinatum; et objectum subalternatæ esset communius. Patet enim, quod Deus clare vel obscure visus non est objectum tam determinatum, sicut Deus clare visus. Deinde cum Theologus viator pervenerit ad Deum clare visum, jam tunc ejus Theologia revera est de Deo clare Viso; ergo nihil erit illic, per quod distinguatur a subalternante.

PRO decisione hujus difficultatis supponendum est primo, in Beatis duplicem esse cognitionem. Alteram qua cognoscunt Deum aperte et in Illo quasdam creaturas, quasi unico intuitu videntes principium et conclusiones. Et hæc est visio beatifica immutabilis et aeternitate participata mensurabitis. Et hæceminentiori morio scientia est, quam omnis alia ab Aristotele definita. Est enim aperta cognitio Veritatum in suo primo principio, sine aliquo discursu. Altera cognitio est In Beatis, qua cognoscunt res per propius species, qua· appellatur ab August. Vespertina cognitio: Illa vero prior dicitur mntutlnn.

Supponendum est secundo, vespertinam cognitionem duplicem posse considerari in ipsis Beatis. Alteram, qua naturali lumine cognoscunt principia quædam, el in illis conclusiones. Et hæc est naturalis scientia, quæ mansit etiam in daemonibus Alteram vero, qua vident quidem principia quædam supernaturalia in ipso Deo lumina gloriae. Unde potentes fiunt, quasdam conclusiones ex illis deducere, quas per proprias species considerant. Et hæc est proprie theologica scientia.

His suppositis sit prima conclusio. Cognitio beatifica eminenter est scientia subalternans non solum respectu nostra' Theologiæ, sed etiam respectu omnia scientiæ naturalis Probatur. Quia omnia principia scientiarum quantumlibet nota lumine naturali illic habent rationem superiorem et manifestiorem suæ veritatis; ergo respectu illius cognitionis omnis altu scientia est quoddam modo subalternata: multo autem magis nostra Theologia, cujus principia nobis obscura illic videm tur.

Secunda conclusio. Si nostra Theologia comparetur ad Theologiam, quæ est in Beatis, per quam ex principiis cogniti» in Verbo deducunt conclusiones et per proprias species illas considerant; sic nostra Theologia non est proprie subalternata, sed solum se habet ut imperfectum et perfectum intra eandem speciem. Probatur ista conclusio primo, argumento tertio facto pro parte negativa. Deinde, quia utraque Theologia procedit ex principiis revelatis immediate per divinam revelationem: sed quod hæc revelatio sit obscu· ra. per accidens est ad propriam rationem scientiæ Theologiæ, sicut accidit aqtuu esse calidam, ergo etc Probo minorem Quia alias, nostra Theologia non posset remanere in patria, sicut non potest munere fides, cujus objecti necessaria conditio est obscuritas et ratio formalis obscura revelatio: de quo tamen, artic. 8, plura dicemus. Interim tamen ad argumenta in principio posita respondeamus.

AD primum argumentum Scoti respond detur, nego minorem. Et ad probationem respondetur, quod quamvis Deitu sit unica in se ipsa simplicissima: tamen ul subest differentibus rationibus formalibus, sub quibus cognoscibilis est, habet suiliciens fundamentum ad distinctionem scientiarum et habituum. V. g. Deus pertinet ml objectum Metaphysics?, ut cognoscibilia lumine naturali: et est objectum fidei no»4 træ, ut subest lumini obscuræ revelationi»® et est objectum nostræ Theologiæ, ut subest lumini, quod ex principiis alias r« Velatis a Deo, ostendit uliqua de ipso Dflot est etiam et objectum visionis beatifici·', ul subest lumini glorlie, respectu cujus vl-

Htonis nostra Theologia dicitur eminenter subalternata.

Ad secundum argumentum respondetur, quod probat nostram secundam conclusionem.

Ad tertium argumentum respondetur, quod Divus Thomas nunquam asseruit, nostram Theologiam esse simpliciter su· bulternatam, sed habere se sicut scientiam Hubalternatam. Et revera potissima conditio subalternatæ scientiæ est, quod ejus principia ostendantur in subalternante. Supponitur tamen distinctio objecti formalin, quæ debet esse magis limitata et minus simplex in subalternata, quam in subalternante. Et insuper objectum subalternatæ nccidentaliter contractum debet esse quatenus subest subalternatæ scientiæ. Quæ omnia quanvis non conveniant nostræ Theologiæ, respectu Theologiæ Beatorum, t|uam habent per proprias species rerum: lumen bene conveniunt nostræ Theologiæ el Theologiæ Beatorum respectu visionis beatificæ, cujus objectum, ut subest lumini gloriæ purius et simplicius est, et ostendit hoc lumen rationes aliarum rerum per uropias species cognitarum multo perfecilits, quam omne aliud lumen inferius. ‹ icterum conditio illa, quod objectum subalternatæ accidentaliter contrahatur, «▇llum suo modo verificatur in præsenti. Num ipse Deus, prout relucet in suis creaturis, quasi accidentaliter contrahitur: atque ita cognoscitur per species creatulunim. Quatenus vero cognoscitur lumine Uloriæ, consideratur ejus puritas et subsluntia secundum quod in se est. ‹J Et si quis objiciat, quod lumen gloriæ etiam concurrit ad assensum conclusionum, quas Itenti ex visione Dei deducunt, ut eas in propriis speciebus considerent, ergo vadem est ratio formalis objecti. Respondetur, quod lumen gloriæ non concurrit Immediate ad assensum illarum conclusionum, sed mediante lumine naturali, quo videtur consequentia conclusionis, Vel medliinte etiam lumine acquisito virtute lumini» Infusi, aut certe mediante aliquo lumine, quod naturali consequentia gignitur in Itentis ex reverberatione (ut ita dicam) luminis gloriæ, quod splendorem quendam nlficll in cognitione Vespertina. Neque hoc mirum est. Quoniam etiam concedunt theologi, quod in exercitio virtutum infumum acquirimus etiam in eisdem potenIIIm virtutes quasdam, quas dicimus acquialiriH, ita ut interdum, amissis virtutibus inlunis per mortale peccatum, maneant in nobis quidam habitus virtutum similes virliitibtiH untiquis. Atque ita fieri potest, ut •x exercitio luminis gloriæ circa Deum) lare visum resultet in potentia naturali Inlellcctue splendor quidam divinus quo liitidlcctus perficiatur et fiat potens ad cognoscendum res alias per proprias species excellentiori modo, quam solo naturali lumine cognoscerentur. Ex dictis facile procedemus ad solutionem sequentis dubii.

DUBITATUR tertio: Utrum nostra Theologia maneat in patria, an potius permutetur cum altera Theologia beatorum

Arguitur primo pro parte negativa ex illo 1. Cor· 15.: Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Unde colligunt Theologi,quod fides non manet in Patria: quia fides est imperfecta«cognitio et obscura; sed Theologia nostra est imperfecta et obscura, ergo non manet in Patria. Confirmatur, quia ibidem dicitur: Sive scientia destruetur, ergo significatur quod nostra Theologia non manebit in Patria. Super quem locum Cajeta, tenet, quod nostra Theologia non manet in Patria: et idem tenet Theophylactus super eumdem locum.

Arguitur secundo. Theologiæ nostræ formalis ratio non manet in Patria, ergo neque ipsa Theologia. Consequentia patet, et probatur antecedens. Quia ut docet D. Tho. art. seq., ratio formalis nostræ Theologiæ est divina revelatio fidei: sed hæc ratio non manet in Patria, cum fides non maneat, ergo etc.

Arguitur tertio. Theologia nostra generatur ex assensibus inevidentibus, ergo ipsa non potest esse habitus inclinans ad assensum evidentem: sed Theologia in Patria inclinat ad assensum evidentem, ergo illa altera est.

Arguitur quarto. Assensus inevidens non potest ipsemet fieri evidens, ut videtur manifestum, ergo habitus inevidens non potest idem fieri evidens, ergo habitus nostræ Theologiæ non manet in Patria.

Arguitur quinto. Theologia Beatorum est habitus per se infusus: et nostra Theologia est habitus per se acquisitus: sed non potest habitus per se acquisitus esse idem cum habitu per se infuso ergo nostra Theologia non manet in Patria, aut certe habebimus duplicem Theologiam, alteram infusam, et alteram acquisitam. Consequentia et minor sunt evidentes. Probatur major. Quia scientia Beatorum præter illam, quam habent in Verbo, videtur esse ejusdem rationis cum scientia infusa animæ Christi, quæ quidem non est per accidens infusa, sed per se; ergo etiam scientia, quam habent omnes Beati extra Verbum erit per se infusa, aut certe a scientia beatifica per se derivata.

PRO solutione hujus difficultatis nota, quod dupliciter potest aliquis habitus Vel aliqua virtus, quæ α nobis habetur in

via manere in Patria. Uno modo ad ornatum non tamen ad exercitium. Sicut manebit temperantia et fortitudo, quæ versantur circa pasiones. Altero modo potest manere virtus non solum ad ornatum, sed etiam ad exercitium· Sicut manebit prudentia etiam acquisita, manebit religio, et aliæ similes virtutes. Et si quæras, quare non manebit fides et spes saltem ad ornatum, sicut manet temperantia, et fortitudo, quamvis non exerceant actus proprios? Respondetur esse maximam differentiam. Quoniam ratio formalis objecti fidei et spei repugnat intrinsece cum ratione formali beatificæ visionis. Juxta illud: Fides est credere quod non vides; et juxta illud: Quod enim videt quis, quid sperat? Et ideo non pertinet ad ornatum animæ beatæ hujusmodi habitibus exornari. At vero ratio formalis objecti fortitudinis et temperantiæ non habet repugnantiam cum ratione formali beatitudinis: imo Vero in Christo domino cujus anima ab initio incarnationis fuit beata, erat simul exercitium fortitudinis et temperantiæ cum visione beatifica; et tamen exercitium fidei vel spei esse non potuit simul cum visione. Quapropter non est eadem ratio de fide et spe; et aliis virtutibus.

HIS suppositis, sit prima conclusio. Theologia, quam acquirimus in via per necessarias consequentias ex principiis revelatis, manet in Patria non solum ad ornatum, sed etiam ad exercitium. Hæc conclusio facile probatur præsupposita decisione præcedentium dubitationum Nam si Theologia nostra est proprie scientia, quamvis sit imperfecta ratione status et non ex propria specie, ut satis explicatum est in dubio primo hujus articuli, nulla est ratio quare non maneat in patria ad ornatum et exercitium ablata imperfectione, quam per accidens habet in Via. Et confirmatur. Quia obscuritas, quam nostra Theologia habet in Via, per accidens se habet ad rationem formalem objecti specifici, quod quidem consideratur, ut subest divinæ revelationi mediate per discursum evidentem. Quod aute illa revelatio certa sit obscura in principiis, quamvis per se pertineat ad fidem; tamen per accidens accedit scientiæ Theologiæ. Convenit enim ei, ut parvula est et incipiens: efficietur autem perfecta et evidens, quando evidentia, quam inquirit, sibi accesserit ex principiis evidenter cognitis. Et miror Cajet, qui cum teneat quæ nostra Theologia abstrahit ab obscuro et evidenti, asserat nihilominus In loco citato, quod non manet In Putria. ◁ Probatur secundo, ex ratione D. Tho. In hoc articulo, qua probat sacrum doctrinam esse sclontluni, cujus principio sunt nota lumine superioris scientiæ, quæ est scientia Dei et Beatorum, ergo non repugnat ei conjungi cum scientia superiori, sicut non repugnat scientiæ subalternatæ, imo maxime congruit conjungicum scientia subalternante. § Probatur tertio. Quia dona Spiritus Sancti, quæ in hac vita pertinent ad intellectum, habent inevidentiam pro isto statu, et tamen manent in Patria cum evidentia, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 68. artic. 6. ergo non repugnat quod habitus Theologiæ, qui modo est inevidens, posit fieri evidens in vita beata, quoniam illa inevidentia non est intrinseca suæ speciei. Et denique; probatur exD. Hierony. in episto. ad Paulinum. Talem (inquit) scientiam discamus in terris, quæ nobiscum persevere! in coelis. Et confirmatur. Quia in Patriu non erit oblivio demonstrationum, quæ acquisitæ sunt in via circa objecta aliarum disciplinarum, ergo neque circa objectum Theologiæ. Illi tamen autores, qui tenent Theologiam nostram acquisitam in via non esse scientiam; aut esse opinionem sicut Scotus, Durandus, et Marsilius, Gabriel, Ocham, et Adam, et magister Soto loco supra citato, qui dixit Theologiam nostrum solum per consequentias probabiles procedere, omnes isti consequenter loquentur, si negaverint, nostram Theologiam in Patria manere. Nam habitus opinionis nunquam potest fieri scientificus.

Secunda conclusio. Valde probabile mihi est, quod in Beatis præter scientiam beatificam non est aliqua alia Theologia per se infusa, sed omnis alia Theologia præter visionem beatificam est in angelis per se acquisita virtute luminis gloriæ accedente lumine naturali ad colligenda· conclusiones ex illis principiis, quas cognoscunt per proprias species; et similiter facient beati homines, qui in hac vita non didicerunt Theologiam. Qui vero didicerunl illic perficientur et plura cognoscent per species proprias, quam illi qui non didicerunt dum essent in Via. Gratia enim noti destruit, sed perficit naturam. Ab hac conclusione excipimus animam Christi Domini, qui habuit habitum scientiæ non per accidens sed per se infusum, sicut dicemus in solutione ad ultimum argumentum.

AD argumenta ergo in oppositum factn respondetur. Ad primum, quod illud testimonium Apostoli legitime intelligitur de ipsa fide, ut patet ex iis quæ sequuntur. Videmus nunc per speculum In unigmate, tunc autem facie ad faciem. Quod autem dicit: Sive scientia destruetur, etiam potest intelligit de cognitione fidei, dim-propter certitudinem interdum scientia dicitur, juxtn illud Joun. II.: Scio quin resurget in resurrectione In novissimo dia. Et alibi Job. 19, : Scio quod Redemptor meua

vivit et in novisimo die de terra surrecturns sum. Et multa alia similia invenientur In Sacris literis.

Respondetur secundo quod Apostolus nun affirmat, quod scientia, quæ hic acquirllur destruetur, sed conditionaliter loquitur. sicut cum dicit, sive linguæ cessabunt; ni tamen certum est, quod in Beatis linguatum peritia manebit: imo ut probabiliter «seritur corporeis linguis post resurrecllonem Deum interdum laudabunt, sicut ait I) Tho. lect. 5. super eumdem locum Apostoli. Sed dicuntur linguæ cessare, quin non erit necessarium uti variis linguis, ni Beati invicem se intelligent, quia in lutura gloria quilibet quamlibet linguam Inli Higet. Et fortassis in illo statu sicut in principio humani generis erit tantum unus jtiruio et unum labium. Aut denique, si lluiyis placet, dicito cum D. Tho super Illiitn locum, sive scientia destruetur, non nitidem quantum ad habitum aut species Hili lligibiles, quas in hac vita acquisivit linlma, sed quia separata a corpore non kognoscet per conversionem ad phantas|)iiii ii. Sed nihilominus in die judicii poterit Hinni libere intelligere et scire per conu "lonem ad phantasmata. Sed hoc non bili necessarium, sicut neque uti variis linguis. Unde hæc solutio fere cum præceNlnill coincidit. Quomodolibet autem se t··" habeat, certe D. Thomas ubi supra Irprobat illorum sententiam, qui occasione Bpnstolici testimonii scientiam acquisitam Blngiiiit in Patria manere.

[Ad secundum argumentum, nego antetidens. Ad probationem respondetur,quod D Tho. ar. seq. non ait, nostræ Theon>gi I rationem formalem esse divinam Volationem fidei, sed quod sacra doctrina niHlderat aliqua secundum quod sunt diIllillu revelata. Est itaque accidentarium K intionem formalem nostræ Theologiæ, imi Illa revelatio principiorum sit obscuni Hoc enim pertinet ad statum illius iprtfectum.

I Ad tertium argumentum respondetur, i”d antecedens illud, Theologia nostra Mi iii'intur ex assensibus inevidentibus, si nn lui sensum formalem, falsum est. Quia Kundogia nostra secundum propriam spe1'1' m non per se generatur ex inevidentiBli» assensibus,quamvis materialiter verum quod hic et nunc pro isto statu genereBii i x assensibus inevidentibus. in quo Hlisii antecedens verum est, sed consenhuilla nihil valet: imo idem habitus, si Mftrutur id quod per accidens est ad a i h'iti propriam Theologiæ, scilicet, «i utiles circa principia, manebit nihiloBWlhiim Ipsemet habitus perfectior et illusMtu, quum antea propter conjunctionem Mi lumen gloriæ.

I Ad quartum argumentum respondetur primo, transeat antecedens et nego consequentiam. Sicut fortassis idem numero assensus fidei informis non potest fieri formatus: quia Variatur secundum illam circunstantiam viventis aut mortui: tamen non inde sequitur, quod fidei habitus non maneat idem informatus charitate, qui antea fuerat informis. «J Respondetur, secundo, nego antecedens. Imo ex natura rei possibile est, quod idem numero assensus. v. g. hujus conclusionis, Christus est risibilis, qui nunc habetur ex principio cognito per fidem, continuetur in Patria, si Deus repente infunderet lumen gloriæ circa idem principium. Sed quia regulariter loquendo interrumpitur actualis assensus theologicarum conclusionum, non solum quando homo transit ex hac vita in alteram, sed etiam passim in præsenti vita; propterea nunquam Verificatur, quod idem assensus numero sit nunc inevidens et postea evidens. Cæterum habitus, quia ex natura sua permanet, bene potest idem nunc esse inevidens et postea evidens. Sicut idem homo est infans et postea Vir.

Ad quintum argumentum, nego majorem, si loquamur de Theologia Beatorum, quam habent extra Verbum: imo opinor, illam esse Vel acquisitam propriis actibus aut consequutam ex visione beatifica. Et quomodolibet sit, non concedo esse per së infusam: imo est talis speciei, ut nostris actibus acquiri possit. Sicut fuit scientia Protoparenti ab ipso Deo indita, quæ a Theologis dicitur infusa per accidens, eo quod talis erat, qualem ipse propriis actibus acquirere poterat.

Ad probationem majoris respondetur, quod scientia Beatorum, præter illam quam habent in Verbo, non est ejusdem speciei cum scientia infusa animæ Christi- Et ratio est. Quia scientia infusa animæ Christi per se extenditur ad cognitionem cogitationum cordis, ad quem actum non potest se extendere aliqua scientia hominum aut angelorum Ex quo plane colligitur, quod est scientia per se infusa. Cujus ratio formalis universalior est et simplicior, quam ratio formalis nostræ Theologiæ, aut Beatorum.

Pro cujus majorE intelligentia adverte id, quod late disputabimus in q. 57. art. 4. quod quamvis angeli possint cognoscere cogitationes cordis revelatas a cogitante, vel ab ipso Deo specialiter revelante, et tunc quando cognoscit, non opus sit illi novas species acquirere, sed per antiquas cognoscat cogitationes cordis et actiones liberas Voluntatis; tamen non habet angelus etiam beatus habitualem facultatem, sive scientiam, quæ absque nova revelatione se possit extendere ad hujusmodi cognitionem. Verumtamen Christi Domini anima tantum habet scientiæ plenitudinem, ut non

solum lumine gloriæ et visione beata nostras cogitationes et affectus penetret; sed etiam ex habitu scientiæ infusæ potens sit absque nova revelatione, cordium cogitationes cognoscere. Quæ omnia patent ex doctrina D.Tho. in 3. par. quæst. 11. ar. I. Unde merito dixerim, scientiam animæ Christi esse per se infusam et alterius speciei a nostra Theologia et Beatorum.

Adverte circa prædicta, quod non desunt Theologi qui dicant, Theologiam nostram esse per accidens acquisitam et nihilominus esse ejusdem speciei cum Theologia Beatorum, quam habent extra Verbum, quam dicunt esse per se infusam. Quemadmodum contingit vice versa, esse aliquam scientiam per accidens infusam, qualis fuit collata Protoparenti, quæ tamen secundum se et propriam rationem objecti acquisita est. Sed tamen falluntur in hac opinione. Non enim est possibile, ut scientia, quæ per se infusa est et ex propria ratione objecti, acquiratur ab aliquo etiam per accidens: quoniam virtus inferior non potest attingere ad effectum superiorem ne per accidens quidem. At vero vice versa ex superiore virtute potest quis habere ex infusione quod propriis viribus acquirere poterat.

CIRCA solutionem ad secundum argumentum Divi Thomæ adverte, quod singularitas, quæ non provenit ex objecto materiali non impedit, quominus aliquid possit esse objectum scientiæ. Ipse enim Deus unicus et singularissimus est maxime scibilis. Quia ejus singularitas est ipsummet esse subsistens et purus actus. Imo Vero de Michaele potest esse scientia: quia ejus singularitas est secundum propriam speciem et non secundum materiam. Ratio hujus doctrinæ potest asignari ex ratione objecti intellectus, quod est ens. Unde quod perfectius est ens, magis cognoscibile est. Est autem perfectius ens, quanto magis est in actu et minus in potentia. Ergo si detur singulare ens, cujus singularitas non provenit ex materia et potentialitàte, sed quia illud ens est purus actus, erit etiam maxime scibile. Similiter etiam, quia individuationis principum in angelis non est materia, sed individuantur ex propria specie negative, quatenus talis natura non habet unde multiplicetur, idcirco de hac natura Michaelis potest esse scientia. Cæterum de singularibus ex materia compositis non potest esse scientia per se: quia secundum se individuantur ex materia, quæ est Incognoscibilis, utpote pura potentia quæ solum per ordinem ud formula et actum cognoscitur Forma autem et actus ud speciem rei pertinet; et ratione spc< iri pm III Ipulie Imll vldiin ....let hilla hubent rutloiiuin toriiuc et actus et uutcnus de illis potest esse scientia, non autem per se quatenus singularia sunt.

Et si quis objiciat, quod de Christo Domino per se potest esse et est scientia Theologiæ. Respondetur, quod Christus Dominus dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad singularem humanitatem; et sic non est magis de illo scientia, quam de Petro, de quo non est aliqua scientia, nisi quatenus est homo. Altero modo potest considerari ratione personæ divinæ. Et isto modo per se est scientia Theologiæ de illo. De ejus autem humanitate singulari est scientia Theologiæ per ordinem ad ipsum Deum, sicut de multis aliis singularibus, quæ cadunt sub divina revelatione, ut ait D. Tho. art. sequenti ad primum.

ARTICULUS III.

(J Utrum sacra doctrina sit una scientia. (l)

fdfv/A itoVwWsf

TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non s't una sc>ent'a: quia seeundum Philosophum in. 1. v. Posteriorum (2), una scientia est, quæ est unius generis subjecti. Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

Ç 2 Præterea. In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, et de moribus hominum: hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent: igitur sacra doctrina non est una scientia.

SED contra est, quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia; dicitur enim Sapien. 10.: Dedit illi scientiam Sanctorum.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundum objectum; non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti: (3) puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod

(11 Intra nr. 4. Et I.Sent., pro), art. 2. 5. ct 4. c. ct 0 2
(21 Primo poat textu. 43. toni. I.
(8) Ar. 7. liujuu quinat.

Hunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (1), omnia quæcunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ: et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub scientia una.

AD primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finm. Unde unitas scientiæ non impeditur.

AD secundum dicendum, quod nihil piohlbet inferiores potentias, Vel habitus, lIversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu luperiori. quia superior potentia Vel habiUh respicit objectun sub universaliori reloue formali (2): sicut objectum sensus onnnunis est sensibile, quod comprehenll «ub se visibile et audibile Unde sensus mnniunis cum sit una potentia, extendit r nd omnia objecta quinque sensuum- Et [militer ea quæ in diversis scientiis philouphicis tractantur, potest sacra doctrina hu existens considerare sub una ratione, mirnntum scilicet sunt divinitus revelaIlln: ut sic sacra doctrina sit velut quænm Impressio divinæ scientiæ, quæ est nu et simplex omnium.

SUMMA ARTICULI.

RIMA conclusio est affirmativa. Ratio est. Quia unitas habitus considerari bet secundum rationem formalem obiti: sed hæc ratio formalis est una respechu/us scientiæ, scilicet divina revelatio; 'O est unica scientia.

Secunda conclusio in solutione ad priun Non impeditur unitas hujus scientiæ interea quod tractat de Deo, et de crea'is Ratio est. Quia non considerat ex luo de Deo et de creaturis, sed de Deo 'ndpallter, de creaturis autem, secunm quod referuntur ad Deum.

Tertia conclusio ad secundum arguntum. Unitas hujus scientiæ non impetu nropterea quod tracter de variis objecullarum scientiarum, videlicet de Metafulcis, de Physicis, et Moralibus. Ratio Quia universa considerat sub unica ime, inquantum sunt divinitus revelaI list enim sacra doctrina quœdam dir scientiae impresio, quæ est unica et 'ilex respectu omnium.

Art I.
Q 77. ar. 5.

COMMENTARIUM.

ECCE articulum brevem, sed majorem habentem in secessu difficultatem, quam im fronte promittat. Et quidem Cajet, in ejus explicatione quædam disputat et definit, quæ non mediocrem habent difficultatem. Dabo autem operam, juvante Domino, ut difficillimis questionibus ex nostra meditatione aliquid claritatis accedat.

Ante omnia ergo advertendum est, alienam esse ab intentione præsenti Divi Thomæ quæstionem illam: An sacra doctrina sit una simplex qualitas. De hoc enim disputat in 1.2. quæst, 54. art. 4. et definit, omnes habitus virtutum esse simplices qualitates. Sed in præsenti inquirit de unitate hujus scientiæ secundum speciem. Quemadmodum possemus inquirere: An Metaphysica sit una scientia secundum speciem, sive sit simplex qualitas sive composita.

Nota secundo, quod circa hunc articulum multipliciter solent dubitare moderni theologi, videlicet: An Theologia sit una scientia genere vel specie? et utrum ratio formalis illius sit divina revelatio clara vel obscura? et utrum ista ratio formalis sit ratio sub qua, an Vero ratio quæ attingitur? Sed omnes has difficultates visum est operæ pretium <sub unica quæstione tangere atque dissolvere.

Dubitatur ergo, An conclusio D. Thomæ principalis sit vera, et ratio ejus bona?

Arguitur primo pro parte negativa. Unitas scientiæ specifica debet sumi ex unitate rationis formalis objecti, quæ attingitur, ergo ex unitate divinæ revelationis non bene concluditur unitas scientiæ Theologiæ. Probatur consequentia. Quia ratio formalis, quæ attingitur a theologo est Deitas, cum per se sit scientia de Deo, ut docet D. Tho. in art. 7.; ergo non est ratio formalis unitatis, specific® hujus scientiæ divina revelatio.

Arguitur secundo. Si quo pacto divina revelatio pertinet ad rationem formalem hujus scientiæ, videtur, quod pertineat ut ratio formalis sub qua; sed ex unitate rationis formalis sub qua, non necessario colligitur specifica unitas scientiæ; ergo ratio Divi Thomæ non probat conclusionem. Probatur minor. Quia scientiæ Mathematicæ sunt de quantitate sub una ratione formali, quæ est abstractio a materia sensibili, et tamen sunt quatuor scientiæ Mathematicae differentes specie, v. g. Arithmetica, et Musica, Geometria, et

Perspectiva; ergo divina revelatio, quæ est ratio formalis sub qua theologus considerat de rebus tam diversis et diversorum generum, non sufficiet facere unitatem specificam in scientia Theologica.

Arguitur tertio. Revelabilitas nihil ponit in re ipsa revelata, ergo non est ratio formalis specificans scientiam. Patet consequentia. Quia scientiæ differentia desumitur per ordinem ad aliquid reale, quod se tenet ex eo quod Deus revelet nobis se esse trinum et unum, et Verbum divinum carnem factum esse, nihil ponitur in ipso objecto.

Arguitur quarto. Si Deus revelaret mihi omnes veritates mathematicas et astrologicas, nihilominus ego haberem plures scientias ex pluralitate objectorum scibilium, ergo divina revelatio non facit unitatem specificam in revelatis.

Arguitur quinto. Nam scientiæ distinguuntur, ut docet Aristo. 6. Metaph., tex. 2., secundum majorem vel minorem abstractionem a materia: sed Metaphysica æqualiter abstrahit a materia atque Theologia, ergo non differt specie ab illa. Probatur minor. Quoniam Metaphysica abstrahit a materia intelligibili, qua abstractione non potest esse major; minor autem in Theologia esse non potest, quia alias esset scientia inferior, ergo æqualiter abstrahit atque Metaphysica.

Arguitur sexto. Non potest esse eadem ratio specificans habitum primorum principiorum et habitum conclusionum: sed divina revelatio specificat habitum fidei, ut docet D. Tho. 2. 2. q. 1. et nos illic late disputavimus; ergo non potest esse ratio formalis specificans Theologiam. Patet consequentia. Quia fidei habitus est principiorum, Theologiæ Vero conclusionum, ut patet ex dictis articulo præcedenti, ergo etc.

Arguitur septimo. Ad omnem assensum conclusionis Theologicæ semper concurrunt duo lumina plusquam specie distincta; ergo ratio assentiendi conclusionibus non est una et simplex secundum speciem, sed potius mixta: ac per consequens Theologia non est unius speciei habitus. Consequentia patet. Quia lumen est ratio assentiendi conclusionibus. Antecedens vero probatur. Quia in omni Theologica demonstratione non solum concurrit immediate lumen fidei; sed assensus alterius præmissæ fit ex lumine aliquo naturali, vel naturaliter acquisito. Vel si utraque præmissu fuerit immediate de fide, consequentia tamen naturali lumine cognoscitur.

Denique arguitur. SI divina revelatio estrutlo (oriinills Theologlie, sequitur, quod eu, quie cadunt sub revelationibus parti· culnrlbuH, pertineant ad Theologiam init quod ex illis possint Theologicæ conclusiones colligi.

PRO intelligentia hujus difficultatis quædam nobis quasi fundamenta ex Logica et Metaphysica præmittenda sunt.

Primum fundamentum sit, quod ratio formalis duplex consideratur in qualibet scientia. Altera dicitur ratio, Quæ, altera vero ratio sub qua, hoc est, quædam est ratio, quæ attingitur ipsa cognitione scientiæ, quædam vero est ratio sub qua il ln attingitur. Prior ratio est illa, quæ se tenet ex parte objecti secundum suam entitatem, quæ est ipsa quidditas et essentia objecti, de qua sunt principia proxima scientiæ, et quæ radix est eorum, quædemonstrantm in scientia. Ratio sub qua, illa est quæ se tenet ex parte ipsius scientiæ· Et dicitm sub qua, quia ipsum objectum, prout sub est illi rationi proportionatur scientia·, Possumus ponere exemplum in sensibus respectu quorum distinguitur etiam ratio formalis quæ, et sub qua, vt V. g. colon dicitur ratio formalis objecti visus, qtne attingitur et Videtur a Visu: lumen vero dicitur esse ratio formalis sub qua colon ipse videtur. Tametsi hoc exemplum non per omnia quadret. Etenim lumen etiiuu est ratio, quæ attingitur a potentia Visus, et principalius quam color. Est enim sol maxime Visibilis ratione lucis. Sed exem pium affertur,.quod lumen comparatione ad colores est ratio sub qua. Sed esto aliud exemplum in mathematicis, quarum ratio formalis, quæ attingitur, dicitur esad quantitas: Ratio vero formalis objecti sali qua dicitur esse abstractio a materia seni sibili. Imo Vero abstractio a materia, ut iu communi significatur, est ratio communi" sub qua omnis objecti scibilis. De qua n vide Cajetanum, libro 2. Poster, in quæt| de abstractione scientiarum. Nunc igitu in hoc articulo non investigamus rationed formalem, quæ attingitur a Theologia. I>i hac enim in articulo septimo erit speciulli disputatio. Nunc autem inquirimus, <]iiu· nam sit ratio formalis sub qua ob|ecf Theologiæ.

Secundum fundamentum sit, unitnter scientiæ specificam non solum esse judl candam ex unitate objecti formalis, ut ie quædam est, sed simul ex unitate objeci formalis secundum rationem formalem, sil qua, ut v. g. Metaphysica quidem un scientia est secundum speciem, at ver objectum ejus formale, ut res est, no habet, unitatem formalem specificam, lui neque geneticam. Est enim ens in qiiantm ens objectum Metaphysicæ. Quod quittai per se dividitur in decem genera rerum pii mo diversa. Veriimtumen eadem est ruti entis, ut subesi obstructioni a muleil ullum Intelligibili, qure est ratio formali

Htib qua consideratur ens; idcirco Metaphysica est una scientia secundum spe‹ iein atomam, quia talis abstractio consistit in indivisibili. Vide Cajetanum lib. 1. Poste, cap. 23. et D. Tho. in opusculo 79. quæst. 5. art. 1.

Tertium fundamentum sit; Quod quamvis juxta doctrinam Arist. in. 6. Metaph. lex. 2. scientiæ distinguantur secundum majorem Vel minorem abstractionem a materia; et abstractio dicatur ratio formalis sub qua, tamen non ita intelligendum est, quod ipsa abstractio sit lumen manifestans objectum, sed est necessaria conditio, nl objectum tale per lumen tale cognoscatur. Et ideo ipsa abstractio dicitur ratio mib qua. Pro cujus explicatione suppono, iibstractionem a materia aliquando esse irnlem et sine operatione intellectus, sicut ntigelus est substantia realiter abstracta a materia. Aliquando Vero abstractio a materia est solum secunda intentio, quæ con-■cquitur operationem intellectus, ut v. g. Imino per conceptum communem abstrahitur a materia singulari, et quantitas a mnteria sensibili, quamvis realiter nullus nil homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili. Hoc supposito, probatur nostrum tertium fundamentum, scilicet, quod abstractio a materia nun possit esse ratio formalis sub qua, nisi tantum ut conditio. Est argumentum. Hl abstractio a materia esset per se ratio formalis sub qua objectum scibile cognosI llur, constituitur et distinguitur, sequitur, quod cum ipsa abstractio est tantum secunda intentio, etiam tunc constitueret et distingueret per se ipsum scibile; consequens est falsum. Quia secunda intentio ïïiï ens rationis consequens operationem intellectus, ergo non constituit, vel distinUuil realiter scientiam a scientia. Præterea probatur quod abstractio realis a materia lulhiic non possit esse ratio formalis sub qim. Est argumentum Ratio formalis sub qim debet esse aliquid per quod scientia ronstituitur formaliter in specie et distinUnitur ab alia, ergo debet esse aliquid iniilinccum ipsi scientiæ: at vero abstractio Irnlis objecti cognoscibilis existit extra intellectum, ergo non potest esse id, per qimd scientia realiter et formaliter consilltultiir et distinguitur. Et confirmatur. Qtilu relatio scientiæ ad scibile realis est: omnis autem relatio realis intrinseca est •'l, quod denominat, ergo relatio scientiæ jul scibile intrinseca est ipsi scientiæ. Tunc ultra. Ergo multo magis ratio formali· specificans scientiam. Patet conseqmuitla. Quia relatio sequitur talem ratiollmn formalem, tanquam fundamentum et froprlmn differentiam scientiæ intrinsenni Necesse est igitur asserere, quod veni ◀! realis ratio sub quu cognoscitur omne scibile est aliquod lumen intrinsecum habitui scientifico vel naturale, vel supernatural, vel acquisitum. Omne enim quod manifestatur, seu omne quod manifestat, ut inquit Apostolus, lumen est. Præterea probatur, et ostenditur quasi a posteriori et a signo, quod abstractio a materia non possit esse per se ratio formalis distinguendi, sed potius diversitas luminis. Est argumentum. Ubicumque non est diversitas luminis, etiam si sit major vel minor abstractio a materia in rebus cognitis, non diversificatur habitus, ut exempli gratia, idem omnino est habitus omnium primorum principiorum, etiam si non omnia prima principia sint æqualiter abstracta a materia. Nam hoc principium. Quodlibet est vel non est, abstrahit a materia etiam intelligibili. Hoc autem principium, Quæcunque sunt æqualia uni tertio sunt æqualia inter se, non abstrahit a materia intelligibili: et hoc principium, Natura est principium motus et quietis, solum abstrahit a materia singulari, et nihilominus idem est habitus omnium illorum: quia eodem lumine naturali immediate ostenduntur esse vera. Cæterum postea in discursu ex istis principiis alio et alio lumine opus est. ut cognoscantur et sciantur magis Vel minus abstracta a materia. Atque ita scientiæ distinguuntur specie.

Sed rogas. Quid igitur est. quod tam frequenter versatur in ore Metaphysicorum et Dialecticorum, quod scientiæ distinguuntur specie per abstractionem a materia? Respondetur quod ea ratione ita loquuntur, quemadmodum etiam dicunt, quæ scientiæ sunt de universalibus: et tamen constat, quæ universalitas conditio objecti formalis est, sub qua tanquam sub conditione efficitur formale. Ita etiam abstractio a materia dicitur ratio sub qua tanquam conditio necessaria et annexa objecto manifestabili per tale lumen. Ad hunc etiam modum solemus dicere scientias constitui et distingui per ordinem et relationem ad scibile; et tamen differentia scientiæ non est relatio, sed aliquid absolutum, cui annexa est relatio; per quam declaratur et intelligitur dependentia ejus a scibili et intrinseca differentia. Ad hunc ergo modum abstractio a materia est conditio objecti scibilis ei annexa et manifestativa differentiæ luminis scientific!, quod tanto perfectius erit, quanto magis abstracta a materia manifestaverit Est tamen advertendum circa hoc fundamentum, quod differentia abstractionis fundamentum habet in ratione formali objecti quæ, prout res est. Ex eo enim quod res ipsa in se magis aut minus participat de materia, provenit quod intellectus circa illam versetur cum majore vel minore abstractione a materia.

HIS suppositis sit prima conclusio. Divina revelatio est ratio formalis sub qua objectum theologicum specificat Theologiam. Hæc conclusio bene colligitur ex D. Tho. in hoc art. et in art. 7. In hoc enim articulo quærens de unitate specifica hujus doctrinæ non aliam rationem asignavit formalem objecti, nisi divinam revelationem. Et in solutione ad secundum, inquit, quod sacra doctrina omnia considerat sub una ratione inquantum sunt divinitus revelabilia, ergo intelligit revelationem esse rationem formalem objecti sub qua. Et rursus in artic. 7. ait, rationem formalem subjecti hujus scientiæ eam esse, quia omnia considerantur sub ratione Dei, hoc est, sub Deitate. Constat autem, quod Deitas est ratio formalis, quæ attingitur, ergo divina revelatio est ratio formalis sub qua.

Secunda conclusio. Divina revelatio prout consideratur ut ratio formalis sub qua, non distinguitur ab ipso lumine, Vel ab effectu formali luminis. Pro cujus intelligentia adverte, quod divina revelatio potest considerari ut est actio Dei in ipso Deo existens Et isto modo non est ratio formalis nostræ Theologiæ aut fidei, sub qua objectum fidei vel Theologiæ attingitur. Quoniam illa est nobis extrinseca tenens se ex parte causæ efficientis et superioris. Altero modo divina revelatio sumitur pro ipso effectu, quem Deus revelans efficit in nobis, quo formaliter fit nobis aliquid manifestum seu revelatum. Et isto modo nihil aliud est ratio formalis sub qua objecti Theologiæ Vel fidei, quam ipsum lumen aut effectus formalis luminis, quod Deus infundit in nobis, ut per illud immediate assentiamus principiis; mediate Vero conclusionibus inde deductis. Hæc conclusio probatur. Quia ex eo distinguitur Theologia a Metaphysica, ut docet D. Tho. art. 1. hujus quæstionis, quia Metaphysica agit de eisdem rebus secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis; Theologia Vero secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis; ergo necesse est, ut eo pacto quo divina revelatio dicitur ratio sub qua, non distinguatur a lumine, vel ab effectu formali luminis supernaturalis. Patet consequentia. Quia non possunt esse duæ rationes formales sub quibus et per quas scientia unitatem habeat Item D. Tho. art. sequen ait. quod sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quæ pertinent ad alias scientias, prout sunt divino lumine cognoscibilia. Et confirmatur ex eo, quod Inquit Apostolus, 2. Cor. c. 4.: Deus qui dixit de tenebris lumen splendeecere, ipse Illuxit in cordibus nostris nd IlluinInulloiioin sclcntlie clari tnl ls Del In fucic Christi Juau. Ecce ponit causam efficientem ex parte Dei, dum inquit, illuxit. Ponit etiam effectum actionis Dei in nobis, dum inquit, ad illuminationem scientiæ. Ponit etiam rationem formalem, quæ attingitur in eo, quod dicit claritatis Dei: id est, Divinitatis in facie Christi, id est, in persona Christi. Est ergo ratio formalis sub qua cognoscimus Deum et ea, quæ Dei sunt, lumen infusum a Deo. per quod formaliter illuminantur ea, quæ sunt in nostro intellectu in esse intelligibili theologico. Et in hoc sensu dicimus, divinam revelationem esse rationem formalem sub qua. Quemadmodum etiam Apostolus inquitad Roman., 1. cap.: Quia quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Ubi plane loquitur de manifestatione seu revelatione, quæ fit naturali lumine indito ab Autore naturæ. Quemadmodum ergo dicitur Deus manifestare seu revelare, ut Autor naturæ, aliqua, quæ deDeo naturaliter cognoscibilia sunt non alia ratione, nisi quia confert hominibus lumen naturale: ita etiam dicetur revelare ea, quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quatenus infundit lumen, quo talia revelentur. Atque hoc pacto verificabitur, quod sub divina revelatione pertinent ac unam rationem specificam fidei vel Theologiæ: quamvis differenter, ut statim sumus explicaturi.

Tertia conclusio. Si abstractio a materia consideretur, ut necessaria conditio rationis formalis sub qua, juxta doctrinam explicatam in tertio fundamento, nostra Theologia habet etiam abstractionem quandam pertinentem, ut conditionem ad unitatem specificam ejus. Et de hac abstractione suo modo verificabuntur omnia, quæ dicta sunt in tertio fundamento. Hæc con clusio non aliter probatur, nisi quia cum nostra Theologia sit Vere et proprie scientia, ut articulo præcedenti ostensum est, oportet ei tribuere scientiæ proprietates, quantum possibile fuerit. Est autem quædam proprietas scientiæ, ut abstrahat a materia, et quod quanto superior sc entia est, tanto magis abstrahat. Ergo cum Theologia sit suprema inter scientias, maxima debet esse ejus abstractio et excellens supra abstractionem metaphysicam

Quod si roges: Quænam potest esse major abstractio, quam a materia intelligi bili? Respondetur, quod inter entia natura lia est naturalis ordo, ita ut alia aliis sint immaterialiora et simpliciora: et hac via inveniuntur tres gradus abstractionis: Primus est a materia singulari; et hic pertinet ad scientiam physicam, quam ego unicam esse secundum speciem existimo: quoniam ejus abstractio a materia singulari non recipit magis et minue. Sed de huc re, In principio libri primi de Genera-

tione et Corruptione, plura dicemus. Secundus gradus abstractions est a materia sensibili, non autem a materia intelligibili. Et hæc abstractio convenit mathematicis, in quibus invenitur differentia specifica: quia talis abstractio non consistit in indivisibili. Unde Arithmetica est omnium simplicisima. Quia numerus simplicior est, quam quantitas continua, quæ habet conditionem materiæ, eo quod divisibilis est in infinitum, quæ quantitas est objectum Geometriæ, numerus autem ad unitatem reducitur tanquam ad mensuram indivisibilem, qui est objectum Arithmetic» Deinde Vero Musica et Perspectiva ab illis differunt: quia minus abstrahunt a materia sensibili, eo quod objectum PerspectiVæ est linea Visualis: objectum autem Musicæ est numerus sonorus. Inter seipsas autem ex parte quidem principiorum perfectior judicatur Musica. Quia ejus principia sunt Arithmetic» conclusiones, principia vero PerspectiVæ sunt conclusiones Geometricæ At Vero si considerentur ex parte rationis formalis objecti, quæ attingitur ab unaqualibet, nobilior videtur Perspectiva quam Musica,eo quod additio objecti PerspectiVæ, supra Geometriam consideratur per ordinem ad visum, qui est nobilior Rotentia et magis abstrahens a motu, quam lusicæ additio supra Arithmeticam, quæ dicit ordinem ad auditum, qui non sic abstrahit a motu, sicut Visus. Quoniam audi-"-tus sic cum quadam immutatione reali circa medium et fortassis circa sensorium, secundum quemdam motum localem et impulsum aeris. Ac proinde istæ scientiæ subalternatæ se habebunt inter se sicut excedens et excessum. Tertius gradus abstractionis est a materia etiam intelligibili. Et hic gradus est proprius Metaphysicæ, cujus objectum est ens. De cujus ratione non est aliqua materia. Potest enim ratio entis perfecta inveniri absque aliqua materia Vel ordine ad materiam, quod non contingit In ratione quantitatis, quæ necessario intelligitur per ordinem ad subjectum materiale. Et propterea Mathematicæ dicuntur non abstrahere a materia intelligibili. Cælerum objectum ipsum adæquatum Metaphysicæ, quod est ens, etiam invenitur innquam aliquid intrinsecum in rebus materialibus. In quibus tamen metaphysicus considerat aliquid immateriale, scilicet, quod in rebus materialibus invenitur quidum ordo abstrahens a materia, et ab hic et nunc. Atque ita dicimus, hanc demonstrationem esse metaphysicam, omnis homo ont animal dlscursivum, omne animal discursivum est risibile, ergo omnis homo est rlnibilis. Quia quamvis ipse homo compositus ait ex materia: tamen metaphysicus in Illo considerat quod æternum et necessarium est, et sibi competit intrinsece per ordinem ad proprium objectum Metaphysicæ. Atque ita procedit ex definitione hominis, quæ componitur ex partibus non reali compositione, scilicet, animal rationale, sed metaphysica ex genere et differentia, quæ re Vera non sunt partes, nisi secundum quod substant abstraction! intellectus Sed de his alias. Cæterum si nostræ Theologiæ abstractionem propriam consideremus respectu proprii objecti, inveniemus plurimum excedere abstractionem metaphysicam. Est enim objectum nostræ Theologiæ ipse Deus, qui secundum se est actus purus neque habens aliquam partem materialem, sicut habet ens quod est objectum Metaphysicæ. Deus enim dividi non potest, sicut ens dividitur in decem genera, in quibus multum est materiæ et potentialitatis. Item si quo pacto metaphysicus de Deo considerat, hoc facit, quatenus in effectibus naturalibus potest relucere diyina Virtus atque divinitas. Et eadem ratione considerat de substantiis separatis a materia, quatenus earum quidditates ex\ materialium rerum quidditate investigare potest. Theologus autem de ipso Deo, prout in se est et absque ordine ad naturales effectus naturaliter cognoscibiles, per se considerat. Unde ipse Deus ut objicitur Theologiæ, substat lumini superioris ordinis, quod a solo Deo dimanat in nostrum intellectum, non tanquam nobis debitum ex natura nostra, neque consequens nostram quidditatem aut efficientiam, sicut lumen naturale et lumen acquisitum est in nobis. Sicut igitur ordo supernaturalis est superior toto ordine naturali; ita ea, quæ per se pertinent ad istum ordinem supernaturalium sunt magis abstracta secundum propriam rationem, quam immaterialia, quæ pertinent ad ordinem naturæ. Maxima enim et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæ efficiamur divinæ confortes naturæ, 2. Petri. 1 Et quidem etiam supremus Séraphin majorem habet immaterialitatem et puritatem ex gratia, quam habeat ex propia naturæ suæ quidditate. Quæ puritas manifestatur in optima actione, qualis est Visio Dei, quæ creaturam rationalem Deiformem efticit. Hactenus dicta sufficiant, ut intelligas quanta sit et quam excellens abstractio nostræ Theologiæ. Reliqua vero omnia, quæ considerat, quæ ad ordinem naturæ pertinent, eatenus assumit, quatenus vel præsupponuntUr ad ordinem gratiæ Dei, Vel ad illum ordinabilia sunt Et hæc est causa propter quam tot disputationes logicas, physicas et metaphysicas suscipiat theologus, ut in omnibus illis inquirat differentiam naturæ et gratiæ; et judicet, quo pacto ordo naturæ subjiciatur et ordinetur ud supernaluralem ordinem gratiæ; tantum

abest ut illi repugnet. Utrum autem ratio formalis nostræ Theologiæ et abstractio illius respiciant et postulent lumen evidens Vel obscurum, vel indifferenter utrumlibet, jam patere potest ex dictis dub. 3. in art. præcedenti; et amplius patebit in solutione ad sextum pressentis dubii.

AD argumenta in oppositum respondetur. C Ad primum respondetur, quod unitas scientias sumitur etiam ex unitate rationis formalis objecti, quæ attingitur, non consideratæ secundum suum essa reale simpliciter et absolute, sic enim ens non posset specificare Metaphysicam, quia entitas non est ratio specifica, sed potius analoga et plus quam generica. Sed debet considerari illa ratio formalis, quæ attingitur, quatenus subest lumini, ratione cujus abstrahitur secundum abstractionem indivisibilem, in qua non est magis et minus. Atque hoc pacto specificantur scientiæ a suis objectis realibus. Est exemplum satis accommodatum in rem præsentem. Potentia visus specificatur ab objecto, quod est coloratum: et tamen constat coloratum esse genus ad plures colorum species Et nihilominus si consideretur secundum modum immutandi potentiam et terminandi actionem ejus, non habet rationem generis, sed speciei atomæ: quia eodem modo immutat albedo et nigredo; et eodem modo terminat actionem potentiæ. Sic ergo in proposito, ratio entis ut specificam Metaphysicam non debet absolute considerari in ratione rei, sed ut subest alicui lumini eodem omnino modo abstrahenti. In hoc ergo sensu conceditur antecedens argumenti et negatur consequentia.

Ad probationem respondetur, quod utrumque verum est; et quod Deitas ut subest revelationi est ratio formalis: et etiam revelatio ut ostendit Deitatem. Hæc enim unum computantur, ut etiam articulo septimo repetendum erit

Ad secundum argumentum negatur minor. Ad probationem jam satis explicatum est circa tertiam conclusionem hujus dubii, quomodo ratio formalis Mathematicæ non consistit in indivisibili, sed est major vel minor abstractio a materia sensibili. Cæterum ratio formalis nostræ Theologiæ in indivisibili consistit. Abstrahit enim ab omni re ordinis naturalis, ut in solutione ad sextum amplius explicabitur.

Ad tertium argumentum negatur consequentia. Ad probationem concedimus quod differentia scientiæ sumitur per ordinem ad aliquid reale, quod se tenet ex parte objecti, quæ est ratio formulis, quii· attingitur. Sed hæc non sufficeret specificare scientium, nisi ut subest rationi formali, qua· se tenet ex parte luminis pur quod fit revelatio objecti, quæ est ratio sub qua. Unde consequentia facta non Valet.

Ad quartum argumentum distinguo antecedens. Nam dupliciter posset mihi Deus revelare objecta illarum scientiarum. Uno modo infundens distintos habitus tales, quales homo sua opera potuisset acquirere. Et sic concedo antecedens et nego consequentiam: quia talis revelatio non est formaliter supernaturalis ordinis, nisi tantum quantum ad modum miraculosum ex parte principii effectivi, quod non variat speciem rei. Sicut ejusdem speciei est homo resuscitatus a Deo, et ab alio genitus. Altero modo potest Deus infundere scientiam illorum objectorum talem, qualem homo acquirere ex puris naturalibus non poterat. Et sic posset Deus per unicum habitum et sub unica ratione luminis docere hominem plura objeta humanarum scientiarum. Atque ita Christus Dominus habuit scientiam infusam per se.cujusratio formalis unica secundum speciem se extendit ad universa nostrarum scientiarum objecta, et multo plura.

Ad quintum argumentum posset aliquis respondere primo, quod major illa ex doctrina Aristotelis intelligenda est in scientiis acquisitis ex viribus humani ingenii, non autem in scientiis vel infusis vel lumine supernatural! acquisitis Et ratio hujus differentiæ est; Quia in acquisitione scientiarum procedimus a sensibilibus, quæ sunt materialia et minus intelligibilia, abstrahentes quidditates a materia quantum fieri potest. Et idcirco secundum majorem Vel minorem abstractionem species scientiarum distinguuntur. At vero in scientia de Deo theologica procedimus immediate a cognitione Dei per lumen supernaturale, quod exsuperat omnem sensum et ratione nostra. Et inde procedimus eodem lumine mediante ad cognitionem conclusionum, quæ ex tali principio dedu cuntur; ac propterea nostra Theologia non opus est, ut specificetur per abstractio· nem a materia.

Respondetur secundo et melius, meo judicio, juxta doctrinam circa tertiam con clusionem traditam, quod quamvis Metu· physica abstrahat a materia intelligibill, eo quod tractat de ente et de substantia quæ in sua definitione non includit mate riam corporalem, atque ideo dicitur abs trahere a materia intelligibili, quia nulli materia corporalis intelligitur in defini tione substantiæ: sed nihilominus ad Mu taphysicam pertinet considerare per ■(species substantiæ, quæ omnes includun materiam quamdam Metaphysicam, scilico potentium et actum. Sunt enim et ipsi An geli compositi ex esse et essentia, qti· se habet ut potentia respectu ipsius esae At Vero Theologia per se solum de Det

considerat, qui est purus actus: de creaturis vero non considerat, ut de partibus subjectivis sui objecti: sed de illis agit, quatenus sub divina revelatione cadere possunt et ad ipsum Deum ordinari. Quamobrem major est abstractio nostræ Theologiæ, quam Metaphysicæ: abstrahit enim a materia metaphysica.

Ad sextum argumentum, plurima dixi in commentariis, quæ dictavi Salmanticæ in Theologico gymnasio super Secunda secundæ, quæstione prima,articu. 1 ..dubio secundo. Quæ, favente Domino, propediem in lucem exibunt. Interim tamen breviter respondeo ad argumentum, quod divina revelatio, seu revelabilitas eadem est ratio formalis sub qua et fidei et Theologiæ. Sed non æqualiter et eodem modo. Nam divina revelatio, ut est formalis ratio fidei includit intrinsece obscuritatem. Quoniam fides inclinat ad assensum certum ex sola uutoritate dicentis. Ad quod necesse est, ut objectum assensus sit non Visum. Nam ut Vulgo dicitur, (El creer es cortesia.) At Vero, ut est ratio formalis sub qua Theologiæ, non includit intrinsece et per se obscuritatem, sed per accidens, ut dictum est articulo præcedenti, dubio ultimo. Imo vero arbitror, quod nostra Theologia quantum est ex parte sua postulat claritatem in principiis: siquidem illam est habitura, quando fuerit in statu perfecto suæ speciei Unde quod aliqui dicunt, Theologiam abstrahere a revelatione clara Vel obscura, non placet, nisi in eo sensu dicatur, quod species Theologiæ conservari potest sub revelatione obscura, dummodo sit certa revelatio de Deo et ab ipso Deo. Verumtamen hujusmodi conservatio non est argumentum, quod ipsa Theologia per su abstrahat ab obscura vel clara revelatione. Quemadmodum si diceremus, quod nquæ forma non requirit per se intensam frigiditatem, quia potest conservari cum minima frigiditate et intenso calore. Ecce primam differentiam, propter quam per se et formaliter loquendo non est eadem rntio formalis fidei et Théologie, quamvis materialiter contingat, eamdem revelationem esse rationem formalem utriusque. Altera differentia est. Quia revelabilitas nive divina revelatio quatenus fidem respicit, est immediata ratio assentiendi quibusdam' Veritatibus, quæ se habent ut principia Theologiæ: quatenus vero Theologiam respicit, non est immediata ratio assentiendi conclusionibus: sed mediante consequentia évidente alio lumine. Et sic inquiritur habitus theologicus et lumen Ilii'ologicum, quod virtualiter est ex diVliui revelatione. Quapropter objectum proprie et formaliter Theologiæ est Virtualiter revelatum, ut diximus in tertia conclusione commentariorum in 2. 2. ubi supra. Quæ res amplius explicabitur in solutione ad septimum.

Ad septimum ergo argumentum, ut plene respondeamus notandum est, demonstrationes theologicas esse in duplici differentia. Quædam enim sunt quæ procedunt ex utraque præmissa certa secundum fidem. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex altera certa secundum fidem catholicam, et altera naturaliter cognita lumine naturali vel immediate vel mediate, sive in philosophia naturali, sive morali, sive in Metaphysica. Cæterum consequentia syllogismi semper debet esse evidens secundum regulas dialecticas, ut ostendimus articulo præced., dubio 1. ad tertium argumentum contra opinionem doctissimi Soto.

Nota secundo, potissimam demonstrationem theologicam eam esse, ubi utraque præmissa est certa secundum fidem. Quia ratio assentiendi præmissis est divina revelatio: et eadem est ratio assentiendi conclusioni non immediate, sed mediate, Videlicet, mediante consequentia nota lumine naturali. Sit exemplum. Filius Dei est æqualis Patri, Christus est Filius Dei, ergo Christus est æqualis Patri. (Mitto nunc an conclusio ista alias sit immediate credita per fidem.) In hujusmodi ergo demonstrationibus lumen naturale, quo judicatur bonitas conclusionum, non est ratio formalis assentiendi. sed conditio et quasi applicatio rationis formalis antecedentis ad conclusionem. Et idcirco posset alicui videri, quod tantum lumen fidei concurrat ad assensum conclusionis. Nihilominus, ut statim explicabo, etiam ex hujusmodi demonstrationibus acquiritur habitus et lumen quoddam theologicum ad assentiendum similibus conclusionibus. Unde ad argumentum factum concedo libenter ad assensum conclusionum theologicarum semper duo lumina concurrere, alterum lumen fidei, alterum vero ab illo genitum in ipsa compositione præmissarum, quo lumine demonstratur conclusio. Cujus luminis revelationem appellat Cajetanus virtualem Dei revelationem, quia tale lumen ex Virtute luminis fidei adjuncta demonstratione Veluti quidam splendor proficiscitur. Et quidem lumen fidei in hujusmodi demonstrationibus habet se ut causa universalis, hoc vero lumen velut particularis. Illud se habet Velut lumen naturale primorum pricipiorum in singulis disciplinis, hoc autem se habet veluti lumen virtute luminis naturalis acquisitum circa aliquod genus scibilis. Hinc ergo colligitur plena solutio argumenti. Dicimus enim, quod quemadmodum non impedit unitatem specificam scientiæ Geometriæ, quæ lumen primorum principiorum concurrat ad assensum conclusionum simul cum lumine

habitus acquisiti, imo semper hoc est necessarium formaliter vel virtualiter; ita neque impedit unitatem theologicæ scientiae, quæ lumen fidei, quod est primorum principiorum, simul concurrat cum lumine et habitu theologico ad assensum conclusionis. Et ratio est. Quia unitas scientiæ pensanda est ex unitate luminis, quo immediate assentimus conclusioni: et hoc lumen in Theologia facit objectum Virtualiter revelatum. Verum est tamen quod propter affinitatem luminis theologici, et subordinationem, quam habet ad lumen fidei, solet dici a theologis, eamdem rationem formalem esse assensus fidei et theologicarum conclusionum, sed diversimode. Hic autem diversus modus est a nobis hactenus explicatus. Cæterum quando altera præmissa est de fide, altera vero naturali lumine cognita vel demonstrata, tunc lumen acquisitum non est ita pure theologicum, sicuti cum utraque præmissa est de fide, aut ex duabus de fide utraque demonstrata. Et ratio hujus est. Quoniam assensus conclusionis non solum reducitur ad principium fidei, sed etiam ad principium naturali lumine cognitum. Ergo cum habeat originem ex duobus principiis diversi ordinis, non est in illo tanta simplicitas, ac si originem duceret a folis principiis immediate fidei lumine cognitis. Sed nihilominus etiam tunc conclusio dicenda est theologica. Et ratio est. Quia præmissa cognita lumine naturali non assumitur a theologo propter se: sed propter ministerium ad officium theologi, quod per se est ex rebus fidei conclusiones deducere. Sed quia posset aliquis dicere, quod intentio theologi non mutat rationem scientiæ, dicimus secundo, quod merito conclusio dicetur theologica. Quia jam in obscuritate assimilatur fidei. Deinde quia magis certa est, quam si ex duobus principiis naturalibus demonstraretur.

Sed dices: Contra. Conclusio sequitur debiliorem partem antecedentis, sed certitudo ex principio naturali minor est, quam ex principio fidei, ergo conclusio sequitur minorem certitudinem.

Respondetur, quod conclusio dicitur sequi debiliorem partem, non quia si altera præmissa sit contingens, consequens sit contingens, Vel si aliqua præmissa est falsa, consequens sit falsum. Sciunt enim periti in Dialectica, quod in bona consequentia potest dari antecedens falsum, et consequens verum. Sed sensus est, quod in bona consequentia, qulcquid debile invenitur in consequenti referendum est ud pni-mlssnm debilem Ut V. g si dicam: Omne animal est irrnllomile, omnis homo est animal, ergo omnis homo est Irrationalis, consequens esi lulsum, non pro inhiorl, quo- nocossurlii est, ergo pro majori. Cæterum si dictum illud, conclusio sequitur debiliorem partem, intelligatur de conclusionibus, quæ sunt in demonstrationibus; tunc adhuc oportet distinguere. Nam si demonstratio sit a posteriori, falsum est, quod conclusio sequatur debiliorem partem, imo Vero conclusio est certior, quum antecedens. Ut si dicas, omne animal risibile est rationale, homo est animal risibile, ergo homo est rationalis. Si autem demonstratio fiat a priori: tunc conclusio dicetur sequi debiliorem partem, quatenus si in altera parte est minor certitudo, aut minor evidentia, (nam falsitas esse non potest, cum sit demonstratio) tunc in conclusione non erit certitudo tanta vel cln ritas tanta, quanta fuisset, si illa conclusio esset tam certa vel evidens, quam altera. Unde in hoc syllogismo, omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis, conclusio obscuritatem quidem habet ex præmissa de fide. At Vero et si non habeat tantam certitudinem, quantam haberet, si utraque præmissit esset de fide, nihilominus majorem certitudinem habet ex una de fide et altera lumine naturali cognita, quam si utraque esset certa solum ex lumine naturali.

Denique adverte, non esse necessarium ad conclusionem theologicam quod utraque vel altera præmissa sit inmediabde fide: imo contingit, utramque Vei a!tirant esse etiam conclusionem theologicam. Ut v. g. Omne animal discursivum est risibile, Christus est animal discursiVum, ergo Christus est risibilis. Sufficiet enim, quod præmissæ, vel præmissa, reducantur ad principium fidei.

Sed pro majori complemento eorum, quæ diximus, in hac solutione duo sunt adhuc explicanda. Alterum est, an aliquod principium fidei possit theologice etiam demonstrari. De qua re diximus in 2. 2. q. 1. art. 5- dubio 1. paulo ante solutionem argumentorum post quintam conclusionem. Sed nunc breviter dico, nullum esse inconveniens, si dicamus, etiam articulum fidei posse demonstrari theologice, saltem a posteriori, ut v. g.: Omnis homo qui resurgit, mortuus est; Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est. Verumtanu-u hujusmodi demonstrationes videntur esae inutiles: quoniam nihil certitudinis, mit claritatis conferunt conclusioni. Alterum est, an in prima demonstratione theoloâgica concurrat, ad assensum conclusioni*, aliquod lumen theologicum acquisitum? Ad quod respondetur, quod sicut in ulilN scientiis in prima demonstratione, quin procedit ex primis et Immediatis, nondum genitus est Imbitus, sed tunc primum generatur; et nihilominus assensus conclusionis, non fit Immedlute ex lumine primorum principiorum, ttlioqui non esset acien-

tin: ita etiam contingit in prima demonstrutione theologica, quod quanvis tunc nondum sit genitum lumen, ipsa tamen demonstratio actualis quidam splendor est originem habens ex lumine fidei.

Ad ultimum argumentum respondetur negando sequelam. Quia non omnes particulares revelationes sunt circa ipsum Deum: Theologia vero procedit ex lumine, quod per se primo revelat Deum ut objectum supernaturale, sive sit lumen fidei, •ive lumen gloriæ. Unde existimo, quod nbsque aliquo istorum luminum non potest ense Vera Theologia. Ex quo rursus colligo, quod quantumlibet aliquis haberet lumen propheticum, nisi haberet lumen fidei, Vel lumen gloriæ, quod Christus Imbuit, non poterit habere scientiam theologicam Cujus rationem collige ex Divo I no. in 3. d. 24., q. 1., artic. 1. ad tertium, rt nrt. 2. ad quartum, et De Verit. q 14. nrt. 8 ad decimumtertium, et ex3. p., q. 7. nrtic. 8. In quibus locis inter alias differmitias una est potissima, quod quamvis prophetia et fides possint esse de eodem objecto materialiter, ut. V. g. de passione Iiristi fuit olim prophetia et fides in proritetis; tamen fides formaliter respicit musionem, in quantum aliquid habet æterimn et divinum, scilicet, in quantum est •eus, qui passus est; temporale vero resilcit materialiter. At prophetia e conirmio se habet. Respicit enim ipsum temlorale, quasi proprium objectum Hæc ille, '.ree igitur rationem quare solum lumen oopheticum non sufficiat per se ad assenβιιιŋ principiorum Theologiæ, cujus objecluni, sive subjectum est ipse Deus. Reliqua Vero considerat per ordinem ad Deum Immediate cognitum lumine supernatural!. Ilnctenus de hoc articulo.

ARTICULUS IV.

•J Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

ftiv/v L·/•X'ÙXSv i ; *(jyvi')* X |iliiiiii

QUARTUM sic proceditur, Videtur, quod sacra doctrina scientia practica (1). Finis enim practicæ est operatio, secundum Philoso- in 2. Metap. (2) Sacra autem doctlt Imi ad operationem ordinatur, secundum Illud Jacob. 1.: Estote factores Verbi, et Don auditores tantum. Ergo sacra doctrina «ut practica scientia.

I|) Inlrn nr. B., corn. Et I. Sent., prol. nrt. 5., q. I.
IU) Text. 3. tomo. 8.

Q 2 Præterea, Sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

SED contra, Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificatiVa de ædificiis: Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera: non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

RESPONDEO dicendum, quod sacra doctrina (ut dictum est) (1) una existens se extendit ad ea, quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem, quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia, unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea, quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis: de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Sacra doctrina comprehendit sub se practicum et speculativum, quæ in aliis scientiis distinguuntur per particulares rationes. Ratio hujus sumitur ex simplicitate luminis divini, sub quo considerantur omnia ea, quæ pertinent ad sacram doctrinam, et ex asimilatione ad scientiam Dei, qua se cognoscit et ea quæ facit.

Secunda conclusio. Sacra doctrina magis est speculativa, quam practica. Ratio est, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis.

COMMENTARIUM.

DUBIUM unicum est in hoc articulo, Utrum prima conclusio D. Thomæ sit vera. ◁3 Arguitur primo pro parte negativa· Theologia non potest esse eminenter practica et speculativa, neque formaliter utrumque, ergo nullo modo. Consequentia patet, et probatur antecedens. Nam si Theologia eminenter esset utrunque, hæc propositio simpliciter esset falsa: Theolo-

(I) Art. prrece,

gia est speculativa. Quoniam quæ eminenter dicuntur de aliquo, non prædicantur simpliciter, sicut Deus est eminenter ignis et tamen non est ignis, et sol eminenter est calidus et tamen non est calidus. Rursus probatur quod sacra doctrina non sit formaliter utrunque. Quoniam practicum et speculativum sunt differentiæ opposite dividentes habitus et virtutes, ut docet Philosophus, 2. Metaph. tex. 3. et lib. 6. c. 1. et 3. De Anima, tex. 49. Sed differentiæ opposite non possunt eidem formaliter convenire, ut rationale et hinnibile, congregativum visus et disgregativum, ergo.

Arguitur secundo. Theologia nullo modo est practice, ergo non est simul practice et speculativa. Consequentia patet, et probatur antecedens. Objectum Theologiæ non est a nobis operabile, cum sit ipse Deus, ergo non est practice ipsa Theologia. Patet consequentia. Quia prima conditio necessaria ad scientiam practicam est, quod ejus objectum sit a nobis operabile. Nam et propterea practice dicitur. Confirmatur. Theologia non est proxima regula et principium operationis, ergo non est practice. Patet consequentia. Quia practicus habitus debet esse proxima regula et principium operationis. Antecedens vero probatur. Quia Theologia per se ipsam non dirigit actionem studiosam, nisi mediante prudentia, quæ est proxima regula ex parte intellectus dirigendi actus Virtutum. Et confirmatur secundo. Nam alias omnis Theologus esset bonus simpliciter, (quod utinam esset Verum.) Sed experientia oppositum ostendit.

Arguitur tertio. Si Teologia est scientia practica, ideo esset, quia dirigit ad amorem ultimi finis, qui est Deus: sed hac ratione non potest esse practica, quoniam ad dilectionem ultimi finis sufficit ex parte intellectus, quod proponatur objectum per habitum fidei ipsi voluntati; ergo non requiritur Theologia ut dirigat voluntatem ad ultimum finem. Et confirmatur. Quia naturalis scientia, quæ habetur de Deo autore naturæ, qualis est Metaphysica aut Physica pure, speculativa est, ergo scientia supernaturalis de Deo autore gratte non erit practica. Probatur consequentia ex paritate rationis.

Arguitur quarto. Philosopia moralis non est proprie practica, ergo neque Theologia. Consequentia videtur bona. Quia ita se habet Philosophia moralis respectu moralium et naturalium virtutum: sicut Theologia respectu virtutum supernaturolium. Etenim sicut morulis philosophia virtutes morales in communi definit et dividit, eurumque proprietates ostendit; Itu Theologia Verantur circa siinermiliirullum Virtutum qulddltutuni et differentlum Antecedens vero probatur. Nam philosophia moralis non præstat facultatem philosopho, ut bene operetur, sed opus habet virtutes acquirere.

Arguitur quinto, et probatur Theologiam non esse speculativam. Quia finis Theologiæ est bene operari et ultimum finem assequi, ergo est practica. Consequentia probatur. Nam Philosophus in locis citatis ait, in eo consistere practicam scientiam, quod sit propter opus. Antecedens vero probatur ex illo 2. ad Timot. 3.: Omnis Scriptura divinitus inspirata etc. ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Et confirmatur. Quia fides est habitus practicus, ergo et Theologia. Antecedens præterquam quod est Divus Tho., in 2. 2., q. 4. art. 2. probatur ex illo 1. Petri I.: Reportantes finem fidei vestræ salutem animarum Vestrarum. Consequentia Vero probatur. Quoniam fides est habitus principiorum Theologiæ, ergo si habitus principiorum est practicus, etiam habitus conclusionum, quæ ex illis principiis deducuntur.

In hac quæstione variæ sunt Doctorum sententiæ. Quidam dicunt, Theologiam esse formaliter speculativam: quidam pu tant esse practicamformaliter. Alii docent, utrunque illi competere formaliter. Denique D. Tho. in prima conclusione articuli Videtur docere, Theologiam esse eminenter speculativam et practicam. Quod vero sit formaliter, non expresse definit. Has opiniones refert Durand, in q. 6. Prologi, <-t Scotus. q. 4. Prologi. Extraneis tamen opinionibus prætermissis solum investiga re intendimus quid senserit D. Thomas de hac re.

Pro cujus intelligentia advertendum est primo, quod in hac re supponenda sunt tanquam principalia fundamenta, qmr M. Soto in Logica, q. 4. procemiali de distinctione scientiæ practicæ et speculativa· dicit. Et aliis omissis, illa differentia est maxime advertenda, quæ essentialis est, nempe quod scientia speculativa est proxima regula speculationis, non autem operandi, ut scientia de rosa dirigit intellectum ad scientificam rosæ cognitionem, nullo vero modo est regula faciendi rosam Cæterum scientia practica est regula proxima operandi, non autem dirigit u<! contemplationem, ut ars pictoria.

Secundo est notandum, quod speculativum et practicum dupliciter possunt considerari. Uno modo ut sunt differenlliu opposita: dividentes habitus finitos et interioris ordinis. De quibus agit Aristot 3 De Anima, tex. 49. et 2. Metaph. c. 1. et (l. l'llilo. C> 2. et D. Tho. I. p., q. 14, artlfl ulli. el ln 3. d. 23. <i. I. et De Verit. q. 14. nrtlc. 4. Allero modo possunt accipi prae-

ticum et speculativum, non ut sunt differentiæ determinatæ et contrariæ, sed ablatis imperfectionibus, quibus inter se opponuntur: et hoc modo conveniunt scientiæ divinæ. Nam speculativum prout Inferioris ordinis est, dicit perfectionem, scilicet quod ordinetur ad contemplationem: habet tamen adjunctam imperfectionem, Videlicet quod nullo modo sit regula operandi. Practicum vero dicit perfectionem scilicet quod sit causa operis, quod quidem maxima perfectio est, nam esse causam effectivam, dicit perfectionem; habet tamen admixtam quandam imperfectionem, videlicet, quæ nullo modo ordinetur ad contemplationem. Practicum ergo et speculativum possunt accipi demptis his imperfectionibus, ita ut non sint differentiæ mutuo se excludentes. In quo sensu omnis habitus, qui perfecte disponit ad opus, sive sit proxima regula operis, sive remota, est formaliter practicus, sive compatiatur secum rationem speculativum, sive illam excludat. Et eodem modo loquendum est de habitu speculativo, quod omnis ille habitus erit speculativus, qui per se disponit ad speculationem sive sit proxima regula sive remota. Primo vero modo accipiuntur, ut sunt differentiæ essentialiter dividentes scientiam finitam. Dixi finitam; nam, ut bene dicit Cajetanus, respectu scientiæ infinitæ practicum et speculativum non sunt differentiæ essentiales. Et in hoc sensu speculativum est Illud, quod est proxima et immediata regula ad speculationem dirigens, ita ut non «lt simul proxima regula dirigens ad opus. Practicum vero illud est in hoc sensu quod taliter est proxima regula operis, quod non est simul proxima regula ad speculationem.

Tertio est notandum cum Cajetano in hoc articulo, quod aliqua forma dicitur continere piures eminenter, eo quod est nllloris et perfectioris ordinis. Et ea, quæ hi Inferioribus sunt dispersa, in superiori|iun habent unitatem. Sicut Angelus supremus cognoscit plura per unum conceptum, quit· cognoscuntur ab inferiori per piures. I I notitia Christi Domini, qua cognoscit Infinita, æquivalet infinitis inferioris ordinis, ut docet elegantissime idem Cajet, in Λ p., q. 10., art. 3., ubi dicit, quod unum individuum superioris ordinis excedit infinita Inli-rioris ordinis. Et ita forma ordinis superioris facit effectus multarum formarum Ofdlnis inferioris cum magna perfectione ih'tiiptis imperfectionibus ld quod in inferioribus non fieret, nisi cum distinctione et multiplicitate formarum. Atque ita contiIII'I'I' aliquid eminenter est esse formam nllcrius ordinis, quæ maxima cum unitate ot «lue imperfectione facit effectus multatum formarum.

Ultimo adverte cum eodem Cajetano in hoc articulo, quod Theologia est scientia et forma alterius ordinis. Nam omnes scientiæ naturales sunt ordinis naturalis et inferioris; Theologia vero, cum sit participatio quaedam divinæ scientiæ, est scientia ordinis superioris. Et ideo eminenter continet sine aliqua divisione et imperfectione ea quæ reperiuntur in omnibus scientiis inferioribus. Et ita D. Tho. in artic. 3. expresse docet, quod Theologia se habet ad alias scientias sicut sensus comunis ad sensus proprios. Nam sicut sensus communis non diversificatur ex differentiis objectorum aliorum sensuum, sed sine divisione et maxima cum perfectione continet omnia, quæ continent alii sensus, quia est altioris ordinis: ita se habet Theologia respectu aliarum scientiarum.

HIS positis sit jam prima conclusio. Theologia est simul practica et speculativa eminenter si practicum et speculativum accipiantur priore modo, ut sunt differentiæ dividentes habitum inferioris ordinis. Itaque non implicat, quod differentiæ oppositæ conveniant eidem rei eminenter. Hæc conclusio probatur. Objectum Theologiæ eminenter continet practicum et speculativum, ergo et ipsa Theologia eminenter continet utrunque. Consequentia probatur. Nam habitus sapit naturam objecti. Antecedens vero probatur primo. Quia objectum Theologiæ est Deus ut pertinet ad ordinem supernaturalem; Deus Vero est summum speculabile; et ea parte, qua est ultimus finis omnium desideriorum, dirigit ad operationem Secundo probatur antecedens. Fides est eminenter practica et speculativa, ut docet D. Tho. 2. 2., ubi supra; ergo idem erit de Theologia. Et confirmatur. Quia ipsa fides perfecta exigit societatem donorum Spiritus Sancti quæ pertinent ad intellectum: sed dona Spiritus sancti constat esse practica, ergo ipsa fides secundum propriam speciem perfectam practica est, ac per consequens et scientia, quæ procedit per se ex talibus principiis, qualis est Theologia, erit etiam practica. Secundo probatur conclusio. Divina Theologia, quæ est exemplar nostræ Theologiæ, est practica et speculativa simul; ergo et nostra Theologia, quæ est impressio illius scientiæ divinæ. Tertio probatur. Visio beatifica est eminenter practica et speculativa, ergo et ipsa Theologia est eminenter practica et speculativa. Patet consequentia. Nam eadem videtur esse ratio de Theologia quæ est ordinis supernaturalis, atque de Visione beatifica.

Secunda conclusio. Si loquamur de practico et speculativo in secunda acceptione sublutis Imperfectionibus, Theologia

est speculativa et practice formaliter. Et quidem quod sit formaliter speculativa, facile ab omnibus Theologis conceditur. Quod autem simul sit practice formaliter in secunda acceptione, primo potest probari argumentis factis pro prima conclusione. Secundo probatur. Intellectus humanus respectu diversorum est formaliter practicus et speculativus, ut docet Divus Tho. in I. p., q. 79.. art. 11.; ergo etiam Theologia potest habere hoc ipsum multo melius. Consequentia probatur. Quoniam est superioris naturæ et excellentioris ordinis. Tertio probatur. Practicum et speculativum formaliter in illa secunda acceptione conveniunt divinæ scientiæ; ergo et Theologiæ possunt convenire. Antecedens probatur manifeste. Nam practicum importat, quæ sit causa agens et regula operationis ad extra; causa autem activa dicit perfectionem simpliciter, ergo potest Deo convenire formaliter. Sicut convenit ei scientia et sapientia formaliter. Consequentia vero probatur. Nam videtur esse omnino eadem ratio, cum Theologia sit quædam divinæ scientiæ participatio.

Tertia conclusio. Theologia primo et per se est speculativa, secundario per se est practice Hanc conclusionem docet D. Thomas in hoc articulo, quando dicit, quod Theologia magis est speculativa, quam practice, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit. Itaque secundum D. Thomam, si agit Theologia de praxi et operatione, est in ordine ad cognitionem; ergo primo et per se est de cognitione, secundario per se de praxi tanquam de medio necessario ad cognitionem Deinde probatur ratione. Primo objectum Theologiæ est Verum divinum secundum quod in se estabsolute loquendo; secundarium Vero est ipse Deus, secundum quod ad hominem refertur ut finis illius, ad quem per opera oportet pervenire; sed Theologia quæ ratione est speculativa, contemplatur Deum primo modo; qua ratione vero est practice contemplatur ipsum secundo modo; ergo primo et per se est speculativa, secundario vero est practica. Secundo probatur. Nam verum practicum posterius est semper speculativo: sed Theologia est speculativa et practica; ergo prius est speculativa, quam practica. Major probatur. Nam verum eo est prius, quo est simplicius et magis abstractum; sed verum speculativum est magis abstractum, quam Verum practicum, nam Verum practicum concernit appetitum, speculativum Vero minime; ergo est magis abstractum. Confirmatur Nam ens est simplicius et abslrnctlus et quid nobilius quam bonum, ut docet D. Tho. infra in hac parte, q. 82., art. 3. eo quod bonum dicit ens concretum dicens ordinem ad appetitum: sed verum practicum concernit appetitum, verum autem speculativum non dicit ordinem ad appetitum; ergo primo et per se est speculativum, secundario per se practicum: atque adeo idem erit de habitu, qui sapit naturam objecti. Tertio. Dona Spiritus Sancti , ut intellectus, scientia, sapientia per se primo sunt speculativa, ut docet D.Tho. 2.2.,q. 8., art. 3. et q. 9., art. 3. et q. 45 , arti. 3. ad tertium: ergo idem erit de Theologia. Et ratio est optima. Nam dona Spiritus Sancti, et Theologia, et fides Versantur circa res agendas, quatenus ipsæ res agendæ referuntur ad contemplationem et visionem; ergo per se primo intenditur per istos habitus divina contemplatio Et hæc est potissima ratio D. Thomæ in omnibus istis locis, et literalis D. Thomæ expositio in hoc articulo.

Sed quærit aliquis, utrum Theologia sit formaliter speculativa sumendo speculativum priore modo, ut est differentia scientiæ inferioris ordinis, et idem dico de practico.

Ad cujus intelligentiam sit quarta conclusio. Probabile est, quod Theologia non sit formaliter speculativa, neque formaliter practica, sumendo speculativum et practicum ut sunt differentie scientiæ finita·, et inferioris ordinis. Hanc sententiam tenet expresse Cajetanus in hoc articulo. Et eam videtur docere D. Tho· in artic. 3 , nam dicit, quod Theologia respectu scientiarum inferioris ordinis habet se Vehitl sensus comunis respectu aliorum sensuum: sed nulla differentia inferiorum sensuum formaliter competit sensui communi, ergo nulla differentia scientiæ inferioris ordinis potest formaliter Theologiæ competere. Deinde probatur ratione: Nam quod allquid sit eminenter tale, nihil aliud esi, quam quod sit tale per formam alterimi ordinis, ut diximus in tertio notabili: sed nostra Theologia est eminenter specula tiva, ergo est speculativa per formam ulterius ordinis; ergo non convenit ei forumliter differentia scientiæ inferioris ordinis. Secundo. Deus non est formaliter sapiens, si sapientia accipiatur pro sapientia inferioris ordinis, sed solum est eminenter sapiens, quoniam sapientia isto modo didi imperfectionem: sed esse speculativum ul est differentia scientiæ inferioris ordini· dicit intrinsece imperfectionem; ergo non potest reperiri formaliter in scientia ordinis superioris, qualis est Theologia. Confirmatur. Sol est eminenter calidus et noli fornuillter, quiti est calidus per formam silioris ordinis, scilicet, per lucem, qti· Viriiinllh'i et eminenter continet culoreml

sed nostra Theologia est practica et speculativa sumendo practicum et speculativum, ut est differentia scientiæ inferioris ordinis per formam altioris ordinis; ergo non est formaliter speculativa nec practica. Ultimo. Theologia non ordinatur per se nd speculationem et contemplationem taliter quod nullo modo ordinetur ad operationem; ergo Theologia non est formaliter speculativa sumendo speculativum, ut est differentia scientiæ finitæ et inferioris ordinis. Patet consequentia. Nam speculativum ut est differentia inferioris ordinis taliter ordinatur ad speculationem, quod nullo modo ordinatur ad praxim.

Quinta conclusio. Si speculativum sumatur, ut est differentia scientiæ finitæ, et Inferioris ordinis, probabile est, quod Theologia sit formaliter speculativa, non tamen formaliter practica, sed eminenter. Ilæc conclusio statuitur contra Cajetanum, in hoc artic. Ad cujus expositionem nota, quod speculativum non excludit qiiamcunque regulam dirigentem ad opus, «ed regulam dumtaxat proximam. Et similiter practicum solum excludit proximam regulam speculationis. Itaque nihil vetat, quod scientia, quæ formaliter est speculativa, etiam per se loquendo disponat ad operationem, dum tamen non disponat proxime. Et similiter, scientia practica fornmliter per se loquendo potest esse dispositio remota speculationis, in quo differt sententia hæc a Cajetano. Probatur tamen nostra conclusio. Nam speculativum et practicum non sunt differentiæ oppositæ essentialiter, nisi qua ratione dicunt proximam regulam, alterum regulandi, alterum «peculandi; ergo non se excludunt mutuo nisi præcise secundum hanc rationem. Antecedens supponitur a nobis ex primo fundamento. Nam scientia practica essentialiter consistit in hoc, quod fit proxima regula operis; speculativa autem in hoc, quod sit proxima regula speculationis. Hoc supposito probatur conclusio. Theologia est proxima regula dirigens ad speculationem divinæ veritatis, ergo formaliter est speculativa. Probatur consequentia. Quia speculativum, quæ est differentia scientiæ solum excludit regulam proximam operandi; ergo stat Theologiam esse speculativum, et quod remote possit dirigere ad opus, dum tamen proxime non dirigat. Major et minor probatur· Theologia proredit modo resolutorio diffinitione et argumentatione, non autem procedit modo compositivo, ergo est regula proxima operationis et non operis. Patet consequentia. Nam quod scientia sit proxima tegula speculationis, inde provenit potisulme, ut notat M. Soto quaestione citata, quia procedit modo resolutorio ; quod autem sit proxima regulu operandi, oritur ex eo, quod procedit modo compositivo. Item probatur minor, nempe, quod Theologia non sit proxima regula operis: sed remota tantum, tertio argumento in principio quæstionis facto cum ejus confirmatione, quod efficacissime probat, Theologiam non esse proximam regulam operis, et consequenter quod non est formaliter practica. Et ita exponitur D. Tho. in hoc articulo, dum dicit, quod Theologia magis est speculativa, quam practica, quoniam loquendo de practico et speculativo, ut sunt differentiæ scientiæ inferioris ordinis, Theologia formaliter est speculativa, non tamen est formaliter practica, quoniam est proxima regula speculationis, non autem est proxima regula operis. Secunda pars conclusionis probatur. Theologiæ per se competit dirigere ad opus morale et practicum, non autem dirigit ad opus ut proxima regula operandi, sed tanquam ratio superior includens rationem speculativam, ergo ect. Pro intelligentia hujus rationis nota, quod Deus est ultimus finis hominum secundum quod est verum quoddam infinitum speculabile. (Pro nunc enim supponimus, quod essentialis Beatitudo consistit in Visione Dei.) Cum ergo Theologia versetur circa Deum secundum quod est infinitum Verum speculabile lumine divino, consequens est Theologiam respicere Deum secundum illam rationem formalem secundum quam est finis ultimus: atque adeo cum ex fine sumatur tota ratio mediorum, colligitur, quod Teologiæ ex proprio objecto competit dirigere Voluntatem in ordine ad media, ultimo fini proportionate, quæ sunt opera virtutum. Et ita in Sacris literis, sicut dicitur de fide, quod operatur et quod implet mandata, ita de divina scientia dicitur quod operatur. Unde Proverb.,c. 10..dicitur de divina Sapientia: Sapientia est viro prudentia. Nam sicut dicit Aristo. 3. De Anima, quod intellectus speculativus extensione ad opus fit practices: ita dicitur de divina Sapientia, quæ speculativa est, quod in viro, qui exercet opera viri, extendit se ad opus et fit practica. Nam prudentia sonat virtutem praeficam. Et idem habetur in multis aliis locis. Et ex hoc probatur major argumenti principalis hoc modo. Theologiæ convenit ex suo objecto formali dirigere ad opus practicum, ergo competit illi per se. Consequentia autem principalis argumenti est evidens: nam id, quod continetur in ratione superiori, quæ ad plura se extendit, continetur eminenter. Sicut calor eminenter continetur in Sole, quia forma Solis superior est calore ipso, et ad plures alios effectus se extendit. Ultimo probantur omnes conclusiones simul. Theologia ordinatur ud beatificam visionem tanquam ad finem ultimum, cui per se proportionatur

Theologia, quia est ejusdem ordinis, nempe supernaturalis: sed visio beata est speculativa et practice, ergo Theologia est speculativa et practice. Probatur consequentia. Quia ratio speculativi et practici in scientiis sumitur (autore Aristotele, lib. 6. Metaphy.) ex fine.

AD argumenta in oppositum, Ad primum argumentum respondetur ex prima conclusione, et secundo notabili. Fatemur enim simpliciter esse Verum, quod Theologia est formaliter speculativa et practica, si tamen practicum et speculativum accipiantur demptis imperfectionibus, et non quatenus sunt differentiae limitatæ scientiarum inferioris ordinis: sicut si diceremus, quod Angelus habet scientiam Mathematicam formaliter, quamvis non habeat illam cum limitata differentia, prout in nobis distinguitur a Physica; quin potius unico habitu plura objecta nostrarum scientiarum formaliter scit et ille habitus est formaliter Methaphysicæ et Physicæ, eo quod habet rationem formalem simpliciorem circa omnia ista objecta. Respondetur secundo juxta doctrinam ultimæ conclusionis; quod Theologia est simpliciter speculativa formaliter, non vero formaliter practica, sed eminenter.

Ad secundum argumentum respondetur, quod ad hoc, ut scientia sit practica in scientiis inferioribus, necesse est quod objectum sit operabile a nobis: quoniam earum objectum est creatura, neque est ultimus finis. At Vero in scientia superiori, qualis est Theologia, non est necessaria hujusmodi conditio, eo quod versatur circa ultimum finem omnium actionum humanarum ac proinde non potest ultimus finis esse actio humana: alias daretur processus in infinitum. Satis ergo fuerit, quod Theologia Versetur circa assequutionem ultimi finis, et dirigat operationem mediorum, quæ ad finem proportionate sunt, videlicet, opera virtutum.

Ad primam confirmationem negatur consequentia. Nam et synderesis naturalis habitus practicus est, et tamen non immediate dirigit studiosam operationem, sed mediante prudentia.

Ad secundam confirmationem negatur sequela. Et est similis instantia in exemplo de synderesi, quæ cum sit practica, non tamen facit hominem bonum simpliciter. Quia non disponit ad recte operandum immediate per se ipsam hic et nunc, et in omni eventu, quod est proprium Virtutis simpliciter. Imo, ut docet Aristo, lib. 1. Magn. Moral, c. I.: Virtutes qui novit non continuo studiosus est: et nihilominus morulis scientia dicitur practice: quin reducit suas conclusiones ml principia uniVersiillu practice, qttu: Ipso synderesis naturaliter dictat, et in communi inclinat ad operandum secundum illa principia. Sic ergo nostra Theologia ad hunc modum dicetur practica, non solum ex parte addiscentis, qui debet illam ordinare ad dilectionem Dei; (nam et Aristoteles tantiæ stimabat suam Ethicam, ut non putaret dignum auditorem, nisi bonis moribus præditum, 1. Ethic, c. δ.) verum etiam est practica Theologia ex lumine revelato et habitu fidei unde procedit. Et sic adhuc dupliciter. Primo ex fide, quæ est Virtus non solum speculativa, sed etiam est veluti synderesis quædam infusa, quæ remurmurat malo et instigat ad bonum, quod est officium synderesis naturalis ut docet D. Thom. 1. p., q 29., art. 12. Secundo etiam est practica Theologia ex conjunctione donorum intellectus, scientiæ et sapientiæ cum ipso lumine fidei, quæ dona proculdubio practica sunt, ut docet Div. Thom. ubi supra, 2. 2. cui consonat quod dicit D. August. 12. De Trin., c. 2. quod ratio superior Versatur circa divina conspicienda et consulenda. Ergo ratio superior, prout Versatur circa Deum objectum supernaturale, neccesse est, ut altiori modo conspiciet et consulat divina: hoc autem facit per fidem et supernaturalia dona. Hinc sequitur, quod cæteris paribus doctior erit in Theologia, qui charitatem habuerit, quam qui non habuerit. Quia sine charitate non sunt conjuncta hujusmodi dona Spiritus sancti cum fide, quæ illuminant mentem, et intellectum dant parvulis. Unde videmus egregios Theologos non mediocri sanctitate fuisse præditos.

Ad tertium argumentum respondetur, quod probat, posse hominem assequi ultimum finem absque media Theologia: sicut potest quis absque scientia philosophia-moralis esse bonus moraliter. Sed tamen non probat quod ubi fuerit Theologia, non possit esse practica juxta modos, quos in conclusionibus explicavimus.

Ad confirmationem negatur consequentia, et disparitas rationis consistit in hoc, quod Physica et Metaphysica nihil agunt de assequutione ultimi finis Beatitudinis. Theologia vero bona ex parte versatur circa media, per quæ Beatitudo potest adipisci. Cæterum ex parte addiscentis, qua-libet scientia quantumlibet speculativa potest dirigi ad laudem et cultum Dei. Nam et propterea Apostolus ad Rom. I vehementer philosophos reprehendit, quod cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.

Ad quartum argumentum, facile concedo, quod Theologia convenit cum Philoaophia morali, quantum ud hoc, quod utraque In communi et non in particulari dirigit actiones humunae; et quantum ad hoc,

quod utraque indiget virtutibus ad recte operandum: imo etiam quantum ad hoc, quod utraque præsupponit principia, quæ per habitum practicum dictantur, et præcipiuntur in communi. Atque hoc pacto utraque practica dicitur. Verumtamen differentia est. Quoniam nostra Theologia adhuc magis practica dicitur, quam philosophia moralis. Quia principia Theologiæ habentur ex fide, quæ est quasi supernaturalis synderesis, et ex propria specie, si perfecta est. postulat rectitudinem voluntatis, juxta illud, quod docet D. Tho., 2. 2. q. 4., art. 2. et 3. et presertim in 5. ubi ait: Ad hoc quod actus fidei sit perfectus, requiritur, ut Voluntas infaliibiliter ordinetur ad ultimum finem. Et quod hæc perfectio est per charitatem. Cæterum naturalis synderesis etiam ante virtutes acquisitas perfecta est in sua specie. Et idcirco Theologia magis practica est, quoniam ex talibus principiis proficiscitur, quæ secundum propriam speciem sine charitate non sunt perfecta.

Ad quintum argumentum respondetur, quod finis per se primus Theologiæ non est recte operari, sed potius contemplari quid ex talibus principiis sequatur. Unde Theologia non est simpliciter practica eo modo, quo Aristoteles loquitur de praxi. Erit autem practica eminenter, vel etiam formaliter, juxta varium modum explicatum in ipsis conclusionibus. Semper tamen est magis speculativa, quam practica, quamvis linis per se secundus sit dirigere actiones humanas in communi ad adipiscendum finem ultimum. Ad testimonium vero Apostoli respondetur primo, quod fortassis loquitur de omni opere bono, quod est ministerium doctoris Evangelici. Hoc enim per illam Vocem, homo Dei, intelligitur, ncilicet, minister Dei, ad quem pertinet exercere actus, quos ibi prædixerat, scilicet, docere, arguere, corripere et erudire In justitia. Si autem intelligatur per, omne opus bonum, omne opus virtutis, tunc respondetur, quod utilis quidem est scientia tevelata ad hujusmodi opera exercenda, quamvis non sit finis per se primo intentus Hdentiæ Theologiæ. 0 Ad confirmationem n spondetur, quod jam sæpe dictum est, theologiæ per accidens esse, ut procedat rx cognitione obscura principiorum. Unde consequentia confirmationis non valet.

ARTICULUS V.

ξ] Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis. fl)

QUINTUM sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Jÿk———V} Certitudo enim pertinet ad X dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

<J2 Præterea, Inferioris scientiæ est a superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico: sed sacra doctrina accipit aliquid a Philosophicis disciplinis. Dicit enim Hieron. in Epistola (2) ad Magnum oratorem urbis Romæ, quod doctores antiqui in tantum Philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas: eruditionem sæculi, an scientiam scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

SED contra est, quod aliæ scientiæ dicuntur ancillae hujus: Proverbiorum. 9. Misit ancillas suas Vocare ad arcem.

RESPONDEO dicendum, quod cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica (3), omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem: quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest, Secundum dignitatem vero materiæ: quia ista scientia est principaliter de iis, quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum Vero scientiarum illa dignior est, f quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum

(1) I. 2. q. 66. artic. 5.3. Et 1. prol. artic. 1. Et 2. contra Se. c. 4. fin.
(2) Incipit hæc episto. Sebesium nostrum, declinando ad finem illius, habet, to. 2,
(3) Arti, prrec. IlltJUH q.

est practice, est béatitude æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum praeficarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

AD primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri: qui se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuae ad lumen solis: sicut dicitur in 2. Metaphy. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: et tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in undecimo de animalibus (1).

AD secundum dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis: sicut architectonicas utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est, propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri: qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ scientiæ) cognoscuntur, facilius manu ducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Sacra doctrina est dignior omnibus aliis scientiis speculatiois. Ratio est. Quia est certior, et de digniori objecto considerat.

Secunda conclusio. Sacra Theologia dignior est omnibus aliis practicis disciplinis. Ratio est. Quia finis hujus scientiæ in quantum est practica, est æterna beatitude, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum praeticarurn.

Tertia conclusio ad secundum argumentum. Sacra doctrina utitur aliis scientiis tanquam inferioribus, non propter suam indigentiam, sed propter defectum intellectus nostri, qui hac oia facilius manu ducitur in ea, quæ sunt supra rationem.

(I) Lib I ih' purllblin iiiilni. c. 0; loni, 4.

COMMENTARIUM.

ADVERTE ante omnia circa rationes D. Thomæ, quod quamvis potuisset dignitatem Sacræ Theologiæ præ cæteris ostendere, quia est altioris ordinis, scilicet ex principiis revelatis; tamen maluit ex iis, in quibus convenit cum aliis scientiis secundum genus scientiæ, videlicet ex certitudine et dignitate objecti, in quibus ipsæ scientiæ inter se aliæ aliis præstant, demonstrare quod etiam in istis nostra Theologia omnes excellit.

DUBIUM potissimum in hoc articulo est; An sacra doctrina sit certior, quam omnes aliæ scientiæ. Nam de dignitate nulla potest essê dubitatio, cum objectum illius sit ipse Deus, ut finis supernaturalis. Sed maxime advertendum est, quod tota ratio dubitandi de certitudine Theologiæ comparatione, ad certitudinem aliarum scientiarum nascitur ex conditione quam habet Theologia pro statu vitæ præsentis, in quo procedit ex principiis ex divina revelatione, sed sub obscuritate fidei cognitis. Quoniam prout Theologia futura est in Patria, ubi principia lumine beatifico cognoscentur, nulla potest esse ratio dubitandi, an sit certior, quam naturales scientiæ, quarum principia naturali lumine cognoscuntur. Et idcirco omnia argumenta, quæ in præsenti dtibio afferri possunt contra primam conclusionem Divi Thomæ, immediate procedunt, ut probent, quod fides non sit certior, quam aliæ scientiæ naturales, quæ procedunt ex principiis lumine naturali evidentibus. Quæ disputatio propria et legitima est in 2. 2. q. 4. artic. 8. ubi expresse quærit D. Thomas, utrum fides sit certior scientia et aliis Virtutibus intellectualibus. In quo loco hoc dubium late examinavi, atque pro viribus definivi. Et quoniam nulla mihi specialis difficultas occurrit, et commentaria nostra super. 2. 2. jam sunt in promptu, ut favente Domino in lucem prodeant, idcirco ab hujus dubitationis prolixa repetitione consulto supersedeo. Nihilominus interim in hoc loco dicam breviter, quæ ad intelligentiam hujus articuli necessaria visa sunt. Dubitat enim statim novitius aliquis Theologus, quo pacto Theologia pro isto statu certitudine alias scientias superat, cum tainen Divus Thomas fateatur in solutione ad primum, quod nihil prohibet id, quod est certius secundum suam naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem nostri intellectus. Et insuper fatetur, quod dubitatio, qutc accidit in aliquibus circa articule» fidei, non est propter incertitudinem rél. sed propter debilitatem intellectus

humani. Et deinde dicit, quod minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus. Hæc tria difficultatem habent. Et ut incipiamus a minus difficili, quod ultimo loco dicit, desiderabilius esse minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, adjuvat ad comprobandam dignitatem Theologiæ super alias scientias, non tamen certitudini attestatur. Verumtamen de aliis duobus dictis major est difficultas. Quoniam certitudo nihil aliud est, quam determinatio et adhæsio intellectus ad aliquam veritatem, ut docet tfivus Thomas in 5. Sent, distin. 2. 5. q. 2. artic. 2. quæstiumcula. 5. Sed major est adhæsio intellectus, quæ efficitur ex principiis aliarum scientiarum respectu conclusionum, ergo sunt aliæ scientiæ certiores. Hujus argumenti minor probatur. Quia est impossibile dissentire conclusionibus aliarum scientiarum, nisi quis forte obliviscatur principiorum; at potest quis Theologicæ conclusioni dissentire sine oblivione principiorum, si de principiis dubitet, aut illis dissentiat. Ecce hoc argumento tangitur tota difficultas.

Pro cujus solutione tria notanda sunt. Primum est, quod certitudo est triplex. Quædam est ipsius objecti secundum esse reale, quod habet in se, vel in ordine ad divinum intellectum. Et hujusmodi certitudo bene potest esse cum opinione nostra de tali objecto. Ut si v. g. Papa revera mortuus est, sed ego tantum opinor esse mortuum. Et ratio est. Quia talis certitudo objecti nihil præstat intellectui. Nam quod attinet ad modum judicandi etiam si Papa viveret, opinarer esse mortuum. Altera certitudo potest considerari solum ex parte cognoscentis, qui pro suo cerebro absque aliqua probabili ratione proterve udhæret alicui affirmationi aut negationi. Et hujusmodi potius est inhæsio proterva ussentientis, quam vera certitudo, quanvis ussentiens dicat, se certissimum esse, atque hoc pacto aliqui .hæretici firmius adhærent suis erroribus (imo et interdum mortem patiuntur pro illorum testimonio) quam alii veritatibus. Est tertia certitudo assensus, quæ efficitur ex certitudine objecti, quod ut certum cognoscitur sub vera ratione formali per lumen et habitum certe ct infallibiliter inclinantem ad assensum rei, quæ ita se habet- Et de hujusmodi certitudine est nostra comparatio, cum dicimus. unam scientiam esse alia certiorem.

Nota secundo quod primi generis certitudo secundum se consistit in indivisibili. Nam revera si Papa vivit, non est magis vel minus certum per hoc, quod quis certius Vel minus certe opinetur Pupam vivere. Et similiter Deum esse trinum ct unum, non est magis vel minus certum secundum se, sive quis opinetur, sive certo credat, sive dissentiat. Secunda vero certitudo major erit vel minor: prout homo fuerit magis minusve protervus, aut cerebrosus. Verumtamen tertii generis certitudo major est aut minor etiam respectu ejusdem objecti, quatenus formalis ratio assentiendi fuerit commodius applicata vel minus commode, et quatenus ipsemet habitus inclinans ad assentienduni fuerit perfectior vel minus perfectus. Et hoc pacto unus Christianus firmius et certius credit quam alius, quatenus perfectius lumen intra eamdem speciem habet quam alius. Sed quilibet Christianus certius assentit et firmius adhæret iis, quæ sunt fidei, quam aliis veritatibus, quantumlibet humana scientia demonstratis. Et· ratio hujus est. Quoniam objectum ipsum quod in se summa veritas est, applicatur intellectui fideli sub ratione formali infallibili, et ipsemet Deus per habitum infusum, et Spiritus sancti auxilium movet intellectum et voluntatem ad assentiendum propositis veritatibus. Quanquam enim volentes credimus; tamen non proprio cerebro adducti, sed Spiritus sancti virtute et testimonio persuasi firmiter adhæremus. Qui enim credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in 'se, ut dicitur in -prima Canonica'Joannis càp. 5. Christiani igitur utentes hoc medio et ratione assentiendi, fortius adhærent rebus fidei, quam veritatibus naturalibus demonstratis.

Notandum tertio, quod cum D. Thomas dicit in solutione ad primum, quod nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectui nostri, et quod dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani, hoc, inquam, non est intelligendum de rei ipsius certitudine primo modo a nobis exposita. Hæc enim certitudo impertinens est ad certitudinem intellectus, nisi res ipsa appareat sub aliqua eerta ratione formali: et nihilominus quia ipse intellectus est secundum se minus proportionatus tam supremis veritatibus, quales sunt quæ per fidem creduntur, et quia uti talibus adjumentis ad credendum, scilicet habitu fidei et lumine et auxilio Dei, positum est in nostra voluntate, idcirco possibile est, quod noster intellectus dissentiat veritatibus fidei, dum non utitur prædictis auxiliis. Et hoc est, quod aliqui solent dicere, fidem esse minus certam, quam scientiam ex parte subjecti. Volo rem hanc exemplo elucidare. Si habitus naturalis etiam primorum principiorum esset talis conditionis, quod liberum esset nobis sicut vestem pro libito exuere illum, et iterum induere, profecto ipse ha-

bitus non esset minus certus secundum se quam modo est, tametsi intellectus non utens illo dubitare posset, aut etiam errare circa prima principia. Hæc enim dubitatio et hic error in ipsum subjectum refunderetur. Similiter si quis pugnaturus cum bestia nollet uti armis tutissimis, quæ apud se habet, non est armorum defectus, quod ipse dilanietur a bestia. Sic igitur si nos induamus armaturam Dei, ut admonet Apostolus ad Ephes. 6., potentes erimus stare adversus insidias diaboli. Et si in omnibus sumpserimus scutum fidei, omnia tela ignea nequissimi poterimus extinguere. Nostra igitur Theologia, quoniam ex certissimo habitu et lumine fidei procedit, acquirit sibi majorem certitudinem, quam scientiæ, quæ procedunt ex habitu et lumine naturali. Fit enim comparatio habitus ad habitum, luminis ad lumen, et scientiæ ad scientiam secundum se, et prout eis utitur intellectus. Si autem homo noluerit uti lumine et habitu infuso, sed potius a se rejecerit, jam iste defectus non convenit habitibus secundum se, sed ipsi subjecto in ordine ad habitum, quo libere utitur. Et hæc pro ista difficultate in præsenti dicta sufficiant. 0 Sed tandem circa rationem secundæ conclusionis adverte, quod cum Divus Thomas ait, praeficarum scientiarum illam digniorem esse, quæ non ordinatur ad ulteriorem finem alterius, intelligendum est de iis, quæ subordinantur. Nam V. g. ars coquinaria non est nobilior militari, quanvis militaris ordinetur ad finem civilis, et coquinaria non ordinetur ad finem alterius artis. At vero, quia finis nostræ Theologiæ, quatenus consideratur ut practica, est omnium ultimus, ad quem ordinantur fines omnium artium et omnia quæ sunt, id circo proculdubio dignissima est. Neque intelligas, quod beatitudo æterna sit finis omnium operantium ex arte, sed est finis rei operatæ et rationum operandi.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc doctrina sit sapientia. (l)

SEXTUM sic proceditur, B Videtur quod hæc doctrina l,on 8*t sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ: quia sapientis est ordinare, et non ordinari. 1. Metaphysi (2). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde (ut ex dictis patet) (1). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Ç Præterea, Ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum: Unde et caput dicitur scientiarum, ut sexto Ethicor. patet. (2). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

«J δ Præterea, Hæc doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

SED contra est quod dicitur Deut. 4. in princ, le. Hæc est nostra sapientia et intellectus coram populis.

RESPONDEO dicendum, quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides. Unde dicitur 1. Corint. δ. Ut sapiens architector fundamentum posui. Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur Proverb. 10. Sapientia est viro prudentia. Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio (ut patet per August. 12. de Tri) (δ) Sacra autem doctrina proprissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1. Quod notum est Dei, manifestum est illis.) sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

AD primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur.

AD secundum dicendum, quod aliorum scientiarum principia vel sunt per se notu, et probari non possunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua scientia. Propria autem hujus scientiæcog-

(I) I. 1'rol ori.3, Ht X proio. prliic.lp. Et I, contui itmi, i I fin.
(U) 1.11· I i J. 'J Ioni. S.

(I) Art. a. IniliiH quiuHt.
/'J) (I Ethic, c 7 pniilo n prln. lo. A.
(A) I.lli.U ‹ ii. H. pnriini ii prluclp tomo. 3,

nitio est, quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur Veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum- Unde dicitur 2. Corinth. 10. Consilia destruentes et omnem altitudine extollentem se adversus scientiam Dei.

AD tertium dicendum, quod cum judicium ad sapientem pertineat secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum Virtutis, recte judicat de his, quæ sunt secundum virtutem agenda inquantum ad illa inclinatur. Unde et in. 10. (1) Ethicor. dicitur, quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus Virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud 1. Corinth. 2. Spiritualis homo judicat omnia, etc. Et Dion. (2) dicit. 2. c. de divin, nom.: Jerotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina. Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod l>cr studium habetur: licet ejus principia cx revelatione habeantur.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Sacra doctrina maxime est sapientia inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Hanc conclusionem probat D. Tho. sicut et conclusiones articuli prœcedentis, ostendens, qua ratione in humanis scientiis aliqua dicitur sapientia. Et inde concludit, quod cum talis ratio inveniatur in sacra Theologia merito dicitur et est sapientia.

ADVERTE hic argumentum D. Thomæ hujusmodi esse. Ille sapiens dicitur lu unoquoque genere, qui considerat causiim altissimam illius generis. Ponit exemplum in artificialibus et moralibus. Nam artifex qui disponit totam formam domus, dicitur sapiens in genere ædificii, et est architectus respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna et lapides. Cui exemplo alludit Apostolus. 1. ad Corinth. 5. ut sapiens architectus fundamentum posui, videlicet, tam firmum, quale oportebat esse ad tantum ædificium, quod pertingeret cœlum. Talis enim est ædificatio fidelium, quorum fundamentum est Christus Jesus. Apponit etiam aliud exemplum S. Thomas in moralibus. Nam in gubernatione totius humanævitæ, qui prudentiam habet dicitur sapiens, inquantum ordinat humanos actus varios, et in omni loco et tempore et circunstantia, ad debitum finem. Atque ita explicat illud Proven 10. Sapientia est viro prudentia, ac si diceret: prudentia Viri, quæ jam multa experientia comparata est, est illi sapientia: quoniam in illo genere recte vivendi universaliter bene ordinat et judicat. Et propterea Arist. 6. Ethic, cap. 8. dicit sapientiam non esse in juvenibus, quia experimento multo comparatur. Et de hac sapientia in genere moris practice, visus est loqui D. August, in libro unico de vita beata tom. 1. circa finem, cum inquit: Sapientia nihil aliud est, quam modus animæ, quo se ipsam liberat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur. Hæc ille. Tametsi hujusmodi universalem rectitudinem revera nemo possit assequi experimento multo, ut putavit Arist.; sed gratia Dej necessaria est et prudentia infusa, ut homo possit experimento talem habere prudentiam acquisitam, quæ vere possit dici viro sapientia. His itaque exemplis ante oculos positis, quorum ratio est quoniam sapientis est ordinare et judicare, ut dicitur. 1. Metaph. cap. 2., judicium autem per altiores causas de inferioribus habetur; jam probatur conclusio. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicetur, et simpliciter sapiens; sed sacra doctrina proprissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa non solum quantum ad id, quod per creaturas philosophi cognoverunt, sed etiam quantum ad id, quod notum est soli Deo de se ipso, vel aliis per revelationem communicatum.

Secunda conclusio colligitur ex doctrina solutionis ad primum. Non repugnat sapientiae, quod sua principia accipiat a scientia divina, quæ est in Deo. Ratio est. Quoniam ab illa, quae est infinita sapientia, necesse est, quod omnis nostra cognitio derivetur et ordinetur.

Tertia conclusio in solutione ad secundum. Non pertinet ad sacram doctrinam, quatenus sapientia est, probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Ratio est. Quia quamvis quaedam principia aliarum scientiarum per aliquam rationem naturalem probentur in alia scientia superiore, non tamen omnia- Quoniam qturdam sunt per se nota, quæ probari non possunt.

ti) Libro. 10. Ethic, c. 5. purum ante finem, ct III· V c. 4. Io. 0.
(J) Cap. 9 parte I. In line.

Unde plane colligitur, quod ad rationem sapientiæ non pertinet probare principia inferiorum scientiarum. Et si quæ probat, hoc per naturalem rationem perficit. Nostra autem Theologia, quamvis sit summa sapientia, non probat principia aliarum scientiarum, quia per revelationem habetur. Sed pertinet ad eam judicare de principiis aliarum scientiarum, an repugnent revelatis a Deo, vel non.

Tertia conclusio in solutione ad tertium. Sacra doctrina differta sapientia, quæ est donum Spiritus sancti in modo judicandi. Ratio hujus est. Quia sapientia, quæ est donum Spiritus sancti charitati annexum, judicat per modum inclinationis: sacra vero doctrina, quæ etiam sapientia dicitur, judicat per modum cognitionis. Sicut scientia moralis judicat de actibus oirtutis etiam si virtutem non habeat conjunctam.

Hactenus de litera D. Thomæ, quam præter morem paraphrastice interpretari volui. Quoniam ex illius intelligentia facilius dissolventur difficultates, quæ ab aliquibus proponuntur.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR unice circa primam conclusionem; An sit vera. ◁ Arguitur primo pro parte negativa. Theologia est Vere et proprie scientia, ut art. 2. dictum est, ergo non est proprie sapientia. Consequentia probatur. Nam sapientia et scientia condistinguuntur in genere virtutum intellectualium, ut patet ex Arist. lib. 6. Ethicor. cap. 4. et 8. Ubi distinguit Virtutes intellectuales in intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, et artem, ergo non potest eadem virtus intellectualis esse sapientia et scientia. 9 Arguitur secundo. Sapientia est Virtus altior, quam scientia et intellectus, ut colligitur ex Arist. lib. 11. Metaph. cap. 1. et Divus Thomas docet. 1. 2. q. 66. artic. 5. ad ultimum. Sed nostra Theologia non est aliquid altius quam habitus principiorumt qui est ipsa fides, ergo non est sapientia. ◁ Arguitur tertio. Sapientia proprie consistit in pura contemplatione Veritatis, ut ait Aristo, in. 1. Metaphy. cap. 2. Quamobrem dicit eam esse liberam, et quæ sui ipsius gratia acquiritur: sed Theologia, ut in artic. 4. dictum est, non consistit in sola contemplatione Veritatis, sed etiam est certo modo practica et dirigens actiones, ergo non est sapientia. *1 Arguitur quarto. Sapientia, ut docet Arist. ibidem, est quæ potest assignare causas omnium scibilium: sed hoc Theologia non efficit, ut putet: ergo non est sapientia. ’› Arguitur quinto, et probatur, quod saltim non sit nuixlmo siiplentlu Esi argumentum. Illo est maximo sapientia, quæ directive est aliarum scientiarum, sicut Metaphysica dirigit alias scientias; Theologia vero non dirigit Metaphysicam, quin potius Metaphysica videtur dirigere Theologiam: ergo. Probatur minor. Quia fere nulla est quæstio Theologica, in qua non plurima ex Metaphysicis adducamus. At Metaphysica omnia determinat sine adminiculo Theologiæ: ergo. ◁ Arguitur sexto. Quia sapientia revelata consistit in adimpletione mandatorum Dei, justa illud Deuter. 4., ubi posteaquam fuerat factus sermo de mandatis, dictumque fuerat: Observabitis et implebitis illa, subjungitur: Hæ est enim vestra sapientia et intellectus coram populis; sed hoc officium non pertinet ad Theologiam: ergo non est sapientia revelata. Conradus super. 1. 2. quæst. 57. arti. 2. negat Theologiam esse sapientiam.

Pro intelligentia hujus difficultatis nota cum Cajetano. 1. Poster, ca. 10. dub. ulti. ad secundam objectionem, ubi ait, quod sicut scientia dupliciter sumitur: uno modo formaliter prout est habitus per demonstrationem acquisitus; alio modo, ut Virtus, quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit, ita et sapientia dupliciter considerari potest. Uno modo ut virtus; altero modo, ut per demonstrationem acquiritur. Si loquamur de sapientia, et scientia, ut sunt in genere Virtutis, sic adinvicem condistinguuntur. Quoniam alio modo perficitur intellectus judicando de rebus per causas altissimas, et alio modo judicando per causas inferiores. Et quoniam Aristot. in. 6. Ethic, loquebatur de sapientia et scientia ut virtutes sunt, ideo sapientiam distinxit contra scientiam; et similiter D. Tho. 1. 2. q. 57. art. 2. ubi ponit tres habitus intellectuales speculativos, scilicet, intellectum, scientiam et sapientiam. Et similiter in Opusc. 70. super Boëtium de Trin. q. 5. secundum ordinem quæstionum a principio Opusculi artic. 1. ad primum, inquit, quod. 6. Ethic, determinat Arist. de habitibus intellectualibus in quantum sunt virtutes intellectuales. Et ait, quod distinguuntur secundum modos, quibus perficiunt intellectum. Docet secundo Cajetanusubi supra, quod sapientia non distinguitur a scientia, sicut una species contra aliam, sed sicut proprium contra commune. Atque ita solum differet ab aliis scientiis sicut perfecta species ab aliis imperfectioribus. Et quidem hoc verum esse, probatur ex Arist. 1. Metap. cap. 1. et 2. ubi docet, Metaphysicam esse sapien tiam, et tamen constat, Metaphysicam non differre ab aliis scientiis, nisi sicut perfectissima species. Et. D. Thomas in Opusc. cilnto. q. 2. nrt. 2. ad 1. inquit, quod sapientia non dividitur contra scientium sicut oppositum, sed quia ec habet ex

additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus. 6. Ethic, c. 8. caput omnium scientiarum regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est. Et in. I. Metaphy. appellatur Dea scientiarum.

Nota secundo, quod aliqui Theologi Volunt distinguere sapientiam, ita ut dupliciter accipiatur. Uno modo, ut est scientia, quæ considerat per altissimam causam. Et ita dicunt verificari, quod modo dicebamus, sapientiam differre ab aliis scientiis Holum sicut perfectissimam speciem. Altero modo volunt, accipi pro quodam habitu supremo et eminenti, qui sub unica ratione formali, quæ est ratio ipsius habitus, se extendat ad cognitionem principiorum omnium et conclusionum. Et sic ille habitus neque est intellectus, neque est scientia; sed eminenter intellectus et scientia. In qua acceptione ajunt differre sapientiam nb omnibus aliis scientiis non sicut speciem contentam sub genere scientiæ, sed sub nlio genere. Et de tali sapientia verificant, quod sit altior habitu intellectus. Et ita interpretantur D. Thomam in. 1.2. q. 63. urt. 5., et Arist. 6. Ethic, cap. 5.

SED mihi notandum tertio Videtur, quod prædicta acceptio est inintelligibilis eo pacto, quod a quibusdam modernis proponitur. Primo quidem quoniam Arist. loquitur de Virtutibus intellectualibus humanis, quæ vel naturaliter inditæ sunt, Vel propria operatione acquisitæ. Ut. v. g. intellectus est habitus naturaliter inditus: «cientia vero est habitus acquisitus. Hinc esi argumentum. Sapientia in prædicta ncceptione non est habitus naturaliter inditus hominibus, alias omnes essent sapientes. Rursus neque est habitus acquisitus. Nam vel acquiritur per demonstrationem, et sic est scientia; vel acquiritur ex actibus, qui proficiscuntur ab habitu primorum principiorum, et hoc esset ridiculum: tum quia circa prima principia non generatur habitus, tum etiam quia tam habitus ille genitus esset minus perfectus quam habitus primorum principiorum, in cujus virtute generatur. Ergo non est In nobis aliquis habitus sapientiæ, qui non «It sub genere scientiæ per se et formaIlter. Fateor tamen, quod talis sapientia reperitur in Deo, qui sub eadem ratione cognoscit principia et conclusiones per causam altissimam, scilicet per cognitionem divinæ essentiæ. Reperitur etiam In beatis, quatenus vident Deum, et in Ipso, tanquam in altissima causa, Vident omnia scientiarum objecta cum suis principiis. Ac similiter concedo, quod scientia infusa animæ Christi Domini est sapientia Illo modo eminenti supra scientiam nostrum et habitum primorum principiorum: lino et in Angelis naturaliter est ista sapientia, in quibus non distinguitur habitus scientiæ ab habitu primorum principiorum. In omnibus autem prædictis tribus sapientiis invenitur ratio scientiæ, quatenus ipsa cognitio extenditur ad conclusiones sive effectus, quamvis sit eadem cognitio causæ. Verum in cognitione humana, fateor, me non intelligere, quænam, et quomodo, et unde sit ista sapientia, cujus ratio formalis superior sit quam ratio formalis habitus primorum principiorum, qui dicitur intellectus; quoniam immediate perficit intellectum ad assensum sine aliquo discursu, sed statim cognitis terminis judicet veritatem aut falsitatem, et rursus superior etiam sit quam habitus per demonstrationem acquisitus. Et denique in Arist. ego non agnosco aliam sapientiam simpliciter quem Metaphysicam, quam per demonstrationem acquiri omnes fatentur. ◁ Notandum ergo quarto, quod quemadmodum in prædicamento Qualitatis dividitur dispositio, quæ est prima species qualitatis, in habitum et dispositionem, tanquam in species; et nihilominus habitus est dispositio difficile mobilis. In quibus loquutionibus oportet observare, quod nomen dispositio æquivoce sumitur. Uno modo ut est nomen generis subalterni, ut abstrahit a qualitate facile vel difficile mobili. Altero modo ut appropriate alteri parti specific® et condistinctæ habitui, quæ intrinsece includit, quod sit facile mobilis: ita videtur mihi scientia distinguenda ut uno modo accipiatur in genere pro habitu acquisito per demonstrationem; et deinde dividatur in sapientiam et scientiam: ut sapientia sit scientia per causam altissimam; scientia Vero, ut condistinguitur a sapientia, importet cognitionem per causas inferiores. Cæterum ipsa sapientia, quæ est habitus acquisitus per demonstrationem, quomodo sit superior intellectu, qui est habitus primorum principiorum difficultatem habet. Sed nihilominus ita mihi videtur explicandum: quod hæc superioritas in sapientia humana non consistit in hoc, quod per ipsam assentiamus primis principiis. Hoc enim proprium est intellectus, ut cognitis terminis immediate assentiat primis principiis Neque consistit in hoc, quod sapientia demonstret prima principia, quoniam sunt indemonstrabilia. Sed consistit in hoc, quod per sapientiam, hoc est, per Metaphysicam acquisitam, sit potens homo explicare prima principia non solum aliarum scientiarum, sed etiam ipsius Metaphysicæ, et illa defendere ab impugnatoribus; id quod ad nullam aliam scientiam pertinet, sed quælibet scientia inferior omnino præsupponit sua principia, neque officium illius est explicare vel defendere illa, sed hoc proprium est Metaphysica. Et ratio hujus est. Quiu Metaphysica habet pro ob-

jecto ipsum ens, cujus cognitionem distinctam et perfectam non per aliam scientiam acquirit homo quam per Metaphysicam. Incipimus enim in nostro discursu a cognitione entis confusa, et paulatim per alias scientias perficitur nostra cognitio circa quasdam particulares rationes entis. Sed tamen in sola Metaphysica entis perfecta cognitio habetur, ad quam pertinet considerare proprias illius passiones et distinctionem ipsius esse ab essentia. Atque ex hac ratione entis, quæ est maxime abstracta a materia, et invenitur essentialiter in primo ente, provenit ut hæc sapientia judicet eo modo, quo possibile est de aliis scientiis et de ipsarum principiis; et insuper ad se ipsam revertatur, et circa sua propria principia se exerceat, propterea quod terminos illius jam distinctius penetrat, ac proinde aliqualem illorum rationem potest reddere. Quod non pertinent ad habitum primorum principiorum, ac proinde quantum ad hoc sapientia ponitur a Divo Tho., 1. 2. q. 66. art. 5-, maxima inter virtutes intellectuales. Quod si quis attente legerit Divum Thomam in 1.2. q. 57. art. 2. videbit, nos non ex nostro cerebro prædicta documenta confinxisse, sed ex ipsa D. Thomæ doctrina accepisse. Sed insuper ipsa ratio nobis suffragatur. Quoniam id quod dicimus intelligibile est, oppositum autem intelligi non potest, ut ostendimus in tertio notabili.

HIS ita constitutis circa scientiam et sapientiam humanam, facile jam erit ostendere quomodo nostra sacra Theologia vere et propriæ sapientiæ rationem habeat. *3 Sit ergo unica conclusio. Sacra Theologia vere et proprie est sapientia. Probatur. Quia sacra Theologia est scientia per causam altissimam, ergo est sapientia. Consequentia patet ex definitione sapientiæ. Antecedens probatur. Quia sacra Theologia habet pro objecto proprio ipsum Deum, qui est maxime ens et causa totius generis sub ente. Et confirmatur. Quia habet pro objecto ipsum Deum ut cognoscibilem lumine superioris ordinis: ergo si Metaphysica est sapientia supra omnes alias humanas scientias, propterea quod ipsius proprium objectum est ens, in cujus cognitione pervenitur aliquo modo ad cognitionem Dei, multo magis erit sapientia sacra doctrina, cujus proprium objectum est ipse Deus sub tali ratione tam eminentis luminis, ut cognoscantur de Deo etiam quæ naturale lumen superant. Et præterea probatur conclusio. Quia omnes proprietates, quæ conveniunt sapientia', prout ab Aristotele et Philosophis definitur, conveniunt nostræ Theologia', ut In solutionibus argumentorum patebit: ergo est sapientia,

AD argumenta in oppositum respondetur. Q Ad primum, nego consequentiam; et ad probationem respondetur, quod scientia condistinguitur contra sapientiam, prout significat habitum acquisitum per inferiores causas. 0 Ad secundum argumentum respondetur, quod nostra Theologia secundum aliquid convenit cum humana sapientia, quatum ad hoc, quod utraque convertitur ad explicanda et defendenda sua prima principia. Unde bene possumus concedere, quod secundum aliquid Theologia est excellentior fide. Quoniam ad fidem non pertinet rationem sui reddere. Verumtamen simpliciter loquendo habitus fidei perfectior est nostra Theologia, præsertim pro isto statu. Cæterum inter sapientiam humanam et habitum primorum principiorum major potest esse differentia in hoc, quod humana sapientia sit excellentior quam intellectus. Et ratio est. Quia distincta cognitio entis, de quo sunt prima principia Metaphysicalia, pertinet ad ipsam sapientiam; distincta vero cognitio Dei, de quo est fides, non pertinet ad nostram Theologiam, sed ad lumen gloriæ. Et propterea non habet talem excellentiam et tantam supra fidem, sicut habet Metaphysica supra intellectum, *1 Ad tertium argumentum respondetur, quod humana sapientia propter suam limitationem præcise consistit in pura contemplatione veritatis. Et de hac loquitur Aristoteles in loco citato. Cæterum nostra Theologia, propterea quod est altioris ordinis, quamvis principaliter et primario consistat in contemplatione Veritatis, tamen etiam per se secundo extenditur ad actiones, per quas homo dirigitur ad assequutionem perfects contemplationis primæ veritatis. *1 Ad quartum argumentum respondetur, quod neque ad sapientiam humanam pertinet assignare causas omnium scibilium immediate et per se ipsam, sed solum explicare et defendere principia aliorum scibilium, propterea quod sapientia ejusdem ordinis est cum aliis scientiis. At Vero nostra Theologia, cum sit altioris ordinis, solum habet explicare et defendere propria principia. De aliis vero principiis aut conclusionibus aliarum scientiarum habet judicare, an sint consonantia Vel dissonantia cum suis primis principiis; et quomodo gratia perficiat naturam, et natura non repugnet gratiæ. Si quid autem invenit in aliis scientiis, quod Veritatibus fidei repugnet, etiam si naturales Philosophi putent illius se scientiam habere, pertinetad Theologum ostendere, quod illorum rationes non sunt demonstrationes, et quod dissolvi possunt. Ut si. v. g. Philosophus aliquis gentilis Intendat naturali ratione ostendere, quod In sacramento altaris sit subs-

tantia panis, quia sunt propria accidentia panis, quæ non possunt esse sine subjecto, quoniam accidentis esse est inesse; ad Theologum pertinet respondere et invenire solutionem dicendo, quod Autor naturæ, qui est causa totius esse substantiae et accidentis, potest supra ordinem naturalem operari et conservare accidentis esse absque actuali inhaerentia ad substantiam. Neque enim est de essentia accidentis, ut actu inhaereat, sed ut habeat aptitudinem Inhaerendi. Atque ita ostenditur, quod ratio gentilis Philosophi concludit. Et hoc officium fecit egregie Divus Thomas in Summa cont. gentes. 'I Ad quintum argumentum jam partim responsum est in praedicta solutione ad quartum. Sed pro majori complemento respondetur, quod nulla scientia, etiam Metaphysica, dirigit Theologiam. Sed tamen omnes scientiæ ancillantur ei, et præsertim Metaphysica, ut etiam hic verificetur, quod supremum infimi attingit infimum supremi. Atque ita plurimum utilitatis habet, quod Theologus circa Metaphysicalia principia sese exerceat. Sed profecto ipsamet Metaphysica majorem nubet nitorem et perfectionem dum Theologiæ deservit, quam dum inferioribus imperat, aut seorsum addiscitur. Id quod experimento manifestum est, maxime Theologiam D. Thomæ addiscentibus. Hi enim præ cæteris in Metaphysicalibus eruditissimi evadunt. Habemus ergo, quod Meluphysica dirigitur et perficitur a Theologia. Ad sextum argumentum respondetur, quod ut in plurimum in Sacris literis nomine sapientiæ intelligitur, vel donum Hapientiæ, de quo dicit D. Tho. in solutione ad tertium, quod judicat de iis, quæ agenda sunt per modum inclinationis; aut etiam fit sermo de cognitione fidei. Veruntamen etiam alias sæpe fit sermo de sapientia Theologica, ad quam pertinet scripturarum interpretatio, et circa ea, quæ sunt fidei ratiocinatio, juxta illud <iuod dicit Christus Dominus: Omnis scriba doctus in regno cœlorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro auo nova et Vetera. Dicitur autem scriba doctus in regno cœlorum, prædicator et Doctor Evangelicus, qui ex multa cognitione scripturarum scit proferre, quid cuique expediat. Et Ecclesiast. 39 capite, de hac sapientia dictum est: Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis Vacabit. Et multa alia, quæ 1'heologo conveniunt. Sed paulo post dicitur, quam necessaria sit oratio ad utilitatem Theologiæ etexercitium ac ministerium Illius. Inquit enim: Cor suum tradet ad Vigilandum diluculo ud Dominum, qui fecit Illum, et in conspectu Altissimi deprecabitur. Aperiet oh huuiii in oratione, el pro delictlH hulh dcprecubitur. Si enim Domitum magnus Voluerit, spiritu intelligent:» replebit illum, et ipse tanquam imbres mittet eloquia sapientiæ suæ. Ecce ubi loquitur de dono sapientiæ, quod dicitur spiritus sapientiæ, sine quo omnis alia sapientia Vana est et inutilis, saltem habenti. Quoniam quid prodest homini, si universum mundum lucretur, se ipsum autem perdat et detrimentum sui faciat?

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae. (1)

OoTr^D ΛOτΔ SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non s't subjectum hujus scientiæ. 'n dual'bet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum in primo posteriorum: (2) se hæc scientia non supponit de Deo quid est: dicit enim Damascenus (5): In Deo quid est, dicere imposibile est: ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

•J 2 Præterea, Omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ: sed in Sacra scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis et de moribus hominum: ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

SED contra: illud est subjectum scientiæ, de quo est sermo in scientia: sed in hac scientia fit sermo de Deo (dicitur enim Theologia quasi sermo de Deo): ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

RESPONDEO dicendum, quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud asignatur objectum alicujus potentiæ Vel 'habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo, et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: Vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem: unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo.

(I) I. Prol. nrl. 'I. Et 5. Metuph. lec. 6.
<J) Non procul n prlri. liti. tom. I.
(δ) I.IIir. 3. do ortod. tide cup. 24.

Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia Virtute contineatur in principiis. Quidam vero attendentes ad ea, quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem, secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ, vel res et signa; Vel opera reparationis: Vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

AD primum ergo dicendum, quod licet de Deo non possimus scire, quid est, utimur tamen ejus effectu in hac doctrina Vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causæ.

AD secundum dicendum, quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, Vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio est, quia omnia pertractantur in Sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Secunda ratio est. Quia idem est subjectum principiorum et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis, sed principia hujus scientiæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo, ergo...

Secunda conclusio, ad secundum argumentum. Omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

COMMENTARIUM.

IN qua conclusione obiter adverte differentiam inter nostram Theologiam et Metaphysicam, respectu Dei. Nam si Metaphysica agit de Deo, respicit illum ut partem potissimam sui objecti adæquati, quod est ens Theologia vero respicit Deum, ut totum et integrum objectum non habens partes subjectivas Num quidquid aliud considerat eu solum rutione considerat, quutenus aliquuliter ordinatur ad ipsum.

DUBIUM potissimum est In hoc articulo. Aii conclusio primi» D. Thomæ sit Veru? ‹1 Arguitur primo pro parte negull Vu Nostra riiiiologlu ust scientia fluita, ergo non habet Deum pro adæquato objecto Vel subjecto. Patet consequentia. Quia impossibile est, ut infinitum adæquetur finito. Ç Arguitur secundo. Viatores non cognoscimus Deum quidditative: ergo Deus non est wdæquatum subjectum nostræ scientiæ. Probatur consequentia. Quia medium demonstrationis cujuslibet scientiæ debet esse quod quid est ipsus subjecti. Antecedens vero pater. Quia in hac vita solum cognoscimus Deum et attributa ejus quantum ad quæstionem, An est. Et confirmatur. Quia non minus repugnat dari scientiam Deo adæquatam, quam speciem intelligibilem; sed non habemus speciem intelligibilem repræsentantem Deum: ergo neque scientiam. Confirmatur secundo, maxime si teneamus cum Capreolo, in. 1. q. 3. Prol., quod scientia est collectio specierum. Tunc est argumentum. Nulla species Vel nulla collectio specierum repræsentat Deum immediate et per se: ergo nostra Theologia non habet Deum pro immediato et per se subjecto Antecedens probatur. Quia omnes intelligibiles species. quas nos habemus immediate repræsentant creaturas. q Argilitur tertio. Nam ex conclusione D. Thomæ sequitur, quod omnia scibilia pertinent perse ad considerationem Theologiæ nostræ. Probatur sequela. Quia omnia, ordinabilia sunt ad ipsum Deum. Ç Arguitur quarto. Scientia debet præsupponnere de suo subjecto, An est et quid est, ut patet. 1. Poster. Sed nostra Theologia non præsupponitde Deo, quod sit, sed potius hoc demonstrat, ut in q. 2. facit D. Thomas, ergo. 0 Arguitur quinto. Et probatur quod Deus sub ratione Deitatis non sit subjectum nostræ Theologiæ Nam Deus ea ratione terminat scientiam nostram, quatenus a nobis cognoscitur; sed a nobis in hac vita semper cognoscitur secundum aliquam proprietatem, V. g quod sit Creator, vel Salvator, per effectus naturæ vel gratiæ, ut in solutione ad primum docet D. Thomas: ergo melius dixisset, quod Creator Vel Salvator est subjectum nostræ Theologiæ. Et confirmatur. Quia D. Thomas articulo præcedenti dixit, quod Theologia considerat Deum secundum quod est prima et universalissima Causa, ergo subjectum Theologiæ non est Deus sub ratione Deitatis. ‹J Arguitur sexto. Fides habet Deum pro objecto; ergo Deus non est objectum Theologiæ. Patet consequentia. Quia diversorum habituum non potestesseunum et idem objectum, ergo ratio D. Thomæ non est bona. Et confirmatur. Nam si ratio D. Thomæ bona est, qua: fundatur in hoc, quod Idem est objectum principiorum et totius aclentlie. sequitur, quod subjectum Theologiæ delà ni dit i Veritus prima. Patet βθ· quels. Quia Divus Thomas In. 2.2. q. I.

artic. 1. docet, quod objectum fidei est Veritas prima· q Arguitur septimo. Si ratio D. Thomæ bona est. sequitur, quod objectum Metaphysicæ sit Deus Patet sequela. Quia Metaphysica'principalius considerat de Deo, et reliqua omnia ad cognitionem illius refert. Quod sit respondeas, quod Metaphysica non considerat Deum ut sic, sed ut est ens Contra. Quia hoc ipsum dici potest de Theologia, videlicet, quod Deum considerat ut est ens increatum, et reliqua omnia ut ab ipso sunt, et in illum ordinantur. Arguitur octavo contra eandem rationem, quatenus dicit, quod tota scientia virtute continetur in principiis, et quod omnia quæ tractantur in scientia debent referri ad subjectum illius. Est argumentum. Nam si D. Tho. loquatur de continentia effectus in causa, hoc videtur falsum: quia in aliis scientiis multa continentur, quæ non sunt effectus suorum objectorum. Aut intelligit de continentia, qua species continentur sub genere, sicut ternarius continetur sub numero, et pars subjectiva sub toto communi. Et hoc etiam falsum est, prout patet ex secunda conclusione Divi Thomæ ad secundum argumentum. Vel tandem intelligit de continentia secundum ordinem, quatenus aliqua referuntur ad unum, et tunc sequitur, quod ad singulas scientias pertinerent omnia Patet sequela. Quia nullæ res creatæ sunt adeo disparate, ut non possint ad invicem ordinari secundum aliquam rationem· Igitur nullus modus hujus continentiæ reliquus est, ac proinde ratio nulla. <3 Arguitur nono. Christus Dominus est subjectum adæquatum nostræ Theologiæ, ergo non bene ponitur, quod sit Deus Antecedens probatur eadem ratione D Thomæ Quia omnia quæ considerat Theologus referuntur in Christum vel secundum quod est Deus vel secundum quod est homo. Et confirmatur Quia sicut sunt septem articuli divinitatis, ita etiam sunt septem humanitatis, ergo Theologia nostra non minus versatur circa Christum hominem quam circa Deum. Et confirmatur secundo. Quia Christus est Sacræ scripturæ sublectum. Finis enim legis Christus est. Ad Rom. 10. Et illud: Scrutamini scripturas. Joan 5. Illæ enim sunt, quæ testimonium perhibent de me. Et iterum Paulus 1. Corinth. 1. Nos prædicamus Christum et hunc crucifixum. Et, nihil aliud arbitratus sum scire inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. 1. Corinth. 2. Ergo scientia nostra in hac vita habet pro subjecto Christum.

Ultimo arguitur. Salus nostra est finis proximus totius Theologiæ, ergo non Deus. Antecedens patet. Nam omnia, quæ Deus fecit, propter nos et propter nostrum salutem fecit proxime. Consequentia vero patet. Quia illud est subjectum quod adæquate et proxime terminat scientiam.

DE hac quæstione variæ sunt Doctorum sententiæ. Durandus, q. 5. Prologi tenet, quod subjectum Theologiæ est actus meritorius; subjectum vero Theologi, prout explicat articulos fidei et deducit conclusiones ab illis, est Deus ut salvator. D. Bon. q. 1. Prologi dicit, quod subjectum Theologiæ est Christus quatenus Deus et homo. Ægidius in. 1. Sententiarum, q. 5. Prologi, et quod lib. 5 , q 2., tenet, quod est Deus ut præmiator. Hugo de Sancto Victore, de Sacramentis cap. 2.. tenet, quod est opus reparationis. Scotus in. 1. q. 5. Prologi tenet, quod est Deus prout hæc essentia Ex Thomistis etiam quidam dicunt, quod sujectum est Deus ut Verus. Alii vero dicunt, quod sujectum Theologiæ est Deus in se, objectum autem est veritas complexa, quæ concluditur. Alii Vero dicunt. quod subjectum non est solum Deus in se, sed Deus in effectu et per effectum cognoscibilis. Et D. Tho. in Prologo primi Sententiarum, q 4. expresse docet, quod Theologia habet pro objecto ens divinum per inspirationem cognoscibile, et non Deum nisi sicut subjectum principale. Itaque sicut Metaphysica agit de omni ente naturali, partialiter tamen de Deo: ita Theologia agit de omni ente supernatural! partialiter tamen de Deo.

PRO intelligentia huius quæstionis supponendum nobis est primo, quod subjectum hic non sumitur, ut solum dicat causam materialem circa quam, sed etiam ut dicit id, de qu<> passiones dembnstrantur in scientia, sicuti propriissime subjectum dicitur respectu scientiæ. Quod insinuat D. Thomas cum inquit, quod sicut se habet objectum ad potentiam, sic subjectum ad scientiam. Ac si diceret, quod sicut objectum dicitur proprie respectu potentiæ, quia terminat immediate actum il lus: ita proprie dicitur subjectum respectu scientiæ, quia de illo et circa illud immediate est actus scientiæ. Quare mihi placet sententia Capreoli in. 1. q 4. Prolo. art. 2. qui tenet, objectum proprie solum dici de conclusionibus, quæ inferuntur. In quo etiam sequitur eum Durandus in. 1. q. 5. Prolog.

Notandum est secundo, quod subjectum est duplex: alterum adæquatum, alterum Vero inadæquatum seu attributionis et principalitatis. Quorum definitiones et conditiones vide apud M. Soto. q. 5. prooemiali Logicæ.

HIS positis, pro decisione quæstionis sit prima conclusio. Nec opus meritorium, nec salus hominis, aut aliquid hujusmodi, est subjectumadæquatumTheo-

logiæ. Probatur primo. Nam omnia ista, prout considerantur a Theologo, ordinantur ad aliud; ergo Theologiæ cognitio non sistit in illis, et consequenter non sunt subjecta adæquata. Antecedens probatur. Nam omnia ista considerantur, prout sunt a Deo, et tendunt in Deum. Secundo. Quando aliqua scientia considerat effectum et causam, minus principaliter considerat effectum: sed Theologia considerat actum meritorium et salutem nostram prout sunt a Deo; et Deum ipsum considerat, prout est causa illorum: ergo minus principaliter considerat actum meritorium et alia hujusmodi, ac per consequens non erunt subjectum. Et confirmatur. Nam essentia Dei non est per attributionem ad actus nostros, sed potius e contra, ergo eodem ordine cadunt sub scientia Theologiæ. Probatur consequentia. Quia sicut comparantur in re, ita considerantur a scientia. Tertio probatur. Etiam si nullus esset actus meritorius, aut salus hominis futura, posset nihilominus salvari Theologia ejusdem rationis atque modo; et tamen tunc non haberet pro objecto adæquato actum meritorium, ergo. Major patet. Nam si Angelus aut homo haberent fidem supernaturalem Dei in se, et ex illa deducerent conclusiones, tunc esset Theologia nostra, etiam si Deus decrevisset, nullum esse meritum aut salutem futuram. Ex quo insertur contra Duran, in. 1. q. 5. Prolog, art. 2. quod Deus ut salvator non potest esse subjectum Theologiæ: tum quia esse salvatorem ordinatur ad glorificationem: tum etiam quia licet Deus non esset salvator, aut præmiator, posset tamen haberi Theologia de illo in se ejusdem speciei atque modo.

Secunda conclusio. Christus non est subjectum adæquatum Theologiæ. Probatur primo. Quia non est subjectum adæquatum fidei, ut demonstratur in. 2. 2. q. 1. art. 1.; ergo neque Theologiæ. Secundo, quia Christus non est subjectum scientiæ beatorum, ergo nec scientiæ nostræ. Antecedens patet. Nam beati per se primo cognoscunt Deum et non Christum ut homo est. Præterea. Multa tractantur in Theologia, quæ non ordinantur ad Christum, secundum quod Deus et homo; ergo. Antecedens probatur. Nam Deum esse trinum æternum etc. tantum sunt de Deo in se, ergo. Præterea. Nam Christus non potest terminare Theologiam formaliter, quatenus Deus et homo simul, ergo. Antecedens patet. Nam tunc subjectum Theologiæ esset complexum et ratio multiplex, cum ergo non terminet quatenus homo, ut de se manifestum est, nec quatenus Deus et Itonio, ut probavimus, supereat quod Christus formulitcr non sit subjectum Theologiæ,

Tertia conclusio. Deus non est adæquatum subjectum Theologiæ, secundum aliquod ejus attributum. Probatur primo. Nam attributa comparantur ad Deum, ut proprietates illius; ergo Theologia, quæ agit de Deo, non habet pro objecto formali aliquod ejus attributum. Sicut scientia agens de homine non potest habere pro objecto formali passionem illius. Et confirmatur. Nam attributum prædicatur et probatur de Deo a Theologo, ergo non erit subjecti ratio formalis. Consequentia probatur. Quia subjectum et ratio ejus non est id quod dicitur de alio, sed id, de quo proprietates demonstrantur. Præterea probatur. Nam resolutio Theologiæ non sistit in aliquo attributo, ergo. Antecedens probatur. Nam quocunque attributo cognito, resolutio tendit in quod quid est Dei.

Quarta conclusio. Ratio formalis specifica objecti fidei non potest esse formaliter specifica Theologiæ. Hæc conclusio in omni opinione vera esse debet. Hoc enim significat ratio formalis specifica alicujus habitus, per quod habitus specificatur. Si ergo esset eadem ratio specifica utriusque habitus, scilicet, fidei, et Theologiæ non poterat alter ab altero specifice differre. Hanc conclusionem latius explicatam invenies in nostris commentariis super. 2. 2. q. 1. art. 1. dub. 2.

Sed sit jam quinta conclusio. Subjectum Théologie idem est quod fidei, scilicet Deus sub ratione Deitatis. Hanc probat Divus Thom. et tenet in hoc artic. ut patet in ratione conclusionis primæ. Sed adverte, quod D. Tho. jam in isto articulo non agit de objecto formali aut de ra tione formali objecti Theologiæ, per quam per se primo specificatur. Nam si hæc esset Deus inquantum Deus est, ejusdem speciei esset lumen gloriæ, fidei, et Theologiæ: sed agit de subjecto Theologiæ, quo nomine significatur objectum de quo habetur scientia vel etiam assensus ex habitu primorum principiorum. Et tale objectum de quo sive subjectum scientiæ, idem est et debet esse respectu principiorum, et respectu ipsius scientiæ, ut patet inductive in omnibus scientiis. Id quod ita Verum esse, patet. Quoniam jam D. Tho in artic. 3. ostenderat, unitatem Theologiæ ex unitate objecti secundum rationem formalem, quæ est divina revelatio, desumendam esse. Quod nos illic satis explicavimus; ergo aliquid aliud intendit in hoc articulo determinare, quum de objecto formali spe cificante Theologiam: quod jam diximus esse virtualiter revelatum. Ac propteren Divus Tho, In hoc articulo de subjecto in qulrit hujus scientiæ, quod non est objectum quomodolibet, sed est objectum, de quo sub uliqua ratione formali illiquid dicitur, sive demonstratur In scientlu. Et hoc

constat in nostra Theologia esse Deum principaliter et per se. Reliqua vero, quæ Veniunt in considerationem Theologiæ, neque sunt objectum formale neque materiale, tanquam subjectum scientiæ de quo intendit aliquid scire tanquam de aliqualiter ordinabili ad Deum. Et hoc ipsum insinuat in argumento Sed contra, ex significatione nominis Theologiæ, quæ dicitur sermo de Deo. Unde colligitur, quam extra chorum canere videantur investigantes alias formalitates de subjecto Theologiæ.

AD argumenta in oppositum ex dictis facile respondetur. ◁5 Ad primum respondetur, quod unum alteri adæquari dupliciter potest intelligi. Uno modo æqualitate aritmetica: sicut duo corpora sunt æqualia, quia ambo habent tot palmos aut digitos quantitatis; et duo numeri æquantur, quia habent tot unitates. Altero modo dicitur aliquid alteri adequari æqualitate quadam proportionis. Et hoc contingit, quando illud quod dicitur æquari, consideratur secundum aliquam rationem assimilari alteri (cujus metam non transcendit) et non secundum omnem rationem. Et ita solemus dicere, quod dispositiones accidentales adæquantur formæ generandi: et tamen constat, quod illa forma est substantialis, et excedit dispositiones accidentales in ratione essendi. Dicimus ergo, quod nostra Theologia adæquatur subjecto de quo agit, secundum aliquam rationem formalem revelationis, scilicet, quia considerat omnia, quæ sunt virtualiter revelata in principiis per se et immediate revelatis de ipso Deo, ut quod sit trinus et unus etc. non tamen requiritur pro isto statu, ut ad finem hujus intenti perveniat, ita ut non sit aliquid aliud virtualiter revelatum, quam quod a Theologo cognoscitur. Nam etiam Aritmeticus nullus est ita perfectus, ut cognoscat omnes conclusiones, quæ Virtualiter continentur in principiis. Vide D. Thom. infra, q. 12. artic. 1. ad quartum argumentum.

Ad secundum argumentum concedo antecedens, et nego consequentiam. Et ad probationem respondetur, quod etiam in hac vita, licet non perfecte et distincte cognoscamus quidditatem Dei; tamen non solum per revelationem, sed etiam ex effectibus cognoscimus aliqua, quæ pertinent ad quidditatem Dei. Ut quod Dei essentia sit suum esse, quod sit purus actus, quod sit trinus in personis et unus in substantia. Unde ex hac cognitione et Metaphysicus et Theologus possunt habere scientium de Deo. Ad primam confirmationem negatur major. Et ratio differentiæ est, quin species desumuntur u rebus sensibilibus. Et ideo solum habent represeninre sensibilia. Secundario vero et quasi in ænigmate repræsentant res abstractas a materia. Quarum jam supposita cognitione quod sint, et quodammodo quid sint, sive naturaliter sive supernaturaliter; deinceps per discursum habetur scientia, Vel Metaphysica, vel Theologica. Quam tamen Theologiam fatemur esse imperfectam pro isto statu. Sed in patria erit perfectissima, quando subjectum illius lumine gloriæ cognoscetur.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod illa sententia Capreoli nunquam mihi placuit. Sed tamen illa admissa, respondent aliqui, quod species intelligibiles possunt dupliciter ordinari. Uno modo respectu objecti, quod adæquate et per se repræsentant. Altero modo respectu illorum, ad quæ inadæquate et secundario se extendunt. Unde sicut in prima ordinatione specierum consistit ratio scientiæ respectu objecti adæquati; ita dicunt quod in secunda coordinatione specierum consistit ratio scientiæ Theologiæ. Et volunt confirmare ex D. Tho., in 2. 2. q. 175 art. 2. dicente; quod ex ordinatione specierum in phantasia et intellectu Prophetæ, procedit lumen prophetiæ ad cognoscenda divina. Et etiam in 5. p. q. II. ar. 4. et. q. 12. ar. 4. docet, quod Christus Dominus utebatur speciebus inferioribus per scientiam infusam, quæ illis præstantior erat. Sed profecto hæc testimonia D. Thom, non probant, quod ipsa specierum collectio habeat rationem scientiæ: quin potius in Christo Domino ponit habitum scientiæ infusum distinctum ab speciebus ordinatis. Et in prophetis ponit lumen ut principium intelligendi.

Ad tertium argumentum negatur consequentia. Quia D. Tho. docet, de Veri. q. 14. ar. 8 ad. 16., quod non opus est, ut scientia consideret omnia, quæ possunt enunciari de suo subjecto. Multa enim enunciari possunt de ente mobili, quæ non cadunt sub physica. Quia illa non manifestantur per principia scientiæ Physicæ. Quod si quis roget, a quo ergo scientia limitatur, ut ejus consideratio non se extendat ad omnia, quæ dicuntur de subjecto? Respondetur, quod limitatur a ratione formali, sub qua, ipsorum principiorum. Atque ita Virtualis revelatio objecti Theologici limitatur ex revelatione formali et immediata principiorum, ut non ad plura se extendat, quam ad ea, quæ sub lumine Virtualis revelationis apparere possunt.

Respondetur secundo, quod extensio alicujus scientiæ ad plura vel pauciora dupliciter potest considerari. Uno modo quantum est ex parte rationis formalis et luminis, Et sic omnis scientia se potest extendere ad singula, quæ sub illa ratione formali possunt obiici. Sicut potentia Visus potest se extendere ad videndum quamli-

bet speciem coloris etiam creabilem de novo. Atque,ita nostra Theologia ad infinitas conclusiones sigiliatim se potest extendere, si tamen in infinitum multiplicabiles sunt, sicut proportiones numerorum in Arithmetica et Musica. Altero modo potest considerari ex parte subjecti et sicut de facto invenitur in addiscentibus: et sic nulla Theologia se extendit nisi ad limitatas et finitas conclusiones.

Ad quartum argumentum respondetur, Suod Deum esse, præambulum est ad •eum esse trinum et unum. Et sicut natura præsupponitur ad gratiam, et intellectus ad fidem, et rursus gratia et fides perficiunt naturam; inde provenit, ut Theologus consideret de subjecto suo An est, per demonstrationes, quæ naturaliter haberi possunt. Non quia tales demonstrationes ad ipsam Theologiam per se pertineant et ab ipsa eliciantur: sed tanquam ad dominam imperantem et judicantem, quomodo conveniant neque; repugnent principiis fidei, et si in aliquo deficiunt, corrigit Theologia et perficit.

Ad quintum argumentum respondetur, quod licet proprium sit scientiæ acquisitæ, præsertim in hac vita, cognoscere Deum in suis effectibus, nihilominus ex illis colligimus, et quod Deus est, et quid est quantum ad aliqua. Unde rursus philosophamur, et attributorum Dei rationem reddimus, et ostendimus, quod sit immutabilis et aeternus et quod habeat liberum arbitrium. Tamen etiam Theologia, quæ scientia est virtualiter revelata ratione principiorum, ex effectibus Dei salvatoris colligit magis distinctam cognitionem ipsius Dei circa, *An* est, et *quid* est, secundum ordinem, qui supra totam naturam relucet in effectibus gratiæ. Unde provenit, quod merito Theologi explicent dictum Apostolis, Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator est; non quatenus Deus solum cognoscitur, ut autor naturæ, sed ut est quoddam principium ordinis supernaturalis gratiæ, et remunerationis supernaturalis, quæ revera consistit in aperta visione Dei. Quamvis enim idem Deus sit, qui ex naturalibus effectibus demonstratur esse, tamen ipsum esse Dei eminentiori modo cognoscitur,ut est principiumgratiæ, quam ut est principium naturæ Sicut eminentiori modo cognoscitur ut finis supernaturalis adipiscendus supernaturalibus actionibus, quam ut est naturalis finis omnium rerum, ad quem universir res, propriis et naturalibus actionibus ordinantur Unde nd argum. negatur consequentia. Quia sub lectum, de quo Theologia aliquid demons Irai, ipse Deus est secundum se, quamvis ad cognoscendum an Deus sit, et aliquo modo quid sit, utamur effectibus naturalibus vel supernaturalibus, sicut dicit Divus Tho. in solutione ad primum. ‹1 Ad sextum argumentum patet jam ex dictis in quarta et in quinta conclusione, in quibus ostendimus, quomodo objectum formale fidei differat ab objecto formali Theologiæ, et nihilominus utriusque subjectum idem est, scilicet Deus; quia nomine subjecti intelligitur objectum de quo aliquid consideratur in scientia et non intelligitur ratio formalis, sub qua consideratur. Et per hoc patet ad confirmationem. *1 Ad septimum optime responsum est ibidem. Ad replicaro respondetur negando antecedens. Nam Theologia de ipso Deo immediate considerat aliquas proprietates, quæ consequuntur ad ipsius esse, prout cognoscitur principium ordinis gratiæ. Reliqua Vero omnia considerat non ut partes per se pertinentes ad ipsum Deum, sed quatenus aliquo modo ordinabilia sunt ad ipsum Deum ut principium et finem gratiæ, ut in solutione ad secundum insinuat D. Tho.

Ad octavum argumentum respondetur, quod omnia de quibus per se primo est scientia Theologica, pertinent ad Deum, tanquam proprietates, quæ consequuntur ex principiis revelatis: ut v. g. supposito, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, optime concluditur, quod non procedit per actionem intellectus sed voluntatis: et multa alia similia, de quibus nunc non est dicendum per singula Alia vero sunt, quæ demonstrantur in hac scientia, quæ per se secundo pertinent ad subjectum illius: et hæc neque sunt Deus, neque partes subjectivae, quales nullas habet ipse Deus. Licet enim sit in tribus personis, non est tamen sicut genus in speciebus, aut aliquid commune abstractum, sed ut aliquid singularissimum et perfectum, quod est in tribus personis. Sed sunt effectus ordinis supernaturalis, qui referuntur ad Deum ut ad principium ordinis gratiæ. Ut sunt sacrameta, et sacræ literæ, dispositiones hominis ad gratiam. Alia vero sunt, quæ quamvis secundum se sint ordinisnaturalis, neque sint effectus Dei, ut est principium ordinis supernaturalis, tamen sunt ordinabilia ad finem supernaturalem: et hac ratione considerantur a Theologo. Et tunc respondetur ad sequelam, non esse eandem rationem de singulis scientiis. Quoniam non omnia, quæ tractantur in una scientia sub certa ratione formali, possunt ad aliam pertinere sub illus formali ratione. Ut V. g. quod triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis, nulla ratione potest pertinere ad Physicam aut Musicam. *1 Ad nonum argumentum jam diximus ln secunda conclusione. Nam et ipsius Christi tandem consideratio reducitur ad Deum. Juxta Illud Apostoli., I. ad Cor 5.; Omnia onlm Vestra sunt, Vos autem Chris-

ti. Christus autem Dei. Quamvis enim Christus Dominus sit proximum principium nostræ salutis, non tamen est primum principium effectivum ordinis gratiæ, nisi inquantum Deus. Quoniam Deus erat in illo mundum reconcilians sibi. Neque rursus Christus est ultimus finis nostræ beatitudinis inquantum homo, sed inquantum Deus. Consistit enim nostra beatitudo in Visione immediata Dei, sicut etiam et animæ Christi beatitudo in eadem visione Dei consistit. 9 Ad confirmationem respondetur, quod articuli humanitatis reducuntur ad articulos divinitatis. Est enim ipse Deus salvator: et ad effectum humanæ salutis ordinatur ipse Christus in quantum homo ab ipsomet Salvatore, in quantum est Deus. *1 Respondetur secundo quod omnes articuli, quos dicimus humanitatis, eatenus pertinent ad fidem, quatenus in illis est aliquid æternum, quod fides considerat et credit, videlicet, quod filius Dei est incarnatus, quod filius Dei est natus et mortuus, etc. 9 Ad secundam confirmationem respondetur, quod Christus non est subjectum primarium et per se primum sacrarum literarum, nisi inquantum est Deus. Sicut etiam est objectum et subjectum fidei et salvator hominum ac remunerator. Sed quoniam salutem hanc humani generis Deus efficit mediante merito et ministerio Christi, in quo ipse Deus plurimum Voluit glorificari, ideo maxima pars scripturarum personat Christum. Ipse tamen Christus est primus effectus et potissimus Dei salvatoris. Ad ultimum argumentum respondetur: nego antecedens: imo salus nostra potius est finis fidei proximus, quam ipsius scientiæ Theologiæ, quæ per se primo in contemplatione veritatis consistit, et consequenter quodammodo dirigit ad salutem, dum sumus in Via. Cæterum directio in Vitam eternam pertinet ad fidem, quæ per charitatem operatur. 'I Ad locum vero D. Tho. quem adduximus ex. q. 4. in prologo sententiarum, respondetur, quod D. Tho. illic sequebatur opiniones vulgares scholasticorum. <1 Respondetur secundo, quod ibi non loquitur de subjecto Theologiæ, sed de ob|ecto quomodolibet possit cadere sub ratione divinæ revelationis: et hujusmodi sunt multa singularia et contingentia. At Vero in hoc articulo loquitur de proprio et per se subjecto Theologiæ.3

ARTICULUS VIII.

ξ| Utrum sacra doctrina sit argumentative. (I)

Î^T^i^D OCTAVUM sic proceditur.

Li/ZwWsy f/zWMAxi

Videtur, quod hæc doctrina non sit argumentative. Dicit en'm Ambro. in lib. de sacramentis (2): Tolle argumenta ubi fides quæritur. Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur, unde dicitur. Joan. 20.: Hæc scripta sunt ut credatis. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Q Præterea. Si sit argumentative, aut argumentatur ex autoritate, aut ex ratione. Si ex autoritate, non Videtur hoc congruere ejus dignitati (nam locus ab autoritate est infirmissimus secundum Boet (5). Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini: quia secundum (4) Gregorium in homilia, fides non habet meritum ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentative.

SED contra est quod dicitur ad Tit. 1. de Episcopo, amplectente eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei: sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus 1. ad Corin. 15. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ, nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ: suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia,

(1) 1. Prol. ar. 5. Et Boet tri. q. 5. ar. 7. Et. 1. con. gent ca. 5 et. 8.
(2> I.lb. 1 de fide ca. 5. non longe a fin., to. 2.
(3) Colligitur ex Illo super toplca Clc. lib 6. non procul n fine IIIIl ih.
(♦) Horn. 20. In evang. In prlnclp. Illius

argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quæ per divinam revelationem habentur: sicut per autoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos: et per unum articulum contra negantes alium. Si Vero adversarius nihil credat eorum, quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de Vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

AD primum ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur ut dictum est (1).

AD secundum dicendum, quod argumentari ex autoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ, per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur autoritati eorum, quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ: nam, licet locus ab autoritate, <]uæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab autoritate, quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit. 2. ad Corin. 10.: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est, quod etiam autoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus (Actuum. 17.) inducit Verbum Arati dicens: Sicut et quidam poetarum Vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi autoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Autoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie ex necessitate argumentando. Autoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis, et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit, aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epist. ud Hierony (2): Solis enim Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum autorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo Verum putem, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

(I) In cor nrl
(II) Eplstu, lU. pnlilo pusi prine. tu. ll.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei.

Secunda conclusio. Sacra doctrina argumentatur contra negantes quædam principia, si adversarius alia principia concedit.

Tertia conclusio. Contra negantes universa principia fidei non argumentatur Theologia ad probandum ipsa principia, sed solvit contrarias rationes, quæ cum sint contra certam veritatem solubiles sunt.

Quarta conclusio in solutione ad secundum. Proprium est maxime sacræ doctrinæ argumentari ex autoritate.

Quinta conclusio ibidem. Autoritatibus aliorum doctorum Ecclesiæ utitur Sacra Theologia, quasi ex propriis arguendo, sed probabiliter.

Sexta conclusio ibidem. Sacra doctrina etiam ratione humana, et philosophorum autoritatibus interdum utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum fœcundissimum articulum plurima gravissimaque dubia, et digna, quæ a diligenti Theologo examinentur, sese offerunt. Quæ omnia si pro materiæ latitudine sigillatim discutienda essent, librum integrum componere oportebat. Id quod diligenter quidem et eruditissime præstitit præceptor meus frater Melchior Cano in libro, cui titulum inscripsit de locis Theologicis.

Mihi Vero ea erit servanda methodus in hujus articuli examinatione scholastica, ut nihil prætermittam eorum, quæ ad intelligentiam Theologicæ argumentationis secundum suas partes pertinere videbuntur. Nec tamen ita ad singularia descendam, ut speciales materias, quæ in aliis locis D. Tho. opportunius pertranctantur, antevertam Ut v. g. de autoritate Papæ et Concilii et Ecclesiæ et aliis similibus in purticuluri et exacte, non est hic differendum, ubi agitur de modo et forma argumentandi secundum communes rationes locorum, quorum in sacra Theologia est usus. Sed nihilominus, exempli cuusu, non

poterimus omnino effugere, quominus aliqua in particulari documenta proferamus.

ANTE omnia igitur priusquam de differentia locorum argumentandi in sacra Theologia dicamus operæ pretium erit circa litteralem intelligentiam conclusionum hujus articuli quædam animadvertere.

Primum omnium D. Tho. dum quærit in communi, An sacra doctrina sit argumentativa, non respondet in corpore articuli directe, sed præsupposito, quod sit argumentativa ex testimonio ad Titum. 1. quod in argumento. Sed contra, citaverat, ubi de Episcopo dicitur, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere, statim processit ad explicandum, capita locorum argumentandi in sacra doctrina.

DUBITATUR ergo primo circa prædictam conclusionem, quam D. Tho. præsupponit. An sacra doctrina sive Theologia sit argumentativa? Hoc dubium moveo, non quia argumenta in oppositum multum momenti afferant: siquidem et L). Thom. duo facillima attulit, sed ut ostendam, quam sit certum, sacram doctrinam esse argumentativam; et quam sit pium hujusmodi argumentis Theologum operam dare.

Sit ergo certa conclusio. Sacra Theologia est argumentativa. Probatur primo ex definitione ipsius. Quia sacra doctrina est vera scientia, quæ ex principiis revelatis procedit; ergo est argumentativa. Probatur consequentia. Quia omnis scientia est argumentativa. Probatur secundo, ex illo. 2. ad Timot. 5. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, etc. Probatur tertio exemplis. Primo Christi Domini, theologorum omnium magistri, qui sæpe ex sacris litteris argumentabatur contra repugnantes doctrinæ suæ. Occurrit exemplum, quando Christus Dominus dixit (Luc. 6.) ad Pharisæos: Neque hoc legistis, quod fecit David, cum esurilsset ipse et qui cum illo'erant, quomodo intravit in domum Dei, et panes propositionis sumpsit et manducavit. Ex quo testimonio convincere illos voluit, licitum i sse absque violatione Sabbathi spicas munibus confricare, ut esurientes comederent. Item Matth. 19. tentatibus eum Pharlsieis, ac dicentibus, si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa, respondit: Non legistis, quia qui fecit ab Initio, masculum et fœminam fecit eos, et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suæ. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. I cce ex loco Seripturæ argumentatus est ud probandum non esse licitum, dimittere iixoiem quacunque ex caiisn. 1'1 Mutili. 21. dixit eisdem. Nunquam legistis in Scripturis: Lapidem, quem reprobaverunt ædificantes etc. Et iterum ibidem: Nunquam legistis, quia ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem? Ex quibus locis argumentabatur, se esse Messiam. Hoc ipsum Apostoli sæpe fecerunt, ut patet in Actibus Apostolorum, et ex suis canonicis epistolis, in quibus sæpe argumentantur, et ex uno aliud inferunt. Quorum exempla cuique legenti facile occurrunt. Hoc ipsum officium et sanctæ Ecclesiæ doctores ad Ecclesiæ ædificationem sæpissime fecerunt, ut patet, tum in illorum exhortationibus, tum etiam in scriptis contra Varios hæreticorum errores. Ubi multis modis argumentantur ex sacris literis, ex Ecclesiæ traditionibus et etiam autoritate eorundem doctorum. Augustinus enim, Ciprianum et Hieronymum, et Ambrosium citat. Sæpe etiam humanarum disciplinarum usum, et philosophorum auctoritatem non reiiciunt. Atque in hunc modum verificatur quod August, dicit lib. 4. de Trin. c. 1. quod huic sacræ scientiæ tribuitur, ut per eam fides saluberrima gignatur, nutriatur, defendatur, et roboretur, et quod eam proprio vocabulo Apostolus appellavit scientiam. Est igitur tam certa conclusio, ut oppositum non dubitem erroris damnare.

DUBITATUR secundo. An prima conclusio articuli sit Vera? Et videtur quod non sit Vera, imo quod sit contradictio in litera D. Tho. Nam quod sit futura communis resurrectio mortuorum articulus fidei est; et tamen Apost. 1. ad Cor. 15. argumentatur ad ostendendam communem mortuorum resurrectionem ex eo, quod Christus resurrexit, ergo doctrina sacra argumentatur ad sua principia probanda: et D. Tho. perperam attulit testimonium Apostoli ut concluderet, quod sacra doctrina non argumentatur ad sua principia comprobanda, imo ex isto testimonio oppositum convincitur: siquidem ex uno principio fidei aliud principium concluditur. <J Arguitur secundo. Principia nostræ fidei sunt evidenter credibilia, ut late ostenditur in. 2. 2. q. I. art. 5.; ergo fiunt argumenta, quibus ostendantur esse evidenter credibilia; quæ argumenta plurima retulimus in. 2. 2. ubi supra, ergo Theologia argumentatur ad sua principia probanda. Arguitur tertio. Quoniam ipse D. Tho. in Summa contra gentes, nostræ fidei dogmata plurimis rationibus etiam naturalibus persuadet. Ut V. g. quod sit resurrectio mortuorum, quod sit possibile videre Deum sicuti est, et alia multa, ergo. <1 Arguitur quarto. Hæc est necessaria consequentia: Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est, ergo potest Theologus unum principium efflcnclterexallo probare.

AD HOC dubium respondetur breviter, ut sit prima conclusio. 'I Theologia non argumentatur ad probandum sua principia efficaciter necessario concludendo, neque a priori, neque ab effectu. Hæc conclusio patet ex ratione D. Thomæ. Et confirmatur. Quia si revera sunt principia ipsius scientiæ non potest scientia illa ab aliis incipere, alioquin jam non essent principia scientiæ. *1 Et si quis objiciat, quod Physicus potest incipere ab effectibus, quos per sensum percipit, ad ostendendum esse principia ipsorum effectuum, ergo etiam in Theologia poterunt principia saltim a posteriori efficaciter probari. Respondetur, quidquid sit de antecedenti, nego consequentiam. Non enim est eadem ratio. Quoniam effectus naturales, præsertim qui ad sensum patent, possunt sufficienter ostendere sua naturalia principia. Quoniam est proportio inter effectus et causam ipsorum naturali lumine cognita. At vero respectu principiorum Theologiæ, quæ sunt de Deo quatenus est autor gratiæ supra totum naturæ ordinem, non sunt aliqui effectus nobis evidentes, qui proportionem habeant et necessariam connexionem cum ipsis primis principiis. Ac propterea neque a posteriori possumus evidenter probare sacræ Theologiæ principia.

Sit secunda conclusio. Ad sacram Theologiam pertinet 'non solum explicare sua prima principia, sed, etiam probabiliter ostendere esse vera, et evidenter credibilia esse demonstrare. Cujus rei exemplum habes in comentariis super. 2. 2. supra, ubi adduximus plurima argumenta, quibus evangelica doctrina demonstratur evidenter credibilis. Et hujusmodi argumenta non solum conducunt ad inducendum infidelem ad fidem, sed etiam ad removendas tentationes fidelis, quibus interdum impugnatur contra fidei veritatem. Neque hoc est contra dictum Ambro. lib. 1. de fide. c. 5-, ubi ait: Tolle argumenta, ubi fides quæritur, quia hujusmodi argumenta non inducuntur tanquam ratio credendi, sed tanquam ratio destruens argumenta falsa, quibus aliquis tentatur, ut discedat a fide. Aufertur enim illi infirmo scandalum, ne discedat a fide.

Tertia conclusio pro intelligentia secundæ conclusionis D. Tho. Quando sacra Theologia argumentatur contra negantes quædam principia, si concedunt alia, procedit interdum non solum probabiliter, sed etiam necesaria consequentia. Ut v. g. adversus Judæos, qui admittunt Vetus Testamentum, fiunt argumenta necessaria ex suppositione Veteris Testamenti, quibus concluditur, jum Messium udvenlsse, Vebisque Testamentum adimplevisse. <| Et sl aliquis dicat: Quare ergo non convertuntur omnes Judæi? Respondetur cum Apostolo 2. Cor. 3. quod Velamen positum est ante faciem eorumdum legitur Moyses. Cum ergo D. Thom, in secunda conclusione inquit, quod sacra doctrina argumentatur contra negantes quædam principia, non intelligit de argumentatione solum probabili. Nam isto pacto etiam argumentatur contra negantes principia universa, quod Divus Thomas in tertia conclusione negat, in qua pari forma loquitur, atque in secunda. Intelligit ergo in utraque conclusione de argumentatione non solum probabili, sed necessaria.

AD argumenta in oppositum respondetur, quod argumentatio Apostoli potius est ad infideles et negantes resurrectionem mortuorum, quam ad fideles. Ait enim: Si Christus prædicatur, quoniam resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quod resurrectio mortuorum non est? Ecce ubi unum articulum fidei concedebant, scilicet: quod Christus resurrexit, alterum vero negabant. Et ideo Apostolus ex resurrectione Christi et aliis, quæ admittebant, argumentatur ad resurrectionem mortuorum comprobandum, non solum ex concessis, sed etiam ex prophetia Oseæ. 13. quasi deducendo ad inconveniens, quod si non esset resurrectio mortuorum nunquam adimpleretur prophetia, quæ dicit: Absorta est mors in victoria, ubi est mors victoria tua? ubi est mors stimulus tuus? Etenim si mortui non resurgunt, mors in æternum Vinceret. Cæterum consequentia illa, quam Apostolus facit concludens, quod si Christus resurrexit, et nos resurgemus, non est evidens lumine naturali, sed est evidenter credibilis ex suppositione, scilicet, quod Christus, qui est caput et redemptor hominum, resurrexit. Neque D. Tho. perperam attulit testimonium Apostoli ad probandum, quod sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda. Quoniam quamvis resurrectio mortuorum sit principium Theologiæ, tamen argumentum fiebat ad illos, qui negabant hujusmodi principium. Attulit etiam Divus Tho. hoc exemplum, ut nos doceret similiter argumentari. <] Ad secundum argumentum respondetur non militare contra primam conclusionem. Quoniam illa non negat ea, quæ sunt fidei probari posse secundum communem rationem credibilis, sed simpliciter per Theologiam probari negat. Cæterum secundum rationem communem D. Tho. docet. 2. 2. q 1. ar. *4.* ad secundum argumentum, quod ea quæ sunt fidei, possunt esse visa sub ratione communi credibilis. <1 Ad tertium argumentum respondetur, quod D Tho. in Summa coiit, geni non intendit demonstrationes facere

eorum, que sunt fidei, sed persuasiones Vehementes, quod sint possibilia nec rationi naturali repugnantia, q Ad quartum argumentum respondetur, quod ejusmodi consequentiæ in quibus unus articulus ex alio potest colligi, sunt inutiles argumentationes. nisi fiant ad eos, qui negant unum principium et concedunt aliud. Quare simpliciter loquendo Theologia non argumentatur ad probanda sua principia. Hæc de ista difficultate.

CIRCA tertiam conclusionem articuli notandum est, quod cum omne argumentum intellectum convincens debeat procedere ex veris et per bonam consequentiam, necesse est, ut dupliciter Theologus argumenta facta contra fidem dissolvat. Uno modo negando antecedens, altero modo negando consequentiam. Sed adhuc dupliciter potest negare antecedens, vel consequentiam. Uno modo ex propriis Theologiæ, non quidem scitis, sed creditis, ut V. g. si quis objiciat contra fidem Trinitatis, quod nulla res eadem numero est piures hypostases; et tunc Theologus respondeat, nego antecedens, imo Deus est una substantia numero et tres hypostases. Altero modo potest respondere ex scitis, vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, ut si V. g. ad eandem objectionem respondeat Theologus, nego antecedens, si res illa sit infinita essentia vel infinita substantia. Tunc respondet ex scitis non simpliciter: neque enim scit, sed credit, quod res infinita, sit piures hypostases, sed scit, non repugnare intellectui, quod essentia illimitata sit in pluribus suppositis. Atque ita saltem dubiam facit objectionem, ut non certo concludat. Porro si alius objiciat contra mysterium Eucharistiæ in hunc modum: Accidentis esse, est inesse, ergo si accidentia sunt in hoc sacramento, sequitur quod insunt substantiæ. Tunc respondebit Theologus ex scitis, quod accidentis esse non est formaliter actu inesse, sed in nptitudine.Quæ propositio scita est, quamvis non ex propriis principiis Theologiæ: tamen Theologus ex proprio officio utitur tiliis scientiis, tanquam ancillis ad dissolvendum objectiones propriis principiis contrarias. Dicendum ergo, quod primi generis solutiones non sunt Théologales; sed cuiusvis fidelis est sic respondere. At vero solutiones reliquæ Théologales sunt, quæ procedunt ex scitis utrolibet modo· q Rursus etiam in negatione consequentiæ dupliciter potest responderi. Uno modo negando absolute quamlibet consequentium in qua aliquid contra fidem infertur, Itu ut respondens nullum rationem reddat vel defectum consequentiæ assignet, et talis responsio cujuslibet Christiani est. Altero modo poterit quis respondere assignans aliquam differentiam comparationis Vel defectum consequentiæ ostendens, et talis reponsio ad Theologi munus spectat. Ut si v. g. objiciat aliquis contra mysterium Trinitatis. Hæc est bona consequentia: omnis homo generat, Petrus est homo, ergo Petrus generat: ergo et ista est bona consequentia. Omnis Deus generat, filius est Deus, ergo filius generat. Tunc Theologus respondebit, quod istæ consequentiæ non sunt similis formæ; et asignabit instantiam: Omnis motus est actio, passio est motus, ergo passio est actio. In qua antecedens ab omnibus conceditur, et consequens negatur. -Ac proinde sicut Philosophus naturalis, aut Metaphysicus tenebitur respondere ad hanc tertiam consequentiam et dicere, quod non est similis primæ propter aliquem Logicalem defectum: sic etiam et Theologus respondebit, quod secunda consequentia non est similis primæ, et asignabit eundem defectum, quem philosophus, Vel certe alium similem justa prioristicæ resolutionis regulas. De quibus modo non est dicendum per singula.

ÇjJ De locis Theologicis.

JAM vero ad ea quæ graviora sunt accedendum nobis est; videlicet, ut circa quartam, quintam et sextam conclusiones Divi Tho. in quibus differentia locorum, ex quibus Theologus argumenta deducit, a D. Thom. proponitur, potissima dubia, quæ sese possunt offerre diligenter examinemus. 9 Principio pro novitiis Theologis dicendum nobis breviter est, quid sit locus Theologicus, et quotupiex sit locus Theologicus. Est igitur locus Theologicus sedes quædam et caput, unde Theologus argumenta desumit Neque in hujus diffinitionis explicatione plurimum immorandum est. Quoniam sicut in aliis humanis scientiis sunt sua cuique capita et principia argumentorum, quæ secundum artem dialecticam disponuntur. Id quod Aristoteles in Topicis fecisse Videtur proponens communes locos, ex quibus omnis argumentationis forma ad omnem disputationem inveniretur. Ad hunc ergo modum et nos præsupponentes, quæ ex dialectica communia sunt omnibus disciplinis (cujus ignorantiam multis Theologis alias diligentissimis plurimum nocere Video) quosdam locos Theologiæ proprios proferimus quasi promptuaria quædam, ex quibus Theologus necessarias argumentationes ad confirmandam veritatem et refellendam falsitatem facile depromat. Hujusmodi autem locorum divisio juxta doctrinam D. Tho. in prædictis conclusionibus trimembris est. Nam ad tria cupitu reduxit urguendi locos quibus Theologus uti possit.

PRIMUM caput est autoritas Sacræ Scripturas. Ac proinde primus locus, et potissimus argumentandi Theologo est ex autoritate Sacrae Scripturae. Cujus rationem D. Thomas reddit in solutione ad secundum argumentum. Quia principia hujus doctrinae per revelationem habentur, ac proinde Theologia tanquam ex maxime proprio loco procedit ex autoritate Scripturae canonicae. In qua ea quæ ad fidem pertinent sacris scriptoribus revelata continentur. *3 Secundus locus argumentandi Theologo est ab autoritate aliorum doctorum Ecclesiæ, unde Theologus (inquit Divus Tho.) probabiliter argumentatur. 4 Tertius locus, quo Theologus quasi extraneo utitur, est humana ratio et philosophorum autoritas. Ex quibus probabilia argumenta deducit. Hæc habemus ex Divo Tho.

AT vero recentiores Theologi, distinctionis gratia et ut exactius discipulos erudirent, majorem horum locorum numerum proferunt. Inter quos diligentissime ac cum mirabili eruditione præceptor meus Cano in hac parte supereminere videtur. Numerat itaque ille decem capita Theologicarum argumentationum. Ex quibus Theologus pro rerum opportunitate procedit. *1 Primus locus est autoritas Scriptüræ sacræ, quæ libris canonicis continetur. Secundus locus est traditio Apostolica, quæ quamvis scripta non sit, tamen doctrina qst, quæ ab ipso Christo et Spiritu Sancto per Apostolos de aure in aurem ad nos usque transisse creditur. Et idcirco hujusmodi traditiones vivæ vocis oracula recte dici possunt. Tertius locus est auctoritas Ecclesiæ. Quartus locus est auctoritas Concilii generalis. Quintus est auctoritas Ecclesiæ Romanæ, in quo etiam includitur autoritas Summi Pontificis. Sextus est autoritas sanctorum Patrum Ecclesiæ doctorum. Septimus est autoritas scholasticorum theologorum, quibus adjungiturautoritas juris Pontificii peritorum. Octavus est naturalis ratio, quæ in omnibus disciplinis naturali lumine inventis sese exercet. Nonus locus est auctoritas philosophorum naturalium, quibus adjungitur auctoritas Cæsarei juris consultorum, qui veram philosophiam moralem profitentur. Decimus et ultimus est humanæ Historiæ auctoritas, sive per aulores fide dignos scriptæ, sive majorum relatione traditæ.

SED rogus, quid est in causa, quare I). Tho illa tantum tria capita com memoravit? Respondetur, quod D. Tho. exempli gratia Illa Irin posuit, ad qttie nihilominus el decem iimnerala reduci poterunt Quoniam ad auctorllntem cnnonlcie Scripturæ Ecclesiæ autoritas etiam romanæ et conciliorum ac traditionum Apostolicarum firmitas reduci poterit..In his enim omnibus divina auctoritas continetur, quæ primo in Sacris Litteris sive in sacrarum literarum auctoribus invenitur, in quibus etiam Ecclesiæ auctoritas commendatur, dum dicturrt est Petro. Matth. 16. Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. Deinde ad aliorum doctorum Ecclesiæ auctoritatem reduci potest tanquam aliquid minus, auctoritas scholasticorum et philosophorum, quorum auctoritas in hac parte non tanta est, atque sanctorum Patrum, quos ipsi Theologi scholastici merito venerantur. Cæterum ad tertium caput, cujus meminit D. Tho. reliqua, quæ inter decem numerata sunt, facile reducentur. En tibi quid sit locus Theologicus, et quotuplex sit.

Deinceps ex prædictis locis numeratis quædam nobis deligenda sunt de quibus in hoc loco opportune disputatio suscipitur. Secernamus ergo locos illos, de quibus in aliis partibus Summæ D. Tho. latius Theologi scholastici disputare consueverunt. Hujusmodi sunt auctoritas traditionum Christi et Apostolorum, auctoritas Ecclesiæ Catholicæ et summi Pontificis Ecclesiæ Romanæ episcopi, auctoritas etiam ipsius Romanæ Ecclesiæ. De quibus omnibus in. 2.2.q. 1. ar. 10. etiam a me abunde satis disputatum est. Cæterum ex reliquis locis non omnes specialem habent difficultatem, ut hic et nunc prolixius Versentur. Patet enim, etiam non Theologis, quæ et quanta sit humanæ rationis et philosophorum atque historiæ humanæ autoritas. Quapropter circa hujusmodi, neque libet neque licet in presentia immorari. Tota igitur nostra disputatio legitime nunc impendetur atque terminabitur circa tria loca Theologica pro viribus explicanda, videlicet, circa auctoritatem sacræ Scripturæ, et circa autoritatem sanctorum Patrum, et circa auctoritatem scholasticorum Theologorum, jurisque pontificii peritorum, qua ex parte circa Theologalia versantur. Ut ergo de his tribus ordinate agamus.

DUBITATUR tertio in ordine commentariorum hujus articuli: Quid sit Sacra Scriptura; utrum sit Spiritu Sancto inspirante et verba dictante conscripta? Ecce quomodo jam incipimus exercere, quæ dicta sunt de sacra Theologia, quod ad eum pertinet explicare sua principia, quorum unum est, esse Scripturam Sacram infallibilem, quir per Dei revelationem ab hominibus conscriptu esi Et nihilominus valde utile erit, definitionem Sacræ Scriptura* proponere nique dilucidare Ul ergo more nostro procedamus, nrgullur pro parte negati-

va argumentis eorum, qui, ut Hieronymus in proemio super epistolam ad Philemonem testatur, opinati sunt non semper sacros scriptores Deo inspirante scripsisse. *1 Est igitur primum argumentum. Imbecillitas humana non potest ferre ad multum temporis Spiritus Sancti supereminentem illuminationem: sed hujusmodi autores plurima scripserunt, in quibus multum temporis insumebant: ergo non est Verosimile, quod continue ab Spiritu Sancto agerentur. Et confirmatur. Quia plurima continentur in Scripturis Sacris quæ propter sui humilitatem indigna videntur ut a Spiritu Sancto dictarentur, ut v. g. quod juniorem Tobiam canis sequutus sit in sua peregrinatione Tob. 6. Item quod in 2. epist. ad Tim. c. 4. dicit Apostolus: pennulam, quam reliqui Troade apud Carpum, veniens affer tecum. Et ibidem: Lucas est mecum solus. Et alibi. 1. ad Tim. 5.: Modico vino utere propter stomachum tuum et frequentes infirmitates tuas. Et alia multa similia, quæ indigna videntur, ut speciali auxilio Dei scripta esse credantur, *1 Secundo. Prædicti auctores plurima scripserunt temporalia, quorum ipsi testes oculati extiterunt, ergo ad hujusmodi scribenda non erat necessaria divina inspiratio. Antecedens patet. Nam D. Joan, inquit, c. 19. Continuo exivit sanguis et aqua, et qui vidit testimonium perhibuit. Et plurima alia scripsit, quæ ipse propriis auribus audivit a Christo, et propriis oculis vidit; ergo ad hujusmodi superflua erat Spiritus Sancti illuminatio. Et Moyses plurima scripsit de exitu Israel de Ægypto, quorum ipse oculatus testis fuit. Et confirmatur ex eo, quod inquit Lucas, c. 1. Visum est mihi assequuto omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere, optime Théophile, ergo Evangelium Lucæ non Spiritu Sancto inspirante atque dictante, sed ut ipse inquit (sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis) humana traditione scriptum, est. Et Marcus etiam (testante Hieronymo in cathalogo scriptorum Ecclesiasticorum) scripsit Evangelium, sicut Petrum narrantem audierat. Ergo non Deo inspirante et Verba dictante scriptum est. '1 Tertio. Si Sacra Scriptura tota Spiritu Sancto inspirante et Verba dictante esset conscripta, unus et similis esset stylus loquutionis juxta subjectam materiam. Quemadmodum Ciceronianus stylus ubique agnoscitur: at Vero videmus in Sacris Litteris dictionis maximam differentiam justa uniusqujusque scribentis ingenii atque linguæ proprietatem. Id quod D. Hierony super Isaiam observavit advertens Isaiam, eo quod de semine regio esset, elegantius cæteris Prophetis fuisse loquutum. Est ergo signum, quod ipsi sacri scriptores proprio marte saltim verba componebant. q Quarto. Auctores Novi Testamenti dum Veteris testimonia proferunt non eisdem Verbis referunt quibus scripta sunt, sed servata sententiæ veritate, aliis utuntur verbis, ergo signum est, quod in verborum compositione unusquisque proprio marte utitur. Antecedens probatur ex D. Hiero, in Isaiæ. c. 7. ubi ait, quod in multis testimoniis quæ Apostoli et Evangelistæ de libris veteribus assumpserunt non sunt sequuti verborum ordinem, sed sensum. In cujus rei testimonium adducit illud Isaiæ. c. 7. Ecce virgo concipiet, et pariet filium; quod citans Matthæus dixit, c. 1.: Ecce virgo in utero habebit, et pariet filium; et ubi dicebatur, vocabitur, posuit Matthæus vocabunt nomen ejus. Hoc ipsum docet Euthimius super Matth. c. 3., et adducit exemplum ex capit. 9. Isaiæ, quod Matthæus citat, c. 4.: Terra Zabulon et terra Neptali via maris trans Jordanem Galilea gentium. Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, etc. Et tamen apud Isaiam non eisdem verbis scriptum fuerat. Item idem docet Hiero, in Amos. c. 5., et super epistolam ad Ephesi, c. 5., ubi Apostolus citans illud ex Genesi: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, non utitur eisdem verbis. Quæ omnia confirmantur. Quoniam ipsimet Evangelistæ eandem narrantes historiam non eisdem Verbis et circunstantiis utuntur. Q Quinto. Quoniam Apostolus. 1. ad Cor. 12. ait: Cæteris ego dico, non Dominus:si autem omnia Spiritus Sancti revelatione scriberet, non dixisset: Ego dico, non Dominus, sed potius ut prophetæ dicebant: Hæc dicit Dominus. Et confirmatur ex D. Basilio lib. 5. contra Eunomium. c. penult., ubi inter alia docet, quod Spiritus non aliquando sua, aliquando quæ Dei sunt loquitur; sed omnia Spiritus verba, Dei verba sunt. Moyses autem et Paulus et alii Prophetæ quandoque ea quæ Dei sunt loquuntur, quandoque sua. Origenes etiam in homil. 16. super Numeros ait, sermonem Jonæ ad Ninivitas, a Jona potius quam a Deo prolatum fuisse. Nam per Moysem multa quidem loquutus est Deus; aliqua tamen et Moyses propria auctoritate mandavit. Et Ambrosius, lib. 8. in Lucam, c. 16. in illud: Ad duritiam cordis vestri, inquit: Quæ propter fragilitatem humanam scripta sunt non a Deo scripta, et affert exemplum ex Apost. 1. ad Cor. 12. Ubi inquit: Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere. Et paulo post inquit: Cæteris ego dico non Dominus. Hic ait Ambrosius, negavit Apostolus, legis esse divinæ, ut conjugium qualecunque solvatur. Et hoc ipsum confirmatur ex 2. ad Cor. 11., ubi nit Apostolus: In quo quis audet, in insipientia dico, audeo et ego. Ministri Christi

sunt, ut minus sapiens dico, plus ego. At vero verba Spiritus Sancti in insipientia dici non possunt, ergo Apostolus humano spiritu ibi est loquutus. ◁ Ultimo. Si omnia quæ Apostolus scripsit existunt ex divina revelatione, sequitur, quod summus Pontifex non possit dispensare in eo, quod bigamus fiat Episcopus. Quoniam Paulus dicit, ut sit unius uxoris vir. ◁ Propter hæc et similia argumenta non defuerunt olim, qui partem negativam sequuti fuerint. Inter quos notatur Erasmus in annotationibus super Matth. c. 2. et super, c. 1. Marci.

PRO decisione Veritatis advertendum est, quod cum aliqua scriptura dicitur Deo inspirante conscripta, tripliciter potest intelligi. Primo modo, quia res ipsæ, de quibus scribendum est. ocultæ erant scriptori, et Deo revelante illi innotescunt. Juxta illud Psal 50: Incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi. Altero modo quoniam res, quæ scribitur, nota quidem erat scriptori; tamen quod animum ad scribendum appulerit, Deo specialiter movente atque inspirante factum est. Ac proinde speciali quadam assistentia Spiritus Sancti detinetur scriptor, ne malitia aut oblivione in aliquo decipiatur. Tertio modo ita dicitur scriptura revelata sive ex revelatione, quoniam ipse Deus, non solum res occultas scribenti revelavit, Vel ad res sibi notas scribendas excitavit, et ne erraret manu tenuit, sed etiam Verba ipsa singula, quibus scriberet, suggessit et quasi dictavit.

Sit ergo prima conclusio. Sacra Scriptura, de qua loquimur, ex divina revelatione habetur interdum primo, interdum secundo modo. Hæc conclussio certa debet esse apud omnes catholicos Et probatur. Quia partim plurima continet supra omnem naturalem rationem elevata, quale est mysterium Trinitatis, et Incarnationis, et alia plurima; partim vero quæ vel experientia, vel humana ratione constare poterunt. Sed in his omnibus scriptor ipse quantumlibet diligens et attentus, nihilominus aliquando falli poterat, aut oblivisci; ergo in omnibus illis rebus partim revelatione, partim instigatione et asistentia Sanctus affuit Spiritus, ne aliqua via scriptor a veritate deviaret. Patet consequentia. Nam ut inquit Augustinus in epistola. 8. et 10. ad Hieronymum: Si in sacro quovis libro una quælibetfalsitas reperitur, totius libri certitudo perit. Quo argumento ipsemet lib. 2. De Consensu Evangelistarum capit. 12. ostendit, Prophetarum et Apostolorum scriptu nullum omnino habere fulsitutem. Et confirmatur. Nam si semel admittamus scriptorem sacrum In aliquo uno etiam levissimo defecisse, |am ni biti nndmn erit, quietium sit res Inviset quienam gravis. Si autem hoc humano arbitrio relinquatur judicandum, cuidam videbitur leve quod grave est, ac proinde Scripturarum certitudo deficit. Deinde probatur ex illo Petri in. 2. canonica, cap. 1.: Omnis prophetia propria interpretatione non fit; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines, hoc est ministri Dei. Item Apostolus 2. Cor. 15.: An experimentum quæritis ejus, qui in me loquitur Christus? Tunc est argumentum. Blasphemum esset dicere, quod Deus in aliquo uno levissimo mentitur, ergo si Spiritus Sanctus locutus est per Prophetarum scripta, sequitur quod ipse Spiritus Sanctus in aliquo fallit, aut fallitur, aut certe quod Propheta in nullo. Præterea Matth. 5. inquit Dominus: Donec transeat coelum et terra jota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donet omnia fiant. Ergo si Vetus Testamentum, aut lex Moisis neque in uno jota aut apice errat, multo minus Evangelium Christi errare poterit. Præterea. Si guod mendacium in Sacris Litteris leve dici potest juxta contrarie opinantium sermonem, maxime esset si sacri scriptores aliquid ex proprio marte confingerent ad laudem Dei et populi ædificationem; sed hoc ipsum Apostolus. 1. ad Cor 15. gravissimum esse judicat, dum inquit: Si Christus non resurrexit invenimur falsi testes Dei. quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit; ergo nulla falsitas potest esse levis in sacris scriptoribus, qui vice Dei loquuntur. Et denique in vanum videmur laborare, dum testimonia Scripturarum in confirmationem conclusionis adducimus; quoniam adversarii hæc eadem testimonia levem materiam continere fortassis respondebunt. Habeamus igitur conclusionem præmissam certam secundum fidem catholicam, quam a sanctis Patribus accepimus, et Ecclesia catholicam, magistra et duce omnium fidelium, animis indita est.

Secunda conclusio. Spiritus Sanctus non solum res in Scriptura contentas inspiravit, sed etiam singula verba quibus scriberentur, dictavit atque suggessit. Hæc conclusio videtur consequens ad præcedentern. Nam si relinqueretur in arbitrio scriptoris sacri, quibus verbis intellecta proferret aut scriberet, posset errare in legitima explicatione eorum quæ sibi revelata sunt; ergo in Sacris Litteris posset reperiri aliqua falsitas. Consequentia patet, et probatur antecedens. Quoniam humanum est, etiam si homo errorem In mente non habeat, sæpe in verbis errare, atque unum pro altero proferre. Præterea hæc Veritus confirmatur ex doctrina D. Ambrosii in procemio D. Lucæ in illa Verba: Quoniam multi conati quidem sunt

ordinare narrationes rerum: Ubi inquit: Conati utique illi sunt, qui implere nequiverunt. Qui enim conatus est ordinare, suo labore conatus est. Sine conatu sunt enim donationes et gratia Dei, quæ ubi se infuderit rigare consuevit, ut non egeat, sed redundet scriptoris ingenium. Non conatus est Mathæus, non conatus est Marcus, non conatus est Joannes, non conatus est Lucas: sed Divino Spiritu ubertatem dictorum rerumque omnium ministrante, sine ullo molimine cœpta compleverunt. Ecce ubi inquit, quod Spiritus Sanctus ministravit illis ubertatem dictorum, hoc est Verborum et rerum. Et confirmatur ex ipso textu. Quoniam (inquit) Ordinare narrationem rerum. Quod quidem non solum est intelligere res ipsas, sed etiam orationem componere verbo, aut scripto, qua explicentur quæ intellecta sunt. Item D. Gregor, in prooemio moralium, cap. i. inquit: Ipse igitur Deus hæc scripsit, qui hæc scribenda dictavit. Dictare autem verba ipsa determinare significat. Et confirmatur ex Psal. 44: Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Quæ comparatio in hoc videtur consistere, quod sicut calamus ab ipso scribente determinatur ut hos characteres exprimat, ita et Prophetæ imaginatio determinata verba recipit, ut verbo aut scripto proferat. Et tandem quorsum Sacrarum Literarum interpretes tam attente singula verba Scripturæ Sacræ expenderent, nisi eadem ab Spiritu Dei dictata fuise intelligerent? Probatur præterea. Quoniam Spiritus Sanctus dicitur loquutus per Prophetas, loqui autem per Prophetas non solum est revelare illis veritatem, sed eorum linguam et calamum movere, ut sic loquantur, quatenus convenienter revelata proferant, juxta illud Psalm. 44: Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Confirmatur ex illo quod Christus dixit Matth. 20: Non enim estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Præcesserat autem: Nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini. Ergo sacris scriptoribus datum est quomodo et quid scriberent. Item Jerem. 56. Est elegans hujus rei testimonium, ubi cum Baruch ad populum legisset librum,quem ipse scripsit dictantejeremia, et interrogantibus principibus quomodo scripserit omnes sermones istos ex ore Jeremiæ, respondit Baruch: Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones istos, et scribebam in volumine attramento. Ecce argumentum. Qui loquitur legens in libro, non componit Verba, quæ loquitur, sed ea, quæ jam determinata in Venit. Cum ergo Propheta loqueretur quasi legens in libro, jam ab Spiritu Sancto in ejus phantasia scriptu erant verba quæ loquebatur.

Tertia conclusio. Si quis tamen asserat, quod verborum compositio relinquitur sæpescientiæ etdiligentiæ scriptoris sacri, ita tamen,quodSpiritusSancti assistendam necessariam affirmet, ut scriptor ipse non erret in verbis aut Verborum compositione, nihil dicit fidei contrarium, ut gravem censuram mereatur ista assertio, quamvis mihi non Videatur vera, aut omnino tuta propter argumenta facta in confirmationem præcedentis conclusionis, «j Probatur ista conclusio. Quia dum scriptor Sacer scribit res, quas ipse Vidit, sufficit ut illa scriptura dicatur Sacra, quod instinctu Spiritus Sancti ad scribendum res illas animum appulerit, et quod ejusdem Spiritus assistentia manuteneatur, ne memoria excidant quæ narrare jubetur: ergo idem concursus Spiritus Sancti sufficiet ad verborum compositionem, quam ipse Sacer scriptor propriis viribus adinvenireet facere potest. Consequentia patet. Quia non minus refert rerum memoria gestarum, quam ordo et compositio verborum. Item probatur. Quia secundum prædictum modum dicendi non potest colligi quod in Scriptura sit aliqua falsitas etiam in re minima aut levi. Sufficit enim manutenentia Spiritus Sancti ne homo erret in iis, quæ propriis viribus assequi poterat, quamvis defectibiliter, si a Spiritu Dei non manuteneretur. Cæterum etiam potest satisfieri testimoniis Scripturæ Sacræ in quibus dicitur, Deum loqui per Prophetas, et verba Dei esse, quæ loquuntur, et alia similia, si dicatur quod verba et sermones Dei esse dicuntur quando Spiritus Sancti impulsu et manutenentia loquitur aut scribit Propheta, etiam si Verba idiomate sibi noto componat atque ordinet. Dixerim autem in ista conclusione sæpe, quoniam interdum cum Sacer scriptor loquitur de rebus sublimibus atque supernaturalibus, etiam necessarium Videtur ut ipsa verba, quibus explicentur, inspirentur a Deo. Sit exemplum, cum Joannes dixit, c. I. sui Evang.:In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum: et reliqua, non Videtur possibile, ut arte humana eam orationem componeret, nisi Spiritu Sancto dictante, verba didicisset. Nihilominus tutius dicitur et absque calumnia, quod quemadmodum Spiritus Sanctus animum scriptoris ad scribendum applicat, etiam verba et eorum compositionem tradat: et probatur. Quoniam nisi ita dicimus, vix poterimus differentiam assignare inter Sacram Scripturam, et definitiones conciliorum. quæ a summo etiam Pontifice confirmata sunt, et inter Sacram Scripturam. Nam utrobique assistit Spiritus Sanctus, ne sit error, At vero si utrobique Verba et ipsorum compositio relinquitur humanæ industriæ, sequitur nullam esse differentiam Quoniam etiam conciliorum defini-

tiones scriptæ ex manutenentia ipsius Spiritus Sancti infallibilem Veritatem continent. Quamvis etiam et ad hoc responderi posset, magnam esse differentiam. Quoniam conciliorum definitiones, dum scribuntur ab aliquo notario, dictancte Theologo, non adest illic Spiritus Sancti impulsus ut scribat ille et iste dictet. Etenim in hujusmodi orationis compositione ab illis errari poterit, et eorum error postea corrigitur a Concilio. At vero Sacra Scriptura assistente Dei Spiritu conscribit, neque in terra superiorem habet, qui corrigat.

AD argumenta in principio dubii posita jam respondendum est. Ad primum respondetur, quod Spiritus Sanctus fortiter et suaviter movet humanam mentem supernatural! instinctu et illuminatione. Atque ita quandiu volverit continet, ut sibi ministret inteliigendo et scribendo quæ beneplacita sunt Illi. Neque tamen opus est, ut quæ a sacris scriptoribus scripta sunt, uno motu continuo scriberentur, sed quibusdam intervallis factis cessante Spiritus Sancti impulsu cessabant, et iterum impellente scribebant. ‹1 Ad confirmationem respondetur, quod omnia quæ continentur in Sacra Scriptura, etiam si minima Videantur, tamen utilia sunt. Probatur primo. Quia Deus Scripturarum specialis auctor nihil sine causa dicit. Omnia enim refert ad hominum utilitatem et gloriam suam, juxta illud Isai. 48. Ego Dominus docens te utilia, et ad Roma. 15- cap. Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, et 2. ad Timoth. 5.: Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum etc. Cæterum in particulari advertere quid utilitatis habeat unaquæque res, quæ in aliqua historia narratur, non est præsentis instituti. Sed in communi dicimus, quod plurima ad veritatem historiæ et ornatum interponuntur. Quemadmodum et in parabolis Evangelicis non omnia, que interponuntur aliquid parabolice significant, sed propterea, quæ significant annectuntur. Sicut dicit Chrysost. super Matthæ. cap. 20 explicans parabolam de patre familias, qui exit primo mane conducere operarios. Et D. August, lib. 16. de civit, cap. 2. inquit: Non omnia, quæ gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant attexuntur. Et aftert exemplum. Sicut solo vomere terra proscinditur, sed ut hoc fleri possit, etiam cœteru aratri membra sunt necessaria. Item soli nervi Incitera sonum efficiunt, et lumen non soli nervi sunt in clthuru, uni lyrn. Vide Enguinum ln prologo Isngogi. l Hac advertunt Verbi Del concionutorcH, quod qiininvlH plum sit ln Sucrai uni Litterarum singulis circunstantiis mysticos sensus inquirere, id quod egregie, et cum magno fructu efficit. D. Greg, in suis moralibus, historiam Job tropologice interpretatus: tamen oportet, ut congrue et concinne modesteque et graviter hujusmodi tropologicos sensus ex Sacris Litteris hauriant, atque proferant. Quod autem in argumento quædam narrantur ut humilia et indigna Deo, qui ita dicunt, non intelligunt Scripturas, neque virtutem Dei. Nam canis peregrinantem Tobiam sequutus prædicatores significat, qui Christi vestigia sequuntur. Vide illic glossam ordinariam et interlinearem. Deinde, non modicum solatii nobis est, dum A.postolum, qui charitate cum Seraphinis contendere poterat, Videmus in terra pennula indigentem, et sibi afferri mandantem. Præterea quod Apostolus D. Lucæ charitatem, quam erga se habuit, narraverit, non est abs re. Quod autem erga Timothei salutem solicitus esset, quis non videat, nobis exemplum dedisse, ut erga proximos, præsertim ministros Dei, simus misericordes. In quem locum habes singularem homiliam integram D. Chrys. quæ prima est earum, quæ ad populum Antiochenum titulum habent, quæ habentur in principio tomi. 5. Ubi etiam docet Chrysost. quanta eruditione etiam in minimis Scriptura Sacra sit plena. M Ad secundum argumentum jam diximus in prima conclusione, quomodo necessaria fuerit Spiritus Sancti assistentia etiam ad ea infallibiliter enarranda, quæ ipsi Sacri scriptores Viderunt et audierunt. *1 Ad confirmationem respondetur, quod Spiritus Sanctus interdum assumpsit ministros Evangelii eos, qui cum Christo conversati sunt, ut omnibus modis testes essent mysteriorum Christi, ut Evangelium ejus etiam humano more credibile judicaretur ab hominibus. Unde et Petrus, ut refertur capit. 1. Actorum, inquit: Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus incipiens a baptismate Joannis, usque in diem, qua assumptus est a nobis, testem resurrectionis ejus fieri unum ex illis. Oportet, inquit, non quia præcipuum testimonium reddendum esset propterea quod Apostoli cum Christo fuerint conversati, sed ut eorum testimonium etiam apud homines humano modo valeret et firmum esset. Verumtainen aliud testimonium certius et firmius erat illis in corde, cujus virtute, et prædicabant et scribebant, et cui testimonio nobis magis attendendum est. Sic enim docet Petrus in 2. canonica cap. I. dum inquit: l hinc Vocem nos audivimus de coelo allatum, cum essemus cum Ipso in monte sancto, cl luibemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes. Et

post pauca: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines. Ad prædictum ergo finem potuit Lucas dicere: Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis. Verumtamen quædam Lucas scripsit, quæ Apostoli non viderunt, ut annuntiatio angelica, et Virgineus partus in loco tam humili, et angeli cantantes, gloria in excelsis, et multa alia, quæ ad infantiam Christi pertinent, quæ nisi a Spiritu Sancto et forte ab ipsa Dei genitrice narrante, discere non potuit. Sed sive Lucas, sive Marcus ab aliis narrata scripserint, tamen ut narrata scriberent, Spiritus Sanctus impulit, et ut in illorum narratione non obliviscerentur, idem Spiritus astitit: imo ut probabilius et tutius videtur, superiore lumine eadem narrata docuit, et ei singula verba, quibus scriberentur, dictavit. Ad tertium argumentum respondetur, quod cum Deus omnia suaviter disponat, ita uniuscujusque scriptoris sacri mentem illuminabat, eidemque verba dictabat quæ maxime illorum statum et conditionem decebant. Quemadmodum et musicus spiritu oris sui aliter tibia, aliter tuba, et aliis instrumentis personat. Sic etiam multifarie multisque modis loquutus est olim Deus in Prophetis. Et Isaiæ. 11. dicitur: Deus in manibus Prophetarum assimilatus. Quia unusquisque Propheta talibus utebatur similitudinibus, quales sibi in promptu erant, et quasi in manu juxta conditionem propiam. 0 Ad quartum negatur consequentia. Quoniam cum eodem spiritu loquerentur Evangelistæ et Prophetæ, ad gravitatem loquentis Dei pertinebat, ut non eisdem omnino Verbis rem eandem semper repeterent. Imo ex hoc ipso colligitur, quod Sacri Scriptores non spiritu nroprio loquebantur. Quoniam non ausi fuissent Verbum ullum permutare. À Secundo respondetur, quod illa testimonia, quæ ex Veteri Testamento Evangelistæ citant, ita habentur in editione Septuaginta interpretum, qua editione fere semper non sine mysterio Apostoli et Evangelistæ utebantur. Sed quod mihi magis satisfacit illud est, quod ipse Auctor Scripturarum, cui sensus Scripturarum notissimus est, differentibus verbis eadem proferebat. Id quod per quatuor Evangelistas passim fieri Invenimus tanta differentia verborum, ut Interdum sanctorum Patrum opera ad illorum consonantiam intelligendam necessaria fuerit. ‹1 Ad quintum respondetur, quod Paulus, Domini sive præceptum sive consilium in eo loco vocavit, quod Christus Dominus ore proprio, Vel præcepit in Evangelio, Vel consuluit. Cæterum consilium suum Paulum Spiritus Sancti consilium existimabat, cum ujebat: Puto nutem quod ego spiritum Dei habeam. 0 Ad confirmationem respondet magister Cano lib. 2. de locis, cap. 8. ad secundum argumentum, distinguens, ea quæ Sacri Autores scripserunt, esse in duplici differentia. Quædam quæ supernatural! solum revelatione cognoscebant, et ea Basilius dicit, a Spiritu Sancto esse; alia vero naturali cognitione tenebant, quæ scilicet, aut oculis viderant, aut manibus (ut ita dicam) attrectaverant, et hæc, ut scriberentur, non egebant supernatural! lumine et expressa revelatione; sed solum Spiritus Sancti præsentia.utsine ullo errore scriberentur, et hæc sunt, quæ dicit Basilius, Paulum et Prophetas de suo loqui. Cæterum Origenes in ea sententia non perstitit. Ambrosius vero super primam epistolam ad Corin, cap. 7. consentit cum nostra explicatione in capite. 55. suorum commentariorum. 0 Respondetur secundo, mihi probabilius esse, ut etiam ea ipsa quæ Sacri Scriptores viderant et contrectaverant, superiori lumine iterum a Spiritu sancto illuminati intellexerint, et ab ipso Verba quibus scriberent, acciperint. Idcirco Divum Basilium aliter intelligo. Intendebat enim ex Sacris Litteris confirmare Spiritum Sanctum esse Deum, et hoc probat. Quia ubi introducitur in Sacris litteris Spiritus Sanctus, ut in propria persona loquens, nunquam ejus sermo contraponitur secundum formam verborum sermoni Dei, tanquam si ipse non esset Deus. Cæterum quando Prophetæ, et Sacri Scriptores de seipsis, et quasi in persona propria loquuntur tametsi hoc ipsum quod loquuntur, spiritu Dei juvante loquantur, tamen quæ dicunt, non possunt verificari, quasi Deus ea ipsa per se loquatur. Et horsum attulit dictum Jeremiæ capite. 12: Justus quidem tu es, Domine, verumtamen justa loquar ad te. Quare via impiorum prosperatur etc. Quæ verba quamvis Propheta, Deo expresse jubente, et illuminante loquatur, tamen in persona Dei aut Spiritus Sancti dici non possunt. Aliquando vero ita loquuntur quasi Deus ipse in propria persona loquens introducatur. Quod si attente legeris Basilium in prædicto loco, fortassis non displicebit hæc nostra solutio. Sed neque mihi prior displicet. Ç Ad ultimum argumentum quidam respondent, tantam esse Ecclesiæ auctoritatem, ut quædam etiam de Scripturis Sacris immutaverit. Ut exempli gratia afferunt illud. Act. 15. ubi Apostoli constituerunt, ut gentes conversæ ad Evangelium abstinerent a suffocato et sanguine, et similiter quod baptisma conferretur in nomine Christi, et quod Christus Eucharistiam post cocnam contulerit, Ecclesia vero non nisi jejunis, Christus etiam sub ambabus speciebus Eucharistiam contulit; Ecclesia vero lalcls sub unti tantum. Verumtamen

hujusmodi responsio lubrica est, et erroris ansam præbet. Ç Respondetur ergo melius et tutius, quod præcepta quæ habentur in Scriptura, quædam sunt temporalia, quæ secundum loci et temporis circunstantias convenienter præcipiuntur, et tale fuit statutum Apostolorum de abstinentia, et suffocato. Quoniam hujusmodi commestio horrori erat Judæis, cum quibus gentes conversari oportebat. Verum cessante hujusmodi causa, Ecclesia sciens et prudens hujusmodi observantiam vel dissimulare, vel abolere potuit. Alia vero sunt præcepta, Vel naturalia Vel etiam supernaturalia, quæ non respiciunt temporis aut loci circunstantias, ut obligatoria sint et valida, sed secum afferunt materiæ necessitatem et finem, quale est illud Matt. 28. Baptizate omnes gentes, docentes servare omnia, quæcunque mandavi Vobis, et illud Joan, ծ: Nissi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, etc. Et hæc nullatenus Ecclesiæ auctoritate immutari possunt. Aut aliter dicamus, quod quædam præcepta Apostoli ut Ecclesiæ prælati ordinarii prudenter pro temporum circunstantia statuebant. Alia Vero a Christo jam instituta divulgarunt. Prioris generis præcepta eadem ordinaria et Apostolica auctoritate, quæ in Ecclesia manet, permutari possunt Secundi vero generis præcepta Ecclesia neque mutat, neque mutare potest. Ac proinde dicimus, quod bigamum, episcopum fieri non deceat, prioris generis præceptum est. Cæterum dispensabile est per legitimam causam Hactenus de hac dubitatione dicta suficiant. Ad aliam quæ non minus difficilis est, adjuvante Domino accedamus.

DUBITATUR quarto, an Sacra Scriptura (quam diximus esse Spiritu Sancto impellente atque inspirante, verbaque singula dictante a sacris Scriptoribus conscriptam) inveniatur in Ecclesia Catholica, et ubi sit hæc Scriptura? Hæc quæstio gravissima est, et in cujus decisione magis doceri, quam docere desidero, Arguitur ergo pro parte negativa. Codices ipsi, quos propriis manibus sacri Scriptores Spiritu Sancto dictante exaraverunt, non sunt in Ecclesia Catholica, ergo in illa non est Sacra Scriptura. Antecedens manifestum est. Consequentia probatur ex definitione Sacræ Scripturæ. Et confirmatur. Quia in Ecclesia non solum non habentur illi codices, sed neque alii ex illis de verbo ad verbum authentice trasumpti, et in eodem idiomate conscripti, ergo in Ecclesia non est Sacra Scriptura. *· Secundo. Editiones, quit* in Ecclesia habentur, et sacra Biblis nuncupantur, Interpretationes sunt Sacrat Scripture ln alleram Ilnouum Iruindatu·, ergo non «uni Sttcrn Scriptura. Antecedens ab omnibus admittitur. Consequentia probatur. Quia hujusmodi translationes in alteram linguam non sunt Spiritu Sancto dictante conscripte, ergo non sunt Sacra Scriptura. Consequentia patet ex definitione Sacræ Scripturæ. Et probatur antecedens. Quia interpretes non habuerunt spiritum propheticum neque Spiritus Sancti assistentiam, ut in transferendo errare non possent, ergo eorum interpretatio non est infallibilis. Et confirmatur. Quoniam sunt multe et variæ interpretationes Sacrarum Litterarum, et quæ ad invicem non consonant, ergo non possunt esse Scripturæ Sacræ certa et firma testimonia. M Tertio. Esto ita, quod aliqua sit interpretatio legitima in Ecclesia Catholica, maxime latina, tamen hujusmodi interpretatio nullibi potest assignari fideliter scripta, ergo neque hoc pacto est in Ecclesia Scriptura Sacra unde Theologus certum argumentum possit deducere. Consequentia est manifesta, et probatur antecedens. Nam si est hujusmodi exemplar certum, da mihi illud in singulari, aut manu scriptum, aut prælo mandatum; sed nullum tale exhibebis, in quo mihi non sit licitum asserere, quod ignorantia vel negligentia scriptoris sive impressoris, aut certe malitia in quibusdam locis aut multis est erratum, ergo nullibi assignabis mihi scripturam, unde certum accipiam argumentum. ‹J Sed dicis, nihil retulerit, quod vitio scriptoris aliquid sit erratum. Contra arguitur. Quia nihil etiam retulerit, quod error sit ab interprete vel scriptore, nisi dederis mihi aliquod exemplar incorruptum, ad cujus normam quæ in aliis corrupta sunt corrigantur; sed tale exemplar non ostendis, neque Ecclesia docet ubi sit, non igitur certi erimus, quisnam error sit interpretis, quisnam vero scriptoris. ‹3 Sed forte dicis, Scripturam Sacram, et incorruptam esse in corde Ecclesiæ.

Tunc argumentor quarto. Ecclesia Catholica constat nunc ex individuis hominibus: sed nullus est, qui habeat in corde et in mente quomodo in unoquoque loco Scriptura Sacra sit legenda, ergo non potest esse hujusmodi regula in corde Ecclesiæ. ‹5 Quod si dicas esse non in singulis sed in tota Ecclesia collective, hoc minus intelligibile videtur. Quoniam Theologus totam Ecclesiam consulere non potest, imo neque omnes prælatos Ecclesiæ, et quando posset consulere, non assistit illis virtus Spiritus Sancti, ut errare non possint, nisi in Concilioet auctoritatePontificis confirmato, et tunc mortuo Pontifice non maneret Scriptura Sacra infallibilis in corde Ecclesiæ. Et confirmatur. Nam per Inde eat dicere, quod Scriptura Sacra est In corde Ecclesiu;, atque dicere, ouod est lit Spiritu Sancto iiH»laicnteÉcclc»læ. Aliud

enim cor humanum, in quo infallibiliter hæc divina sapientia contineatur, non invenies, ergo Scriptura Sacra non est materialibus Verbis infallibiliter scripta in Ecclesia, unde Theologus in promptu habeat argumentari, et eos qui contradicunt arguere. Sed oportebit passim Concilium, et summum Pontificem adire ut præscribatur, quomodo in unoquoque loco legendum sit, quod impossibile videtur, atque adeo primus locus arguendi in Theologia, qui est a Sacra Scriptura, omnino perit, ή Quod si dixeris jam Ecclesiam huic difficultati providisse, dum in Concilio Tridentino œcumenico et summi Pontificis auctoritate confirmato in sessione. *4.* non solum definierit, qui libri sint Canonici, sed etiam ex omnibus latinis editionibus, quæ circunferuntur, sacrorum Librorum Veterem et vulgatam editionem, quæ tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, et expositionibus pro authentica habendam esse, et ut nemo illam reiicere quovis prætextu audeat Vel præsumat, decreverit. 'I Tunc arguitur quinto. Ex prædicta definitione Concilii sequuntur aliqua magna inconvenientia. Principio, quod antepraedictam definitionem non erat Theologis certum argumentum ab auctoritate Sacræ Scripturæ: siquidem non habebant authenticam editionem, unde sacra verba desumerent. Deinde sequitur, quod Ecclesia Græcorum, non habeat Scripturam Sacram in editione authentica, ex cujus testimonio certo et infallibiliter argumentemur. Quoniam Tridentina synodus latinam editionem dumtaxat tanquam authenticam approbavit. Et tandem sequitur etiam nunc post definitionem Concilii magna inter catholicos confusio atque dissensio. Nam quia non determinatum est ubi sit et in quo exemplari ista Vulgata editio incorrupta, cuilibet licitum est eam lectionem Vulgatam appellare, quæ sibi magis placet. Quidam enim ajunt, Septuaginta interpretum editionem etiam esse Vulgatum. Quoniam ex illa non solum plerique Sanctorum Patrum, sed et ipsimet Apostoli Veteris Testamenti testimonia citant. Psalmorum etiam editio Vulgata ex Septuaginta interpretibus habetur ex græco in lutinum translata et in Ecclesia canitur. Manemus igitur post definitionem Concilii in eadem confusione atque antea. Et confirmatur. Quoniam multi Viri theologi et catholici etiam post Concilii determinationem latinam editionem vulgatam corrigunt. Quidam quoniam scriptorum vitio erratum esse judicant sicut doctissimus magister Cano, lib. 2. de locis cap. 18. ad quintum argumentum, dicit apud Marcum, ubi dicitur: «Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum», erratum esse vitio librariorum, aut scriptoris, et dicendum esse: «Erat autemhora sexta». Et alii dicunt in psal. 41. Ubi in Ecclesia dicitur: «Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum», erratum esse Vitio scriptoris, et legendum esse: «ad Deum fortem vivum». Idque confirmant ex textu hebraico, ubi loco dictionis, fontem, dicitur, Le El, id est, ad fortem. Et similiter in græco habetur, *rôu. ἴσχυρόν,* id est, fortem. Cujus plurima exempla vide apud Canum supra cap. 15. Alii Vero (quod gravius videtur) in latinum interpretem editionis Vulgatæ quosdam errores refundere non verentur. Cujus rei plurima exempla asserre non esset mihi difficile. Unum vero sufficiat. Nam in Psal. 109· ajunt quidam, ubi nos legimus: «Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum: ex utero ante luciferum genui te», multo aliter legendum esse, quam in septuaginta interpretatione habeatur, quæ in hac parte Vulgata editio est. Quoniam (inquiunt) legendum esset: «Populus tuus duces spontanei in die fortitudinis tuæ». Et alia quæ ibidem sequuntur permutant, propterea quod, ajunt, in hoc loco a Septuaginta interpretibus erratum esse, et ad hebraicam Veritatem recurrendum tanquam ad purissimum fontem. Ergo nihil certi habemus post sacri Concilii determinationem si adhuc unicuique impune licet in suis lectionibus, in suis commentariis talia dicere. Hæc sunt argumenta, quæ mihi se se offerunt ad hujus quæstionis gravissitnæ difficultatem aperiendam

IN hujus quæstionis decisione, ego sane non plus sapiam, quam oportet sapere, atque utinam ita ad sobrietatem sapiam, ut aliqualem elucidationem pro rei difficultate proferam, quæ ad theologorum utilitatem et Ecclesiæ aedificationem possit conducere.

Ante omnia illud nobis supponendum est, quomodo ad divinam providentiam spectaverit, ut inter homines esse aliqua sacra atque divina Scriptura, ad quam tanquam ad sacram anchoram in corrigendis moribus, et ad felicitatem dirigendis actionibus confugerent. Alias enim quoniam Vita hominis tenebris et erroribus offuscata est, pauci aut nulli juris naturalis plenam cognitionem assequi possent. Etenim philosophorum varia dogmata sibique contraria, virtutis veram viam atque certam ostendere non poterant. Hujus autem Sacræ Scripturæ initium a Moyse, qui Pentateuchon scripsit, ortum habuisse ab omnibus catholicis certissime creditur. Nam ante illud tempus, quæ ad finem æternæ vitæ necessaria erant, fidelium traditione conservabantur in populo Dei. Aliis vero propter peccata sua et cultum idolorum, Deo permittente, justissime oc-

cultabantur. Jam vero ubi tempus advenit, in quo Deus celebrem quidem populum, sed sibi peculiarem eligere statuerat, in quo Dei cultus multis magnisque ceremoniis atque sacrificiis solemni ritu vigeret, necessarium fuit, ut populus in religionis unitate contineretur, universa quæ credenda et observanda erant, auctoritate divina scriberentur. Ac propterea status ille Legis Scriptæ nuncupatus est. Fuit itaque primus auctor, imo Sacrarum Litterarum primus scriptor ipse Deus, qui ascendenti Moysi in montem duas tabulas lapideas tradidit scriptas utrasque digito Dei, quæ legis etiam Naturalis decalogum continebant, ut vel in ea re comprobaretur, quam necessaria fuerit sacra doctrina, et auctoritas divina, etiam ad ea, quæ naturali ratione investigari ab hominibus poterant. Eas tabulas Moyses honoris divini zelo excitatus confregit; sed iterum in aliis similibus, quas ipse sibi dolaverat benignus Deus eadem iterum scribere digito suo dignatus est, digito, inquam, suo, quia nimirum, divino imperio angelorum ministerio sculptas et Moysi traditas esse credimus, juxta illud Apostoli ad Galatas 3. cap : Data «Per angelos in manu mediatoris». Reliqua veroquæadfidem unius Dei et cultum illi debitum pertinebant, ipsi Moysi scribenda commisit, non sine Spiritus Sancti impulsu, illuminatione atque infallibili assistentia. Deinceps vero eodem pacto reliqua Veteris Testamenti scripta sacra litteris fuisse mandata, et fide credimus, et antiquorum traditione tenemus. Et tandem in lege Gratiæ adhuc necessaria fuerunt nova quædam sacra scripta, quæ Veterum testimonio confirmarentur, et Salvatoris Vitam miracula et doctrinam, virtutumque exempla fideliter contineret. Et hæc NoVuum Testamentum appellamus. Quia in illis novi æternique testamenti Dei placitum expressius continetur. *1 Notandum est secundo, in qua lingua et idiomate utrumque Testamentum primitus fuerit scriptum: nam Veteris quidem Testamenti omnes fere libri hebraice scripti fuerunt. Dixi omnes fere. Quoniam Hieronymus in prologo Danielis dicit: Danielem et Esdram scriptos fuisse litteris quidem hebraicis, sermone tamen Chaldæo. Et quod dicit de Daniele, intelligendum est non de toto Daniele, sed ab illis verbis capite. 2: «Responderuntque Chaldaei Regi Syriace, Rex in aeternum vive». Idem dicit de Tobia in prologo ejusdem

Sunt praeterea quidam libri, qui græco tamen sermone inveniuntur, vel fuere scripti, ut Baruch, Maclmbæorum, Saplcntiæ, et Ecclesiastici: sed Ecclesiasticum hebraice olitn script uni esse constat ex ejus prologo. <1 Velus Testamentum translatum est postes ex liebru'u lingua ln græcam a multis. Prima et omnium celeberrima translatio fuit Septuaginta interpretum. Vide historiam hanc tn Aristeo, libro de Septuaginta interpretibus, et Josep. lib. 12. antiqui, cap. 2. et Phylo. Judæum lib. 2. de Vita Mosis. Sequimur autem nunc receptiorem sanctorum sententiam, non solum libros legis Moysis, sed etiam cæteros libros translatos esse a Septuaginta. Quam confirmat erudite Leo Castrensis in præfatione comment. in Isaiam Prophetam cap. 15. et 26. Sed Ecclesiasticum, non est dubium, non fuisse conversum a Septuaginta, sed potius a nepote Jesu filii Syrach qui fuit illius auctor, ut patet in principio illius libri.

Libri etiam Machabæorum non sunt conversi a Septuaginta. Nam continent historiam, quæ contigit post ætatem ipsorum, quando quidem Septuaginta ediderunt illam translationem tempore Ptolomæi Philadelphi, qui fuit secundus illius nominis annis plusquam 250 ante nativitatem Domini, et anno 17 Ptolomæi, ut auctor est Epiphan. libro de numeris et ponderibus propre principium. Libri autem Machabæorum incipiunt ab Antiocho illustri, qui fuit post 120 annis et amplius a Ptolomæo Philadelpho et tempore Ptolomæi Philomectoris, qui fuit sextus Ptolomæorum, ut auctor est Eusebius in chroni. ut patet ex. 1. libro Machabæo. cap. 1. <1 Secunda translatio fuit Aquilae, qui abnegato Christianismo factus est Judæus. Et edidit hanc translationem anno 12. imperii Æ1H Adriani, ut dicit Epiphanius supra, qui coepit imperare anno Domini 120 ut dicit Eusebius supra. <J Tertia fuit Symachi Samaritani, qui postea factus est etiam Judæus. •I Quarta fuit Theodotionis Ephesii. ’· Circa tempus tertiæ et quartæ translationis, Epiphanius loco citato sibi ipsi videtur contradicere. Nam tertiam dicit esse Symachi, tempore Severi Imperatoris, Theodotionis Vero, tempore Commodi II Imperatoris. Et tamen cum enumerat paulo post seriem Romanorum Imperatorum prius commemorat Commodum II et postea Severum. Et revera ita sunt numerandi. Quia Commodus imperavit anno Domini 183. Severus anno 195. ut constat ex Eusebio in chronicis. 1 Quare Driedo lib. 2. de Eccles, dogmati, cap. 2. ponit triplicem translationem, et quartam Symachi, et nonnulli alii, sed ita ut diximus enumerantur, non solum ab Epiphanio, sed etiam ab Eutymio in prologo psalmorum, qui omnino sequitur Epiphaniam, et ab Eusebio Cæsuriensi lib. 5. historiae, cap. 27. et a Hierony. in prologo chronicorum Eusebii, et eodem ordinæ positæ sunt ab Origene. •I Postea autem inventa ab Origine quintu translatio occultata ln doliis in Jerico; et sexta est ab eodem Inventa Nicopoli,

quæ est urbs in littore Actiatico. Sic Eusebius supra. Cumque harum translationum auctores ignoraret, vocavit quintam et sextam editionem. De his translationibus vide Epiphanium, Euthymium, Eusebium, et Dried, supra, et Sixtum lib. 8. Bibli, hæres. 15. Postea. Origen, qui florere coepit tempore Decii Imperatoris, ut inquit Epiphanius, qui imperavit anno Domini 254. ut dicit Eusebius in chronicis, contulit has translationes inter se, et fecit tetrapla, et octopla,id est, quadruplicia, sexcuplicia, et octoplicia. Contulit enim primo tres translationes Aquilæ, Symachi, et Theodotionis cum translatione Septuaginta in quatuor distinguens columnas: et ideo vocavit tetrapla. Postea adjecit in duabus columnis verba hebraica: et ideo vocavit hexapla. Postea Vero in psalmis et aliis monnullis addidit quintam et sextam translationem·, quas aliis duabus columnis annotavit, et vocavit octapla. Disponebantur vero columnæ hoc ordine. In prima columna erant verba hebraica scripta hebraicis litteris. In secunda autem erant eadem Verba scripta litteris græcis propter eos, qui hebraice nesciebant. In tertia Aquilæ. In quarta Symachi. In quinta Septuaginta, ut quoniam illa omnium optima erat, cæteras hinc inde positas redargiieret, ut dicit Epiphanius. In sexta posuit translationem Theodotionis. In septima quintam editionem. In octava sextam. In his usus est Origenes asteriscis et obellis. Nam si aliquid erat in hebræo, quod non esset apud Septuaginta ex translatione aliorum apponebat, et ibi figebat asteriscum, id est, parvam stellam, ut significaret illud Verbum fixum esse ex contextu hebraico sicut stellæ in ccelo, sed occultatum esse a Septuaginta sicut stellæ a nubibus, ut dicit Epiphanius. Si quid Vero erat apud Septuaginta, quod non esset in hebræo nec apud alios, apponebat obellum sive obelliscum, id est jacentem virgulam in modum Veru, ut illa, quæ addita erant jugularet, *g* Præter has fuit septima translatio, qua nonnihil usus est Origenes, et ut scribit Hieronymus in epist. ad Suniam et Fretelam, hæc translatio vocata est ab Origene, et ab Eusebio Cæsariensi, et ab tiliis græcis, Communis seu Vulgata, et a quibusdam postea dicta est Lucianæa. Opinor propter hoc dictam fuisse Luciani martyris, quia hic, ut auctor est Simon Metaphrastes in ejus Vita, et Suidas, correxit sacros libros ex hebræo. Quod etiam refert Euthymius in prologo psalmorum. Hic Lucianus passus est anno Domini 280 sub Maximiano Imperatore, ut dicit Suidas et D. Hiero, in lib de Ecclesiasticis scriptoribus, in eius vita. Vide Sixtum Senensem libro. 4. Bibliothecae, verbo, Lucianus. I læc eadem translatio erat Septuaginta, ut dicit Origenes supra. Sed hoc differebat ab ea, quæ erat in hexaplis, quod hæc erat jam depravata, ea autem, quæ erat in hexaplis, erat castigatissima, et quæ ab omnibus Ecclesiis recipiebatur. Quo loco adverte, Vulgatam editionem dici a Hierony. illam septimam, et etiam Vulgatam solet appellare hanc translationem Septuaginta in latinum Versam, ut patet ex ejus commentariis in Isai. cap. 66. in principio. Et hæc de græcis translationibus. C Tertio notandum, tempore D. Hiero, et August, fuisse translationes latinas innumeras, ut dicit August. 2. de doctri. Christiana cap. 11. in hunc modum, qui ex hebraica lingua Scripturas verterunt in græcam linguam numerari possunt, latini vero interpretes nullo modo. Nam ut cuique primis fidei temporibus iri manus venit græcus codex, et aliquantulum facultatis utriusque linguæ sibi habere videbatur, statim interpretabatur. Sed omnes istæ translationes erant ex græca Septuaginta et nulla ex hebræo, quousque Hieronymus voluntate B. Damasi Pontificis edidit novam translationem ex hebræo, quod docet D. August. 4. de doctrina Christiana capite. 7. et intelligitur ex ejus episto. 8. ad Hieronym. Atque ita non est dubium, nostram translationem Vulgatam Veteris Testamenti, ese Hieronymi, quamvis nonnulla habeat mutata. Ratio est. Quoniam usque ad Hieronymum nulla erat translatio latina ex hebræo, neque ejus tempore neque postea fuit alia. Atque hinc est quod Augustinus et omnes græci et latini, qui fuerunt ante Augustinum in citandis testimoniis Sacræ Scripturæ interdum differunt a nostra translatione, quoniam nostra est ex hebræo, ea autem, quam ipsi sequebantur erat ex græco. Hæc etiam est causa, quod cum cæteros libros Scripturæ habeamus versos ex hebræo, solum Psalterium habemus Versum ex græco. Quoniam translatio 70 canebatur in omnibus Ecclesiis, et ideo non potuit facile mutari. Præterea Psalterium, quod nunc habemus, etiam si sit ex græco, nonnihil differt a Psalterio Augustini, et aliorum patrum. Quoniam nostrum est Versum ex græco, aut saltem correctum a Hieronymo. Et hæc est causa, quare in officiis Ecclesiasticis multa verba psalmorum diversa a nostris reperiantur. *g* Novum autem Testamentum Hieronymus non transtulit ex græco, sed tantum correxit, ut ipse dicit in lib. de script. Eccles, in fine. Ubi dicit, «Novum Testamentum græcæ fidei reddidi, Vetus juxta hebraicam transtuli». Quod etiam colligitur aperte ex epistola ejus seu prologo in quatuorEvangelia adDamasum. Adverte tamen in utroque Testamento loca esse non nuuca aliter quam ab eo castigatu sint, alve Hieronymus ipse mutata in

melius sententia correxerit,'l et veriora nactus exemplaria, sive id fecerit Ecclesia, cujus est proprium de vero Sacræ Scripturæ sensu judicare. Et quidem magister Cano libr. 2. de locis cap. 14. inquit: Hieronymum nonnulla reprehendisse ab aliis versa, quæ tamen postea recte versa esse judicavit. Ut in quæstionibus hebraicis in Genesim reprehendit. 70. quod pro amico verterint opilione, et tamen ipse eodem modo Vertit Genes. 38. Ipse, et Hiras opilio gregis. Et primo contra Jovinia. hanc lectionem, «mulier.virgo et nupta», ait, «non esse Apostolicæ veritatis», et tamen fatetur, se aliquando ita exposuisse. Et quod non casu factum fuerit, ut ista loca ita manerent, perspici potest ex commentariis Hieron. in Isai. cap. 29. Ubi cum prius transtulisset: «Et erit terra Juda Ægypto in festivitatem»,dicitsemaletranstulisse, et dicendum fuisse, «in timorem sive in pavorem·'. Quam correctionem recepit Ecclesia. Et paulo ante corrigit se quod male transtulerit «incurvantem et refrenantem», et dicendum fuisse, lascivientem. Quam correctionem Ecclesia adhuc non legit. Ç Præter has translationes extat alia translatio ex hebræo in Chaldæum, quæ appellatur Paraphrasis Chaldaica, propterea quod fusior sit et liberior. Antores illius sunt: in Pentateuchum Moysis, Honchelus; in Prophetas, priores et posteriores; Jonathas, in Job et in Psalmos et in Proverb, et in cæteris libris, qui dicuntur agiographi, Rabbi Joseph. Et edita est hæc translatio ante nativitatem Christi parum, et apud hebræos est maxime autoritatis, et vocatur ab ipsis Targum. Postremo memoria patrum nostrorum prodierunt multæ translationes ab hebræo in latinum, quædam ab hæreticis Luthero, scilicet, Munstero Castalione; quædam a catholicis ut Pagnino, Vatablo, et aliis. STHæc omnia prædicta, quamvis fusius a me hoc in loco sint proposita quam ab scholasticis tractari soleant, tamen pro rei dignitate compendiose nimis dicta sunt. Sed mea intentio illa est ut scholastici mei non sint omnino ignorantes earum rerum, quæ ad usum Sacræ Scripturæ in scholastica disputatione pernecessaria sunt. Præterea ad præsentem disputationem dissolvendam eo tendit animus ut contemplemur, quanta fuerit divinæ providentiæ solicitudo, ut Sacrarum Scripturarum libri latere non possint. Quo factum est, ut non solum pia fidelium doctorum diligentia, sed partim etiam infidelium judæorum opera et insuper impugnantium contradictione Scriptura Sacra in omnium ore Versaretur, et tandem ex tot tempestutibus Integra navi feliciter evaserit.

HIS ita constitutis, pro decisione veritatis utmore nostro procedamus, sub censura sacrosanctæ matris Ecclesiæ Romans, quæ sola catholica et Apostolica est, sequentes conclusiones profero.

Prima conclusio. Libri canonici, quos Apostoli, et Sacri Scriptores propriis manibus exaraverunt, non habentur in Ecclesia Christi Hæc conclusio usque adeo manifesta est, ut probatione non indigeat, nusquam enim illorum depositum designabitur. Hinc sequitur, ÿ Secunda conclusio. Non fuit necessarium ut hujusmodi libri materiales (ut ita dicam) in Ecclesiæ Christi deposito permanerent. Hæc conclusio probatur. Quoniam Christus Dominus sufficienter providit Ecclesiæ dilectæ sponsæ, ergo si necessarium fuisset ut ea quæ Spiritu Sancto dictante semel scripta sunt permanerent in eisdem materialibus membranis, profecto ChristusDominushoc providisset; non ergo fuit necessarium ad Ecclesiæ gubernationem et auctoritatem, quod hujusmodi scripta in eisdem materialibus instrumentis permanerent. Tertia conclusio. Etiam si hujusmodi libri in Ecclesiæ deposito permansissent, nihil amplius commoditatis nobis afferrent quam ipsarum Sacrarum Litterarum editiones et translationes usu doctorum Ecclesiæ et ipsiusmet Ecclesiæ autoritate comprobatæ conferunt. Hæc conclusio potissime probatur quoniam etiam ipsimet codices materiales nullam apud nos haberent auctoritatem nisi Ecclesiæ testimonium accederet, testantis eosdem esse libros, et illibatos atque incorruptos ibidem contineri. Sed modo eadem Ecclesia suo testimonio editiones et translationes Sacræ Scripturæ comprobat, ergo nihil minus utilitatis habemus, atque si iidem libri materiales permansissent. Vide August, lib. 28. contra Faustum per totum, ubi docet, Scripturas Sacras opus habere auctoritate Ecclesiæ, ut credantur. Probatur secundo. Quia Ecclesiæ doctores non possent omnes ad eos libros legendos accedere, sed oportebat alios codices ab illis translatos vel in eodem idiomate, vel in alio esse in promptu ut inde argumenta ad res fidei comprobandas desumerent. Cum autem hujusmodi libri trasumpti, interpretum et scriptorum diligentia possent in dubium Vocari, an essent recte translati et incorrupti, easdem profecto difficultates pateremur atque nunc patimur in lectione translationum, et editionum Sacrarum Litterarum. Ergo cum in universis hujusmodi difficultatibus oporteat ad Ecclesiæ auctoritatem, et testimonium tanquam ad sacrum nnchoram recurrere, nihil minus utilitatis habemus nuam sl Illi materiales libri sacri et originales lu Ecclesiae deposito

servarentur. S Sedfortassis objicit aliquis, quod si originales libri haberentur in Ecclesia, non esset tanta opinionum varietas inter catholicos doctores circa varias lectiones in editionibus Sacrarum Litterarum. Respondetur quod humilibus doctoribus et piis non est hæc magna difficultas, cum in omnibus necessariis, tum ad fidem, tum ad Ecclesiæ ædificationem, Sanctorum Patrum vestigia sequuntur, et Ecclesiæ auctoritatem venerantur. Imo si attente consideres in hujusmodi difficultatibus vincendis pie exercentur catholici doctores, licet superbis nonnulla, sit occasio ruinæ. Neque mirum, cum ipsemet Christus positus sit in ruinam et resurrectionem multorum, et in signum, cui contradicetur. Ad hunc ergo modum voluit Christus ut Sacræ Scripturæ, quæ de ipso testimonium perhibent, similem paterentur contradictionem variisque tempestatibus ac ventis humanorum judiciorum hinc inde quaterentur, sed non periclitarentur, sicut neque ipsa Christi navicula, in qua Christi Vicarius et Petri successor præsidet, unquam periclitabitur, licet Variis tempestatibus interim perturbetur. Collige ergo ex dictis, catholice Theologe, quod divina providentia, quæ jam olim Scripturas Sacras prophetarum in tot seculorum varietatibus et Israelitici populi captivitatibus servavit etiam inimicorum manibus translatas, et Ecclesiæ novæ tradidit, ea (inquam) ipsa divina providentia et Veteris et Novi Testamenti scripta, quibusdam quantum Videtur humanis mediis ac diligentiis pro Ecclesiæ suæ utilitate servat, atque usque in diem judicii servabit. Memini D. Angustinum lib. 18. de civit. Dei. cap 38. asserere, se existimare, quædam olim Prophetas scripsisse sicut homines, historica diligentia, alia vero sicut Prophetas, inspiratione divina. Atque hæc ita fuisse distincta, ut illa tamquam ipsis, ista vero tanquam Deo per ipsos loquenti judicaretur esse tribuenda. Hæc ille. Ecce igitur divinæ providentiæ testimonium certum. Quoniam illa scripta a Prophetis spiritu prophetico permanserunt, quanvis quædam ad tempus occultata fuerint. Illa Vero que humano spiritu ab eisdem conscripta sunt, vel perierunt, vel Ecclesiæ auctoritate a Canonicorum Librorum cathalogo rejecta sunt.

Quarta conclusio. Absolute et simpliciter loquendo asserendum nobis necessario est, Sacram Scripturam esse in Ecclesia Christi. Probatur primo ex illo Paul. 2. ad Timot. 3. «Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est» etc. Ubi Paulus Timotheum laudat, quod ab infantia Sacras Litteras novit, quæ illum possent instruere ud salutem; et tamen certum est, Timotheum non legisse originales codices Prophetarum. Item probatur ex eo, quod Christus dixit Pharisæis et Scribis Joan. 5. «Scrutamini scripturas, quoniam illæ sunt, quæ testimonium perhibent de me». Sæpe etiam Christus Dominus Sacrarum Scripturarum testimonia citabat. Id quod Apostoli sæpe fecerunt, et tamen certum est tunc temporis Scripturarum originalia primitiva non haberi. Sufficit ergo, ut exemplaria autentica habeantur, ut simpliciter et absolute loquendo asseramus Sacram Scripturam esse in Ecclesia. Et ratione confirmatur. Nam simpliciter loquendo nos asserimus habere scripta Virgilii, Ciceronis, et Sanctorum Patrum, ergo non opus est, ut Sacram Scripturam nos habere fateamur, quod in Ecclesia primitiva originalia serventur. Hæc dixerim, quoniam non defuerunt nostris temporibus, qui auderent simpliciter negare, nos habere Evangelium Joannis, sed solum instrumentum, in quo esse Evangelium tanquam in trasumpto; non attendentes hujusmodi translationes Sacrarum Litterarum Ecclesiæ catholicæ usu, et traditione comprobari. Unde sit.

Quinta conclusio. Sacra Scriptura præcipue est in corde Ecclesiæ, secundario Vero in libris, et editionibus. Probatur primo. Quoniam ut inquitHiero. ad Gala. 1. circa illa verba: «Notum Vobis facio fratres Evangelium». Non putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium sed in sensu, non in superficie, sed in medulla, non in sermonum foliis, sed in radice rationis. Deinde probatur. Quoniam omnis quæstio quæ oritur circa translationum sive editionum varietatem ad Ecclesiæ auctoritatem definienda defertur, ergo Sacra Scriptura debet esse in corde Ecclesiæ; alias non esset nobis certa regula dignoscendi quænam sit Sacra Scriptura. Et confirmatur. Quoniam Ecclesia secundum fidem catholicam habet auctoritatem definiendi qui libri sint canonici; sed hujusmodi auctoritas frustra esset, nisi in corde Ecclesiæ esse Sacra Scriptura, ut posit discernere in quibus instrumentis recte translata contineatur, ergo. Secunda autem pars conclusionis manifesta est. Primo quidem quia si in libris et editionibus non traderetur nobis Sacra Scriptura, frustra olim fuisset conscripta: siquidem non esset ubi legeretur a nobis. Quod autem secundario contineatur in ipsis libris et editionibus, patet ex dictis. Quoniam editiones et libri, Ecclesiæ autoritate proponuntur et approbantur. S Jam vero ad punctum difficultatis hujus accedamus, quid dicendum sit de editione vulgata latina, quæ Ecclesiæ autoritate in œcumenica Tridentina Synodo sessione. 4. pro autentica et nullo prætextu rejicienda nobis truditur sub hisce verbis: «Statuit et declurut Sacrosancta Synodus, ut hæc ipsa Vetus et Vulgatu editio, quæ longo tot sieculoruni usu In ipsu Ecclesia approbata

est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, et expositionibus, pro autentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat, vel præsumat». Post hanc sacri concilii definitionem tam expressam non desunt, qui in Ecclesia catholica variis prætextibus hanc editionem Vulgatam plurimis in locis corrigere Velint. An vero audeant et præsumant, Ecclesiæ judicio relinquo. Ego quidem in præsenti tractatu solum referam varias catholicorum sententias, quæ post illam sacram definitionem adhuc in Ecclesia publice referuntur, atque Vulgo docentur. M Prima sententia est eorum, qui pio humilique animo affecti definitionem sacri Concilii sic intelligunt. In primis ajunt, editionem latinam vulgatam nullo in loco prorsus interpretis ignorantia aut vitio esse depravatam, sed omnino per omnia etiam minima recte fuisse interpretatam «Γ Dicunt secundo, editionis vulgatæ nomine eam intelligendam esse nostris temporibus, quæ a tempore Divi Hieronymi apud Sanctos Patres latinos fuerit in usu. Ex quo infertur, quod latinæ editionis vulgatæ in plurimis locis varia potest esse lectio juxta varietatem lectionis Sanctorum Patrum. Dicunt tertio, libros ipsos, in quibus editio vulgata continetur, in quibusdam locis librariorum Vitio, Vel quorundam malitia corruptos esse. Quem tamen errorem nullatenus in interpretem refundere licet. S' Primum istius sententiae dictum ex ipsa forma definitionis Concilii confirmant, primo in eo quod dicitur, nemo illam rejicere quovis prætextu audeat, vel præsumat; at vero si culpa interpretis in aliquo loco erratum fuisse quis asserat, jam aliquo prætextu Vulgatam editionem rejicit, ac proinde audet et præsumit. Probant secundo. Nam sacrum Concilium judicans plurimum utilitatis Ecclesiæ Dei accedere posset si ex omnibus latinis editionibus, quæ circunferuntur Sacrorum Librorum, quænam pro authentica habenda esset, innotesceret, prædictam definitionem stavit et declaravit, ut hæc ipsa Vetus et Vulgata editio etc. Ecce argumentum illorum. Si Vulgata editio in quibusdam locis errata est, frustra videtur Concilium statuisse atque declarasse, illam pro authentica habendam esse. Ç Quod si quis respondeat, satis esse intentioni Concilii, ut in rebus gravioribus ad fidem et mores pertinentibus ita pro authentica habeatur editio Vulgata, ut nullatenus eam rejicere ficeat: Adversus hanc solutionem sic replicant. Principio sancta Synodus absolute loquitur, cum tamen hujusmodi limitationem facile posset adjicere. Deinde in publicis disputationibus non solum de rebus ad fidem et inores pertinentibus Inter doctores controversatur, ergo etiam ubi non fuerit disputatio de fide et moribus, editio vulgata pro authentica habenda est. Præterea quænam res sit ad fidem et mores pertinens in Sacris Litteris, non erit cujusvis judicare: at vero si semel hæc janua aperiatur, facile quis audax dicere poterit, plurima esse errata ab interprete, quoniam plurima judicabit non pertinere ad fidem, atque adeo historiarum narrationem, et illarum circunstantias, quæ in Scripturis habentur commutabit ad libitum hujusmodi prætextu, quod non pertinent ad fidem et mores. Amplius nihil videtur esse in Sacra Scriptura, quod ad fidem non pertineat, ergo si ab interprete editionis vulgatæ in aliquo loco erratum est, error hic circa rem ad fidem pertinentem accidisse judicandus est. S' Argumentantur tertio principaliter. Quoniam hæreticorum studium est suas Sacrarum Litterarum editiones populis tradere eo prætextu, quod editio latina Vulgata plurimis erroribus interpretum ignorantia scateat. Quod si nos catholici semel aliquos in illa errores esse fateamur, facile imperitum Vulgus hæreticorum dogmati consentiet, quos in linguarum peritia peritissimos esse judicat, ac proinde Sacrarum Litterarum illibatam veritatem in illorum translationibus quæret. <j Quarto sic argumentantur. Experientia compertum est, quod aliqua loca, quæ a quibusdam catholicis, interpretis ignorantia errata esse proferuntur, ab aliis catholicis facile componuntur, et cum Hebraica sive Græca lectione concinere ostenduntur, ergo si alia loca proferantur, quæ catholici doctores studio atque; diligentia nondum cum Hebraicis atque Qræcis exemplaribus componere noverunt, non ideo statim Vulgata editio in hujusmodi locis condemnanda est: sed tutius erit non præcipitare sententiam, et propriam ignorantiam confiteri, venerari tamen vulgatam editionem. ⊲5 Quinto. Exemplaria græca nostra ætate in plurimis esse vitiata etiam ipsi græcæ linguæ peritissimi Theologi fatentur, ergo ex græcis exemplaribus jam nunc certum argumentum fieri non potest, ut vulgatam editionem erroris damnemus. Et confirmatur. Nam etsi Hebraica exemplaria minus corrupta sint quam græca, tamen in quibusdam locis esse Vitiata, etiam ipsi Hebraicæ linguæ deditissimi non renuunt, ergo certum argumentum ab Hebraicis codicibus non fiet, ut ostendatur editio Vulgata latina errorem aliquem continere: tametsi quædam rationes probabiles ad hoc ipsum efficiendum possint proferri. At in re dubia tutius est editioni Vulgatæ favere, quam pro authentica habendam ease sacra Synodus statuit. Et confirmatur. Si otiis affirmaret, græcu et hebræn exemplariu jam nostra ætate in plurimis locis esse vitiatu, etiam ud fidem et motes pertinentibus, nisi In eis locis, In

quibus consonant cum editione latina Vulgata, hic sane nullatenus ab Ecclesia puniretur. At vero qui viceversa diceret, editionem latinam Vulgatam in omnibus erratam esse nisi in illis,in quibuscum hebraica (ut ajunt) veritate consonat, vel cum græcis exemplaribus, hic profecto non solum ut audax et temerarius, sed etiam ut de hæresi suspectus puniretur. Quoniam sacræ Synodi decretum de Vulgata editione pro authentica habenda parvipenderet, et aliam firmiorem regulam quæreret ad sacrarum literarum intelligentiam, quam Ecclesiæ autoritatem, quæ nobis Sacram Scripturam in hac vulgata editione contineri proponit, ή Et denique arguitur in favorem hujus sententiae. Esto ita olim latinus interpres in quibusdam erraverit, tamen editio Vulgata jam tam longo sæculorum usu Sanctorum Patrum a tempore D. Hieronymi correcta est, et ut correcta et uuthentica jam tandem ab Ecclesia nobis tradita. Habet igitur editio Vulgata majus testimonium quam interpretis, videlicet, Ecclesiæ testimonium, quæ sicut in definiendo, quinam libri sint Canonici errare non potest, ita neque in definiendo in qua editione Libri Canonici authentice contineantur: alioquin frustra videretur auctorilasdefiniendi quinam libri sintCanonici.nisi nobis illos in aliquo authentico instrumento legendos traderet. Hæc sunt argumenta, quæ pro hac prima sententia afferri possunt.

Nihilominus est altera sententia etiam piorum et catholicorum Theologorum, quæ quidem in secundo et tertio dicto prædictæ sententiæ facile convenit. Differt tamen quantum ad primum dictum. Asserit enim hæc sententia, quod interpres latinæ editionis Vulgatæ in quibusdam, quæ neque ad Udem aut mores pertinebant, hallucinatus est. Atque jta intelligunt sacræ Synodi decretum de Vulgata editione, quæ nimirum oro authentica habenda sit in rebus ad lidem et mores pertinentibus Sed inter hujus sententiæ assertores illud discrimen Invenietur, quod quidam plura, quidam pauciora loca proferunt, in quibus latinum interpretem errasse comprobare se putant. Quæ loca longum esset in praesentia recensere. Proferam exempli gratia unum mit alterum Isai. 19. legimus: «Et non erit /Egypto opus, quod faciat caput et caudam Incurvantem et refrenantem». Et iterum Isai. 9. cap. legimus: «Disperdet Dominus nb Israel caput et caudam incurvantem et depravantem». In quibus locis in Hebraico textu, ubi in latina editione legitur cap. 19. refrenantem, et ubi legitur depravantem, rudem dictio habetur, scilicet, agmon, rpiod nulla ratione refrenantem significare potest. Id quod ipscmct D. Hieronymus (qui latinam Isalir translationem, unie an nos plures fecerat) advertit in commentariis super Isaim, cap. 19. et fatetur se in hoc loco errasse, dum transtulit refrenantem. Ait enim in hunc modum: «In eo quod nos transtulimus incurvantem et refrenantem, possumus dicere incurvum et lascivientem, ut intelligamus senem et puerum. Nos autem verbum Hebraicum agmon, dum celeriter quæ scripta sunt vertimus, ambiguitate decepti refrenantem diximus». Hæc Hieronymus Ecce igitur in editione Vulgata locum negligentia interpretis erratum: siquidem ipsemet interpres fatetur se errase. Simili ergo ratione poterunt esse et alia loca simili negligentia interpretis errata. Scio quosdam hoc argumentum solvere dicentes, quod D. Hiero, erravit in commentariis, dum dixit se interpretando errasse. Sic ait Leo Castren. in prologo Isai. c. 10. Et confirmatur ex D. Augustino lib. 11. contra Faustum ca. 5. ubi inquit, quod in Sacra Scriptura non licet dicere, auctor hujus libri non tenuit Veritatem, sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Et idem Augustinus in Epist. 19. ad Hieronymum inquit: Solis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem aliquid errare scribendo firmissime credam. At si quid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam Vel mendosum esse codicem, vel interpretem non esse assequutum quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam Hæc Augustinus. Sensit igitur, interpretem Sacrarum Litterarum errare potuisse. Præterea D. Hieronymus sæpe testatur, Septuaginta interpretum editionem correxisse, ut ipse ait in Apologia contra Ruffinum, et in Commentariis in 2. et 8. caput Isaiæ, et in 17. Jeremiæ; et tamen ohm in Ecclesia Septuaginta interpretum editio in magno honore habita est. Ergo Sacrarum Litterarum integritatem aliunde, quam ex interpretum infallibili auctoritate petendam esse constat: nisi velis dicere, olim Ecclesiam Sacrarum Litterarum integritate caruisse. Præterea confirmant ex Joanne Driedone, De scripturis Ecclesiasticis et dogmatibus lib. 1. cap. 1. ubi inquit, editionem Scripturæ Sacræ Ecclesiæ usu approbari, non esse Ecclesiam decernere, tam accommodate ab interprete omnia fuisse conversa, ut nihil desiderari, aut possit, aut debeat: sed religionis mysteria, divinæque Voluntatis consilia, in quibus totius ScripturæSacræ cardo vertitur, ita fuisse reddita, ut nihil quoad fidem constituendam, religionem firmandam, pietatem alendani, moresque informandos pertineat, interpretis fuerit fraude abditum, aut inscitia prætermissum. •I Est aliud exemplum in Psulm. 131. ubi

in Vulgata editione habetur: Viduam ejus benedicens benedicam, ajunt Viri doctissimi et diligentisimi, erratum ese ab interprete latino propter græci exemplaris corruptionem. Ubi habebatur γίραμ giran, hoc est, Viduam, cum legendum esset θξοα/χ thiran, scilicet, venationem sive cibum. Quod autem hoc ita se habeat, probant ex Voce Hebræa, tcedah.quæ Viduam plane nullatenus significat Neque quisquam potest respondere, errorem hunc fuisse scriptoris vel impressoris libri latini. Quia jam olim hic error deprehensus est a D. Hierony. ut patet in commentario super eundem Psalmum, et in libello quæstionum sive traditionum Hebraicarum in Genesim paulo ante finem: id quod etiam observabit Faber Stapulensis super eundem Versum inPentaplon. Jansenius etiam qui Concilio Tridentino interfuit, vir doctissimus atque piissimus, in Commentariis super Psalmos idipsum observat, et Genebrardus, qui post Concilium Tridentinum scripsit. Possent etiam adduci plurima testimonia ex Psalmis, quale est illud in Psal. 109. Tecum principium. In quo loco advertitur, quod vox Græca ἀρχ» archi æquivoca est: significat enim principium et principatum. Sed in eo loco Septuaginta Vocem Hebræam, Nedabot, optime transtulerunt, quia nedabot, idem est atque principatus: sed rursus interpres Latinus Vocem Græcam οφχη archi æquivocam transtulit in altera significatione, et dixit: Tecum principium. Quæ significatio non congruebat cum Hebraica veritate. Idem olim error accidit interpreti, dum interpres latinus in Psal. 16 interpretatus est. Saturati sunt porcis, etc. et ita canebatur in Ecclesia, donec Divus Hierony, correxit: Saturati sunt filiis. Id quod accidit propter æquivocationem genitivi græci, yon, quod filiis et porcis commune est. Hoc ipsum Jansenius et Ginebrardus accidisse judicant in Psalm, δδ. ubi in editione vulgata: Immittet Angelus Domini, cum tamen dicendum esset, castrametabitur Angelus Domini. Vox enim græca παριρβαἰόι Parembali æquivoca est Sed tamen illic in ea significatione accipitur, quæ consonat cum verbo hebræo, quod eo loco positum castrametari significat. Est etiam insignis locus Genes. 47. ubi in fine capitis dicitur: Adoravit Israel Dominum conversus ad lectuli caput. Septuaginta interpretes legunt. Adoravit Israel super summitatem virgæ ejus. Et certum nobis est, melius haberi in editione Vulgata, conversus ad lectuli caput. Sed quundo in Apostolo ad Hebræos. 11. legimus. Fide Jucob moriens singulos filiorum Joseph benedixit, et adoravit fastigium virgie e|us, lum perturbamur. Quia utiuque editio Vulgatu I.ullmi est, et cogimur in altero loco asserere, interpretem latinum non recte transtulisse. Supponimus enim, Apostolum epistolam illam hebraice scripsisse. Quamobrem Viri catholici piissimi et diligentissimi ajunt, in loco Genesis optime translatum esse, in loco vero epistolæ ad Hebræos erratum fuisse ab interprete græco, deinde a latino. Cujus erroris ratio esse potuit, quoniam vox hebræa, Hamitah, sive Mitah, quod idem est, eisdem litteris Variatis apicibus lectulum et virgam significat, ut patet in Psal. 109, ubi legimus: Virgam virtutis tuæ, et habetur: Mateh, quod est Virga. Hæc ita se habere egregie ostendit Aloysius Lyppomanus super eundem locum Genesis. *g* Legatur etiam Sixtus Senensis in fine libri octavi Bibliothecæ Sanctæ. Ubi postquam latinæ editionis Vulgatæ defensionem egregie susceperat, tandem in fine libri hæc ait: De erroribus vero, quos Hieronymus in Veteri translatione annotavit, et recentiores in hac nova editione pariter adnotarunt, ingenue fatemur, et nos multos errores ab Hieronymo emendatos in veteri traductione, et similiter in hac nostra nova editione nonnullas inveniri mendas, solecismos, barbarismos, hyperbata, et multa parum accommodate versa, et minus latine expressa, obscure et ambigue interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quædam transposita, immutata, ac vitio scriptorum depravata, quæ Sanctes Pagninus, Thomas Cajetanus, Franciscus Forerius, et Hieronymus Oleastrius, Viri ex Dominicano ordine eruditissimi interpretationibus et explanationibus suis indicarunt. Non tamen ex his sequitur Ecclesiam usque in hanc diem non habuisse veram, synceram, integram, ac fidelem Novi Testamenti editionem; quia etsi in ea ejusmodi errata inveniantur, certum est tamen neque in veteri, neque in nova editione aliquid unquam inventum esse, quod fuerit Vel a Veritate Christian® fidei devium falsumve ac mendax, vel contrarium dogmatibus ac regulis orthodoxis. Vel præter veritatem additum, Vel contra veritatem mutatum, vel in præjudicium veritatis ommissum, vel adeo depravatum, ut occasionem pernitiose errandi attulerit, vel hæresibus ac pravis dogmatibus materiam et fomenta præstiterit, vel ita obscure et ambigue Versum, ut mysteria nostræ fidei occultaverit, aut non ad sufficientiam et quantum satis est ad salutem explicaverit. Quos tamen errores, mendas, ac depravationes, D. Hierony. in veteri editione Novi Testamenti se consulto reliquisse teslutus est, et Ecclesia similiter in nova editione ex professo reliquit; non quia tot eruditissimi, ac sanctissimi Ecclesiæ Petrea eu errutn Vel non ugnoVerlnt, vel approbaverint: sed quin ad en dissimulai!·

da justis se causis impelli Viderint. Primo, quod adverterint nihil periculi in fide ac moribus ex his tam levibus erratis imminere. Deinde ne fideles importunas, ac nimium exactæ correctionis novitate offenderentur, quorum aures usque ab infantia vetus illa editio occupaverat Postremo, ut vetustam illam editionem venerarentur, quæ nascentis Ecclesiæ fidem educaverat, et crescentis roboraverat et evexerat, utque sanctam, ac venerandam illam simplicitatem antiqui interpretis, qui non sermonis ornatum, sed historiæ veritatem quæsivit, sua ipsorum approbatione honorarent, et vestigia majorum suorum sequerentur, qui eosdem errores sacra quadam pietate ducti tolerarunt, exemplo sanctorum Apostolorum, qui quanquam scirent editionem Septuaginta interpretum in multis redundare, et in multis deficere, eam tamen non contempserunt, sed ubique eam prædicaverunt, et ex ea prima nostræ fidei fundamenta jecerunt. Temerarium igitur est, imo plane hæreticum, propter leves quosdam defectus qui in nostra Vulgata editione citra ullum fidei ac morum detrimentum reperiuntur, eam spernere et abjicere, novasque et prophanas in locum ejus haereticorum translationes introducere, praesertim post oecumenici Concilii Tridentini decretum. Hæc Sixtus Senensis.

Accedunt praeterea ad hanc sententiam multi alii ex recentioribus Theologis. Et ut omittam eos, qui scripta sua nondum prælo mandaverunt, mentionem faciam quorundam ex nostris, qui in hanc partem quodam modo inclinant. De quorum numero est M. Cano editionis Vulgatæ insignis propugnator, qui tamen lib. 2. de Locis, cap. 1., statim in principio asserit in prima conclusione, editionem Vulgatam fidelibus esse retinendam in iis omnibus, quæ ad fidem et mores spectabant. Et in quarta conclusione inquit: latina exemplaria in iis, quæ ad fidem et mores spectabant, non esse per Hebraica et Græca corridenda. Insinuans certe, quod in aliis id interdum fieri licitum sit. Deinceps Vero in c. 15- quantum utilitatis hebraici, græcique sermonis peritia Theologis possit afferre ostendens, inter alias hanc rationem assignat: Quoniam quædam loca obscure habentur in editione Latina, et quæ uine linguarum cognitione nequeunt explicari, quorum exempla quædam affert in sexta et septima utilitate. Deinceps vero, c. 18. tandem fatetur, interpretem latinum falsum fuisse, dum apud Marcum c. 13. transtulit; 'Erat autem hora tertia»; Proptorea quod exemplar Græcum habuit Vitiatum, quamvis librariorum oscitantia, qui notum ternarii numeri scripserunt loco senarii. Jam ergo interpretem Latinum (qitumvlH Inculpabiliter) hac in parte errasse sentit. Et paulo post in eodem cap. inquit: «Nec vero quis tragedies nobis excitare debet, quod editionem nostram in quibusdam locis imperfectam esse dixerimus. Possunt enim verba hebraica nonnulla in medium adduci, quæ Hieronymus ipse in commentariis fatetur, significantius et melius potuisse transferri». Imo ibidem refert testimonium illud Isaiæ c. 19 , cujus nos supra mentionem fecimus, ubi legitur: Incurvatem et refrenantem. Et inquid, quod neque, sensus neque verba hebraica patiuntur. ut *refrenantem* admittamus. Jam ergo admittit, Vulgatam editionem Latinam negligentia interpretis in aliquo loco esse vitiatam. <1 Adduco etiam in medium assertionem doctissimi M. Fratris Bartholomæi de Medina, meique olim condiscipuli. Is quidem cum ante annos duodecim priorem sententiam circa editionis Vulgatæ omnimodam incorruptionem amplecteretur, oppositumque opinantes pio quodam zelo plus nimio fortassis reprehenderet; tamen postea difficultatem hanc attentius meditatus scripsit in Commentariis supertertiam partem D. Tho. q. 10 art. 2., circa solutionem ad primum referens expositionem Ambrosii lib. 5 De fide. c. 8. et D. Hiero, super Matth. cap. 24., asserentium, quod Marci, 13. dum dicitur: «De die autem illa nemo scit neque Angeli, neque filius», illa particula, neque filius, addita fuerit ab Arianis. Referens etiam sententiam M. Soto in 4. d. 43. q. 2. art. 2. prope finem, asserentis, hæresim esse affirmare, quod illa particula non sit de textu, adiecit: Verum hæc censura acerba est; nam editio Vulgata approbatur in Conc. Triden. in locis qui ex sententia Patrum Vitiati non sunt; hic vero locus ex sententia Patrum est vitiatus. Hæc ille. Ç Accedit præterea auctoritas cujusdam Viri moderni insignis sacræ Theologiæ DoctorisD. Didaci Payua Dandrada, lusitani, in libro, cui titulus est, «Defensio Tridentinæ fidei Catholicæ». Is in lib. 4 hujus operis cum editionis Vulgatæ defensionem suscepisset, tamen non negat, in quibusdam locis Vulgatam editionem Latinam errores aliquot continere. Ç Lyndanus etiam qui merito plurimum auctoritatis editioni Vulgatæ tribuit, tamen aperte in lib. 2. de optimo genere interpret, c. 12. et lib. 3. c. 1., et 10· 11. et 12. plurima loca editionis Vulgatæ refert, et corrigit. Q Plurimos autem alios commemorare possem viros catholicos, ac doctissimos, mihique de facie notos, qui in hanc sententiam summa cum modestia Ecclesiæ Catholicæ judicium expectantes, tamen Vehementer inclinant. Imo Vero si res hæc sola ratione definienda esset, persuasum habent in hac nostra Latina editione vulgata quædam loca esse errata interpretis iiuidVertentia. Nam librariorum vitio, qui

Latinam editionem prelis excusserunt, nemo ambigit, quædam esse errata. Cæterum ipsius editionis Vulgatae varias lectiones non minus quam triginta unam supra sexcentas collegit diligenter modernus quidam ac diligens Theologus nomine Franciscus Luca Brugensis. Cujus notationes habentur in magna Biblia diligentissimi Plantini ad finem libri.

Neque Vero huic secundæ sententiæ sua ratio satis probabilis deficit. Non enim se hæreticis favere, sed potius Vere et fortiter contradicere arbitrantur. Idque prudentius et efficacius se efficere putant, quam prioris sententiæ sectatores. Et ratio est- Quoniam cum fiant argumenta ad solvendum difficillima, et quæ more humano videntur convincere, quædam esse errata in Vulgata editione, quæ non sunt magni ponderis; si hæc ipsa negaverimus, fortassis hæretici nos ignorantiæ, aut proterviæ redarguent, atque apud suos infamabunt, et reliqua magni ponderis, et quæ ad fidem, aut mores pertinent, quæ ipsi in Vulgata editione errata esse contendunt, putabunt, nos simili protervia clausis oculis defendere. Et hæc eorum ratio a simili confirmari potest. Quoniam inter theologos communior, et probabilior sententia est, quod summus Pontifex ut persona particularis errare possit in fide. Tametsi quidam, ut est Albertus Pyghius Campensis, lit». 4. Ecclesiasticæ hierar. c. 6. et 8., pietate quadam (nescio an secundum scientiam) susceperit hanc causam defendendam, nullum summum Pontificem hactenus errasse, vel errare posse. Ratio autem, quare prior sententia probabilior et tutior existimatur, ea est: Quoniam Apostolicæ Sedis infallibilitatem nolumus dependere ab alicujus personæ particularis fide: præsertim cum experientia testata fuerit, unum aut alterum summum Pontificem, ut personam particularem circa fidem defecisse. Id quod tam magnis argumentis probatur, ut oppositum sine aliqua temeritate defendi non possit. Ad hunc ergo modum editionis Vulgatæ auctoritatem pius et tutius se defendere arbitrantur, qui leviculos quosdam errores in ea deprehensos ingenue fatentur, corrigibiles tamen Apostolicæ Sedis auctoritate. Et quemadmodum ejusdem Apostolicæ Sedis infallibilis auctoritas non pendet ex fide particularis hominis, quem contingit esse summum Pontificem, sed pendet ab assistentia Spiritus Sancti, qui illum in rebus fidei summi Pontificis officio fungentem errare nunquam permittet: sit etiam Sacræ Scripturæ infallibilis per omnia auctoritas, et integerrlmu In omnibus veritas non pendet ex oiiiiiiiiioilii hum i uptibilitnte alicujus editionis, sed eius Incorruptibilitas omni mods in corde Ecclesia' itu conservatur, ut cum opus fuerit opportune provideat, ipsosque codices corrigat, et emendet.

Sed jam tandem circa gravissimam difficultatem dicendi finem faciamus. Si ergo quæris quænam istarum opinionum mihi probabilior Videatur?

Sit sexta conclusio. In re tam gravi expectanda est Ecclesiæ Catholicæ censura. Unde neque audeo, neque debeo Ecclesiæ judicium mea sententia prævenire. Scio quidem si ab Ecclesia interrogarer, quid viva Voce responderem: interim tamen pio justoque silentio me contineo. Hoc unum dumtaxat dixerim, vehementer me desiderare, ut contentio hæc inter pios theologos summi Pontificis auctoritate decideretur ac componeretur: alioquin si Ecclesia prudente et sciente hæc inter Theologos varietas permittitur: proinde est, ac si Ecclesia diceret, unusquisque in suo sensu abundet, dummodo fidei veritas, Ecclesiæque Catholicæ auctoritas defendatur.

Septima conclusio. Temerarium est Velle propria auctoritate atque privata, editionem vulgatam corrigere, non solum in locis, in quibus interpretis inadvertentia aliquis error esse putatur, sed etiam in locis, ubi scriptorum Latinæ editionis vitio erratum esse creditur, dummodo ii sint antiqui, et qui in Ecclesia communiter ita leguntur atque cantantur, ut exempli gratia, quod legitur in Psal. 4L: Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum, existimatur a viris doctis Græcæ Hebraicæque linguæ peritis legendum esse. «Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum». Et quidem judicio meo merito, *fortem,* legendum esset. Tamen si quis privata auctoritate libros emendaret, ac repente audiremus in cantu Ecclesiæ: Sitivit anima mea ad Deum fortem, profecto merito omnes offenderemur, et hujusmodi correctorem temerarium judicaremus, eique diceretur; Tu quis es qui judicas alienum servum? domino suo stat, aut cadit. Quamvis enim licitum sit sentire cum paucis, tamen interdum necessum est loqui ut multi. Hujusmodi itaque audacia non dissimilis mihi Videtur, ac si quis curialis aulicus ad reginæ caput in curia forte familiarium virginum minus bene compositum atque ornatum, componendum, ornandumque, propria manu accederet Hic sane, nisi ipse insanus esset, non minus quam poena capitis plecteretur. Deinde si cuilibet liceret quantumlibet docto, hujusmodi errata corrigere, profecto brevi tempore, ut est hominum ingenium tanta lectionum esset varietas, ut Babylonica linguarum confusio videretur. Necesse est igitur, ut omnes uno ore et uno corde honorificemus Deum et Putrem: idinsumnue dicamus omnes, et non sint In nobis scnismata.quod Ecclosltr expectemus judicium, ntque mini-

datum, ut Vulgata editio, quæ unitatis instrumentum est, sicubi errata fuerit corrigatur: atque ita verificetur quod in quinta conclusione diximus, Sacram Scripturam esse in Ecclesia per se primo et principaliter in corde ipsius, secundario vero et instrumentaliter in editionibus. In quibus diligenter perscrutandis Doctores humiles pie se exercent; difficultatesque summo estudio devincere contendunt: superbi Vero et vaniloqui justo Dei judicio offendere, atque impingere permittantur.

JAM tandem ad argumenta prioris sententiæ, quibus hæc posterior sententia plus nimio videtur urgeri atque damnari, non est difficile sectatoribus hujus posterioris sententiæ respondere «Γ Ad primum ex forma definitionis Concilii respondent, quod editio Vulgata probata est authentica ab Ecclesia, in ratione tamen editionis, ita ut non excludantur Sanctorum ac Doctorum Ecclesiæ lucubrationes, et circa ipsam observationes. Quibus factum est, ut jam non tot tempestatibus et turbinibus concutiatur et perturbetur, quot olim circa tempora D, Hieron. passa est. Jam vero nostra ætate maxima tranquillitate fruimur, etiamsi leviculi quidam venti interdum insurgant, ut Doctores Ecclesiæ non omnino sint oscitantes circa Sacrarum Litterarum studium. Et per hoc patet ad secundum argumentum. <J Ad replicam vero ibidem factam respondent quod ubi fuerit differentia, quænam res pertineat ad mores, quæ Vero non, Ecclesiæ judicium expectandum est. Interim tamen pie et humiliter se exerceant Doctores Ecclesiæ. 'I Ad tertium argumentum jam dictum est, quod hac via potius hæreticorum argumenta pernitiosa dissolvuntur. 9 Ad quartum argumentum respondetur, non esse licitum sine magna auctoritate et ratione, etiam in rebus levissimis editionem Vulgatam erratam esse dicere. «f Ad quintum argumentum etiam si fateantur, græca exemplaria in plurimis locis esse vitiata, tamen in aliis integra esse, certa ratione constat, et Patrum auctoritate confirmatur. Quapropter ex eis locis incorruptis quædam in nostra editione Vulgata melius intelliguntur. aut certe ab Ecclesia corrigi possunt. <3 Ad confirmationem multi sunt Viri doctissimi, qui hebraicorum exemplarium magnis rationibus et testimoniis integritatem defendendam suscipiunt, tametsi ingenue fateantur paucula quædam loca errata, non tam judæorum malitia, quam humana incuria fuisse. Videatur de hac re dominus Payua Daudrada, ubi supra. Et quidem ego (postquam ab hinc annos octo hebraicæ linguæ operum dedi quantum satis est, ut Rabbinorum sectatores non me fallant, aut quasi ignorantem spernant) quamvis olim opinatus fuerim, hebraica exemplaria non minus quam græca esse corrupta: jam tamen experientia ipsa convictus, ea incorrupta esse, nisi in locis quibusdam paucis, negligentia potius quam judæorum malitia, judico. Cujus rei facile mihi esset plurima argumenta adducere, nisi Scholastici Doctoris officium timerem excedere. Videatur tamen Sixtus Senensis supra citatus, et Didacus Payua Dandrada supra, «i Ad secundam confirmationem respondetur, quod qui assereret hebraica exemplaria usque adeo esse corrupta, ut nullius sint utilitatis, hic non multum piam operam Ecclesiæ præstaret ad conversionem judæorum, quos ablillorum libris erroris convincimus Cæterum si hebraica exemplaria in omnibus, in quibus cum Latina editione Vulgata concordant incorrupta sunt, profecto in paucis erunt vitiata, nisi forte in Psalmis, in quibus editio Latina Septuaginta interpretum translationem sequitur, jam tamen D. Hieron. castigationibus correcta, et fortassis in aliis ab Ecclesia corrigibilis. <T Ad ultimum argumentum ego quidem mea ex parte respondeo, quod Latina editio Vulgata majoris auctoritatis est, propterea quod ab Ecclesia, ut authentica approbatur, quam propterea quod Latinus interpres spiritum (ut ajunt) quasi propheticum habuerit. Atque hactenus de gravissima questione sub censura sacrosanctæ Matris Ecclesiæ dicta sufficiant.

Ad argumenta Vero quæ initio hujus dubii proposita sunt, ex dictis jam patet solutio.

Poterat tandem hic disputari, quinam libri sint canonici. Sed de hac re Videatur magister ac præceptor meus Cano lib. 2. de Locis, c. 9., et Driedo lib. 1. de Ecclesiasticis dogmatibus, a principio; et Sixtus Senensis lib. 1. Bibliothecæ Sanctæ per totum. Nobis tamen sufficiat nunc sacri Concil. Trid. decretum amplecti, quod habetur in Decreto tertiæ sessionis. De qua tamen re in Commentariis nostris super 2. 2. q. 1. artic. 10. iterum redibit sermo, dum disputatum a nobis fuerit, an in Ecclesia sit potestas definiendi, quinam libri sint canonici.

DUBIUM quintum est circa secundum locum arguendi eorum quos in præsenti examinandos suscepimus, quamvis habeat argumentum desumptum ex auctoritate Sanctorum. Et quidem, quod non sit infallibile, probatur primo ex August, qui pluribus in locis docet exceptis auctoribus Sacrorum Librorum alios omnes ita esse legendos, ut quantumvis polleant doctrina et sanctitate, non propterea existimetur Verum esse, quod ipsi scripserunt, sed quantum ratio ab eis adductu id persuase-

rit. Affert hic D. Tho. hanc auctoritatem in solutione ad secundum. Repetit vero hanc sententiam August, lib. 2. de Baptismo contra Donatist. c. 5. tomo. 7., et in proœmio lib. 3. de Trinit. tomo. 3., et in Epist. ad Marcellinum VIL, et Epistol. 48. et 111. Confirmatur ex auctoritate Hieronymi in Epistola ad Theophilum. adversus Joannem Jerosolymitanum. Tomo. 2. Ubi inquit: «Aliter habeo Apostolos, aliter caeteros tractatores; illos semper vera dicere existimo, istos interdum aberrare»; ergo non est infallibile argumentum desumptum ex auctoritate Sanctorum, «i Arguitur secundo. Communis Sanctorum consensus alicui sententiæ patrocinatur, et tamen illa sententia non est de fide, imo et opposita est probabilis et pia, ergo non est certum argumentum quod desumitur ex communi auctoritate Sanctorum Antecedens probatur et declaratur. Nam plurimi sanctorum asseruerunt, omnes mundi partes non simul et eodem die, sed multis diebus fuisse productas et absolutas. Ita dicit Basilius homilia. 2. Exameron, Chrysost. hom. 3. super Genesim., Gregor. 32. Moral, c. 10·, Ambro. lib. 1. Exameron. c. 7., et Damasc lib. 2. suæ Theologiæ. et alii quam plurimi ut Beda, Rabanus, Strabo, quos refert Glossa ordinaria super ca. 1. Genes., at Vero quamvis hæc sit communi Sanctorum sententia: opposita tamen D. Aug. 4. lib. super Genes ad liter, c. 8. 22. 34., et 11. De civit. Dei. c 7. quod eodem die omnia fuerunt producta, est probabilis, ergo etc. Similiter communis Sanctorum consensus est B. Virginem in originali peccato fuisse conceptam, quorum nomina videre licet inCajet. Opus, de Conceptione Virginis. Specialiter apud Magistrum Vandellum, qui de hac re edidit longissimum tractatum, et in sapientisimo M. Cano. 7. lib. de Locis, c. 1. num. 3. et tamen opposita sententia non solum probabilis, sed et Valde pia existimatur in Ecclesia. Tandem plerique Sanctorum senserunt Moysem non vidisse divinam essentiam, ut Hieronym super Isaiam. c. 6 tomo. 5., Gregor. Nazian. lib de fide circa finem., Greg 18. Moral, c. 37. et alii quam plurimi; et tamen opposita sententia Aug. lib. 12. DeGen. ad liter, c. 26. 27. 28. tomo. 3. et lib. De Videndo Deum, et Epist. 112 non solum probabilis, sed ut probabilior electa est a D. Tho. 1. p. q. 12. art. 11. ad secundum· Multi etiam ex sanctis Patribus dixerunt Angelos esse corporeos. D. Basilius lib. de Spiritu Sancto, c. 16., et Ambros. lib de urca et Noe. c. 4., et auctor libri de Ecclesiasticis dogmatibus, <jui Versatur Inter opera Aug. c. 10. et 11. Tertullianus lib. de euriic ' 'lui1.ii, et lib. <le velandis Virgini bus., et Cnsslun. collât. 7. cn. 13,, et Ruportus Abbas lib. I, In Genesim, c. II.,et Aug- dubius est de hac questione, ut patet in Inchirid. c. 59. et aliis pluribus in locis et lib. 3. de Trin. c. 1.: et tamen oppositum tenent Scholastici, ergo, ÿ In hujus rei explicationem nota primo, quod de Sanctorum auctoritate tripliciter loqui possumus. Primo de unius vel alterius sententia. Secundo de sententia seu assensu communi plurium, a quibus tamen aliquis Sanctorum dissentit. Tertio de unanimi omnium Sanctorum consensu, Notandum est secundo quod auctoritasSanctorum afferri potest ad confirmanda dogmata Philosophiæ, vel ad confirmanda dogmata Theologiæ; et inter hæc adduci potest auctoritassanctorum, aut ad confirmandas res fidei, aut eas res quæ in Theologia tractantur, quæ tamen sine fidei jactura ignorari possunt etiam ab omnibus doctis. Exemplum primi sit, Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio tanquam ab uno principio. Exemplum secundi: Utrum sacramenta causent gratiam et virtutes per vim quamdam et virtutem existentem in ipsis; et utrum Joannes Evangelista fuerit mortuus, Vel vivus perseveret cum Elia et Enoch.

HIS suppositis sit prima conclusio. Argumentum desumptum ab auctoritate Sanctorum circa dogmata quæ naturali lumine cognoscuntur non plus habet certitudinis, quam ratio cui innititur. Probatur primo. Nam plurimi Sanctorum Vel ignoraverunt Physicam, vel Metaphysicam vel certe inculte satis eam habuerunt: quapropter non mirum est, si sæpe illis contingat in ejusmodi a Veritate declinare. Item nam plurimi inter illos fuerunt platonici antequam ad fidem converterentur, ac proinde ejus dogmata imbiberunt ut patet in Augustino et aliis; ergo cum hæc fidei non repugnarent, non mirum est, si ea postea docuerint, quamvis plurima eorum ex peripatetica doctrina falsa deprehendantur. Præterea, nam inter Sanctos Doctores multi etiam sapientissimi, non fuerunt multum solicit! in perscrutandis veritatibus philosophicis, quoniam potius a philosophorum libris abstinebant, ut totos se Sacris Scripturis traderent. Probatur efficaciter eadem conclusio; nam veritates naturales innituntur primis principiis naturæ, quæ naturali lumine cognoscuntur, ergo tam firma eriA hæc veritas, quantum habuerit efficaciæ ratio qua probatur.

Secunda conclusio. Argumentum desumptum ex unius Vel duorum Sanctorum auctoritate, non est efficax, sed potest esse probabile- Probatur Sancti Doctores præter eos qui canonicos libros scripserunt spiritu humano loquuti sunt, et aliquando (in his etiam quæ ad fidem pertinent) erraverunt, ut erravit Bernardus In sermone 4. De omnibus Simetis, existi-

mans animas usque ad diem Judicii ad divinam Visionem non admitti; et Cyprianus, dicens, ab haereticis baptizatos esse rebaptizandos, ut Videre est lib. 2. Epistolarum, Epist. 1.; possemus alia quamplurima exempla hujusmodi adducere, quæ brevitatis causa pertranseo; ergo argumentum deductum ex horum auctoritate non est firmum. Q Ubi adnotandum est, quod licet sancti Patres errare potuerint, et de facto erraverint aliquando, eorum tamen libri cum reverentia legendi sunt, sed cum judicio et discretione, ita ut prudens lector innixus veritatibus fidei et doctrinæ Ecclesiæ catholicæ, quod huic consonum Viderit amplectatur, si quid vero dissonum deprehenderit, repellat cum modestia.

Tertia conclusio. Argumentum deductum in rebus fidei ex auctoritate plurium Sanctorum (reliquis licet paucioribus in contrarium stantibus) et in rebus quæ ad fidem non attinent, concors omnium consensus probabilitatem affert, non tamen firmitatem. ή Prima pars hujus conclusionis satis probatur ex præcedenti conclusione. Sed probatur adhuc: nam paucissimi ex sanctis Doctoribus asseruerunt Angelos esse incorporeos, ut inter arguendum dicebamus; et tamen hæc sententia longe distat ab hæresi, ergo «f Quod si objicias ex Vincentio Lyrenensi in libro adversus profanas hæresum novitates, et Thoma Waldensi in prooemio doctrinalis fidei antiquæ, illud esse fidem Ecclesiæ, quod major pars Sanctorum ab Apostolis sensit, ergo paucis reclamantibus plurium Sanctorum sententia efficax argumentum efficit. Respondetur dictum illorum auctorum verum esse, quando paucorum contrariam opinionem Ecclesia damnavit, sicut damnavit opinionem illorum qui dixerunt, baptizatos ab hæreticis esse rebaptizandos; et qui dixerunt, Melchisedech non hominem esse, sed Spiritum Sanctum. <i Secunda pars conclusionis probatur ex illo argumento, quod adduximus ad probandum communem Sanctorum sententiam non parere firmitatem, afferentes sententiam eorum qui dixerunt Beatam Virginem non fuisse conceptam in peccato. Hinc sit argumentum. Omnes Sancti conveniunt, beatam Virginem contraxisse originale, et tumen quia hoc non pertinet ad fidem, auctoritas Sanctorum non est infallibile argumentum; ergo universaliter hoc Verum est In rebus ad tidem non pertinentibus Quanquam in prædicto exemplo, nisi Ecclesia atiam auctoritatem interposuisset, utrainque opinionem permittens poterat videri materia fidei, siquidem agebatur de intelligentia Scripturæ. «Omnes peccaverunt».

Quarta conclusio. Communis omnium Sanctorum intelllgentia in rebus fidei et Sacrarum Litterarum expositione firmum argumentum facit et irrefragabile in Theologia. Hæc conclusio asseritur contra quosdam hæreticos, tanquam de fide. Contrarium sensit Petrus Abaylardus, ut refert D. Bernat, in Epist. 190. ad innocentium; et Witcleph, ut refert Waldensis lib. doctrinalis fidei antiquæ, doctrina tertia. Ejusdem erroris fuerunt antiquiores hæretici, Arius, Nestorius, Euthiches, imo etiam Cajetanus (Vir alias catholicissimus et piissimus) in principio Commentariorum super Genesim tantum aberravit, ut dixerit, novam expositionem Sacræ Scripturæ, quamvis dissonet omnium sacrorum Doctorum interpretationi, non esse repellendam, eo quod (inquit) non alligavit Deus expositionem Scripturæ sensibus doctorum antiquorum. Probatur conclusio. Testimoniis Sacræ Scripturæ, Eccle.8.:«Non te prætereat (inquit) narratio seniorum, ipsi enim didicerunt a patribus suis: quoniam ab ipsis disces intellectum, et in tempore necessitatis dare responsum». Et ad Rom. 12. «Non plus sapere quam oportet sapere: sed sapere ad sobrietatem», et 1. ad Corin. 14. «Prophetæ duo, aut tres dicant, et cæteri dijudicent, non enim est dissensionis Deus, sed pacis»; et ad Ephesi. 4. «Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos» etc. usque ad circunventionem erroris. Ex quo loco plane colligitur, divinæ Providentiæ fuisse, ut non solum haberemus sacrorum Auctorum libros Canonicos, ut Prophetarum, et Apostolorum, sed etiam Sanctorum Doctorum commentaria ad illorum intelligentiam. Unde si omnes Sancti in Sacrarum Litterarum interpretatione errarent, sequeretur quod erraret Ecclesia Deo auctore, siquidem ipso Christo præcipiente inhæret vestigiis Doctorum, qui dati sunt a Deo ad intelligentiam Scripturarum: InsuperEzech. 54. tales Doctores promittuntur Ecclesiæ, qui pascant eam doctrina veritatis. «Dabo (inquit) Vobis pastores juxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina». Notetur ultimo testimonium Ecclesi. c. 12. «Verba sapientium sicut stimuli, et quasi clavi in altum defixi, quæ per magistrorum consilium data sunt a pastore uno: his amplius, fili mi, ne requiras». In quem locum inquit Hieronymus: Exceptis his verbis quæ ab uno pastore data sunt, et consilio atque consensu probata sapientium, nihil tibi Vendices, majorum sequere vestigia, ab eorum auctoritate non discrepes. Ç Secundo probatur conclusio auctoritate sacrorum Conciliorum; primum in Synodo sexta generali, Sess. 11. et ibidem in Epist. Synodica Sophronii actione. 15., damnantur discipuli Origenis propter novas expositiones, quas contra sanctorum Patrum communem consensum introducere conantur; et in Synodo Truluna, Canone 19. gravissime admonentur prœhiti ne tilia dogmata

doceant quam ea quæ ex Ecclesiæ luminaribus et Doctoribus acceperunt; et in Cone. Lateranensi III. Sess. 11. idem praecipitur. Et tandem in Conc. Triden. Sess. 4 definitur, ut nemo suæ prudentiæ innixus, contra unanimem consensum Patrum Scripturam Sacram interpretari audeat. ‹J Tertio probatur auctoritate Sanctorum, qui gravissime reprehendunt eos qui in Sanctarum Scripturarum intelligentia a sanctis Patribus recedunt. Ita Dionys. c. 1. De coelesti hierarch, et antiquissimus Irenæus lib. 4. c. 63. et Clemens 1. in Epist. 5. ad discipulos lerosolymitanos, idem graviter reprehendit, cujus verba habentur in c. Relatum. *57.* d.; idem docet Epiphanius Hæresi. 61. et Clemens Alex. lib. 7. Stromatum, et Ambr. fide ad Gratianum, c. 7. «Servemus (inquit) præcepta majorum, neque hæreditaria signacula rudi temeritate violemus»; et Hierony. in Epist. ad Evagrium, et in Episto. ad Paulinum. et super Danie. c. 12. multa gravissima ad hoc propositum docet. Videatur Augu. in prooemio librorum de Doct. Christ, et lib. de utilit. credendi, c. 7. et 17. ubi inquit, Indignum et stultum esse, ut quis ad intelligentiam Sacrorum Librorum sine magistro accedat, cum tamen nemo id audeat circa prophanos libros, et circa humanas disciplinas. Vide etiam Gregor, lib. 28. Moral, ca.9 in illud super quod bases illius solidatæ sunt.

Tandem probatur ratione, nam si communis Sanctorum consensus in interpretatione Sacræ Seripturæ non esset necessario sequendus, sequeretur, licitum esse cuique pro suo arbitrio Divinam Scripturam interpretari, hoc autem magnam perniciem fidei afferret, ergo communis consensus Doctorum firmum argumentum facit theologo. Minor probatur. Nam cum sint varia hominum ingenia, si tanta licentia illis detur, varia etiam dogmata et sectæ orientur: quotquot enim hucusque inventæ sunt ex hac libertate perfluxerunt. Confirmatur. Nam fides Sanctorum Patrum est fides Ecclesiæ; ergo concors illorum consensus in rebus fidei errare non potest. Antecedens probatur. Nam ut antea dicebamus, sancti Patres dati sunt Ecclesiæ ad intelligentiam Divinæ Seripturæ: ergo quod ipsi concorditer in Divina Scriptura interpretantur, ad fidem Ecclesiæ pertinet. ‹1 Secundo probatur. Scriptura quam Sancti unanimiter recipiunt ut canonicam, infallibiliter est canonica; et quum rejiciunt, non est Sacra,ergo unanimis eorum consensus in intelligentia Scriptura' Divinæ, et in rebuH fidei est etiam infallibilis. Antecedens probatur Nam alius Ecclesia non haberet unde redderetur certa de aliqua Scrijduru Divina Conscqucntlu Vero probatur. Nam et certitudo Verbi divini, et ejus intelligentia infallibilis, simul junct® sunt, et utrumque promissum est Ecclesiæ: Isaiæ. 59: «Spiritus meus qui est in te, et Verba mea, quæ prosui in ore tuo, non recedent de ore tuo, et de ore seminis tui, amodo, et usque in sempiternum», •† Tertio probatur. Evangelium Christi potius consistit in sensu, quam in superficie litterae, ut docet Hilarius in lib. ad Constantium Augustum, et Hieronymus elegantissime super primum capitulum Epistolæ ad Galat.; ergo si concors Sanctorum sensus posset esse falsus, Ecclesia non recepisset Evangelium Christi. Probatur consequentia. Nam Evangelium habet Veritatem infallibilem, quæ potius ex sensu, quam ex cortice litterae desumenda est. *1 Et quamvis conclusio hæc quarta potissimum probata sit quantum attinet ad communem sensum Sanctorum in expositione Sacræ Seripturæ, eadem tamen argumenta procedunt de communi eorum concordia circa dogmata fidei; de qua re praeter ea, quæ dicta sunt, videndus D. Aug. lib. 1. cont Julianum, c. 2. et lib. 2., cum ex sententiis Sanctorum disputasset adversus Julianum, tandem eum provocat, ut se et suam sententiam constituat ante tantos Veritatis judices; quos subinde colligit omnes simul errare non posse in Veritate decernenda. Videatur etiam Ephesina Synodus, et Constantinopolitana, 6. actione 12. et Hierony. super illa verba Pauli ad Philemonem: «Gratias ago Deo meo audiens fidem, quam habes in Domino Jesu, et in omnes Sanctos ejus», inquit: «Quicunque Deo credidit, aliter ejus fidem recipere nequit, nisi credat et in Sanctos ejus: non est enim in Deum perfecta fides, quæ in ministros ejus infidelitate tenuatur».

JAM ad argumenta respondendum est. Ad primum argumentum quod sumebatur ex autoritatibus August, respondetur, D. Augustinum loqui non de communi omnium Sanctorum consensu, sed quando aliqui eorum consentiunt aliis discrepantibus. Vel secundo dicitur, quod etiam si loquatur de communi sententia Sanctorum, intelligendus est, non quando illi conveniunt ad res fidei asserendas, sed de ea, quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Aut tertio dicamus, quod auctoritas sanctorum Doctorum dupliciter considerari potest, primo ut auctoritas hominum est, et sic probabile argumentum facit, ut dixit D. Tho. hic ad secundum: loquitur enim formaliter de auctoritate Doctorum quatenus auctoritas solum est hominum. Secundo considerari possunt quatenus omnes illi conveniunt ad res fidei confirmandas, et sic sumitur ub eorum auctoritate argumentum certum, Ita ut oppositum sit erroneum; et ratio hujus est, quoniam liu-c auctoritas

signum certum est sensus quem Ecclesia definiret, ii enim Doctores sunt oculi Ecclesiæ.

Ad secundum respondetur distinguendo antecedens: si illa sententia in qua omnes sancti conveniunt pertineat ad fidem, nego quod communis consensus illorum non facit argumentum de fide, aut saltim oppositum ejus non sit erroneum. At vero si ad fidem non pertineat, jam diximus non efficere argumentum certum; ejusmodi est illud quod affertur ibi de Conceptione B. Virginis. In aliis vero duobus, quæ ibi afferuntur, scilicet de productione rerum multis diebus, aut uno die, et utrum Moyses viderit divinam Essentiam, et utrum Angeli sint corporei non omnes sancti conveniunt. Quare non procedit argumentum contra nostram quartam conclusionem. Verum est tamen quod hac tempestate temerarium erit dicere, quod Angeli habeant corpora. Nam in Sacro Eloquio sæpe Vocantur spiritus, et in Concilio Lateran. sub Innoc. III. dicitur Angelos esse incorporeos. De qua re ex professo disputabimus infra, q. 51. art. 1.

DUBITATUR circa tertium locum utrum ex auctoritate Theologorum Scholasticorum firmum argumentum deducatur. Et pro parte negativa arguitur primo. In Ecclesia Dei, illud solum est firmum dogma, quod ex Divinis Litteris, aut revelationibus, aut sacrorum Conciliorum decretis, aut ex Ecclesiæ sanctæ revelatione comprobatur. Sed auctoritas Scholasticorum nullo horum nititur fundamento, ergo non est firma. Major certa est ex doctrina fidei, et minor probatur. Nusquam enim spiritum Veritatis Theologis promissum legimus, aut audivimus: igitur errare possunt sicut homines; «omnis etenim homo mendax» ut habetur Psal. 115. *1 Secundo. In schola Theologorum nihil est certum, aut exploratum in quo omnes conveniant, sed omnia factionibus, atque disceptationibus plena, his asserentibus, illis negantibus, Thomistæ adversus Scotistas disserunt, e contra Scotistæ Thomistis adversi sunt, in omnibus sententias Varias, diversasque opiniones asserentes: igitur ex horum auctoritate nihil certum, aut tutum haberi potest. *J Tertio, etiam si Theologi omnes unanimi consensu in aliqua Hententia conveniant, errare possunt, et erraverunt in multis; ergo ex eorum auctoritate non elicitur firmum argumentum. Antecedens poterat multis exemplis demonstrari, sed unum sufficiat. Communis fuit sententia Scholasticorum matrimonium etiam sine Ecclesiæ ministro contractum, esse Vere ac proprie novæ legis sacramentum, gratiumque conferre, ac remissionem peccatorum: at hæc communis sententia nullam certitudinem inducit, imo juniores Theologi merito illam rejiciunt, et matrimonia clandestina omnino sunt per sacrum Concilium Tridentinum abolita, sancitumque ne absque parocho, duobusqué testibus validum esset deinceps matrimonium, ut patet Sessione 24, capite 1. De reformatione matrimonii; ergo etc. S' Quarto. Studium Scholasticorum, sæpenumero versatur circa ea, quæ abscondita sunt a oaptu nostro, curiositate nimia scrutantium ea, quæ soli Divinæ Majestati innotescunt, et quorum cognitio ad hominum salutem necessaria non est; disputant enim per quid Divinæ Personæ constituantur, in quo Pater et Filius distinguantur, quo modo differat inter procesionem Spiritus Sancti, et Verbi Dei nativitatem, et alia hujusmodi quorum inquisitio prohibita Videtur in Sacris Litteris, juxta illud Prov. 25. «qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria»; et Ecclesi. 3.: «Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, sed quæ præcipit tibi Deus illa cogita semper et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus etc.»; ergo ab Scholasticorum disputationibus non solum non eruuntur firma documenta, sed inutiles et nocivæ assertiones. S Quinto. Scholastica doctrina procedit ex articulis fidei deducendo conclusiones; ergo Vel tales conclusiones inferuntur per necessariam et evidentem consequentiam, vel solum per topicam et probabilem; si per necessariam, jam tunc non est communis opinio, sed demonstratio theologica, et tunc conclusio etiam erit de fide mediate; si autem solum per probabilem, tunc conclusio ipsa non habebit certitudinem: ergo Theologorum propria dogmata non habent firmitatem. S' Sexto et ultimo arguitur. Si ex auctoritate Theologorum Scholasticorum firmum argumentum sumitur ad aliquam Veritatem comprobandam, sequitur, quod etiam ex Juris Canonici peritorum sententia firmatum etiam firma probatio in sacra Doctrina: consequens autem est falsum, ergo et antecedens. Consequentia evidens est: Nam Jurisprudentia Ecclesiastica innititur sacrorum Conciliorum Pontificumque Decretis, sicut ipsa Theologia magna ex parte eisdem fundamentis sita est. Sed quod consequens sit falsum probatur. Nam Jurisperiti solum utuntur auctoritate et testimoniis aliorum doctorum, non rationibus sed verbis textuum disserentes; ergo theologicis argumentationibus parum, aut nihil prodest eorum diligentia, neque ab illis firma argumenta desumi possunt. S Qui sint scholastici Theologi, de quorum auctoritate quæstionem instituimus facile est intelligere ex iis, quæ in superioribus dictu sunt de sacræ Doctrinæ quidditute, objecto, et qualitatibus. Hujustno-

di enim Doctrinæ professores Theologos scholasticos appellamus, qui succincte et more dialectico sacram Doctrinam pertractant, quamvis inter hos varii gradus possent distingui. Quidam enim sunt antiqui, quidam juniores, quidam eximiæ doctrinæ, alii minoris notæ, quidam magnæ auctoritatis, alii mediocris: quæ omnia ponderanda sunt ad cognoscendam firmitatem, et valorem argumentorum, quæ ex eorum testimoniis depromuntur.

AD dubitationem igitur, ut respondeamus, sit prima conclusio. Auctoritas Theologorum scholasticorum etiam multorum, quando in contrarium sunt viri docti, non plus valet, quam vel ratio ipsorum, vel aliquod testimonium scripturæ comprobarit. Hæc conclusio manifesta est. Quoniam quando sunt duæ opiniones inter se pugnantes, quarum quaelibet rationibus nititur probabilibus, et argumenta adversariorum solvit, habetque defensores viros doctos, non est cur huic, aut illi parti pertinaciter quis adhaereat propter aliquorum auctoritatem; sed ponderandae sunt rationes, et secundum vires earum huic, aut illi parti adhibenda est fides: nec interest, quod plures in unam partem inclinent, si pauci graves et docti oppositum sentiant. Non enim numero hæc judicanda sunt, sed pondere. Unde merito reprehendendi sunt aliqui Theologi, qui opinionibus propriis, vel etiam aliorum nimis adhaerentes, statim contraria dogmata praecipiti quadam sententia absque sufficientibus rationibus damnant: atque omnia, quæ eorum judicio non consonant, gravioribus censuris inurunt, idque tanta facilitate, ut merito irrideantur.

Secunda conclusio. Quando in aliqua sententia circa rem gravem communiter Scholastici conveniunt, argumentum faciunt adeo probabile, ut illis contradicere temerarium valde sit. Hæc conclusio probatur. Nam in qualibet arte, peritis credendum esse, ratio naturalis ostendit, ita ut non absque temeritate liceat ab iliis dissentire. Nam in arte navigandi, nautis credendum est, et in agricultura, agricolis; ergo in rebus theologicis et ecclesiasticis dogmatibus Theologiæ magistris, atque in sacra Doctrina exercitatis contradicere, temerarium erit. *1 Secundo probatur. Nam in sacris Conciliis semper habetur ratio earum opinionum, quæ inter Theologos scholasticos communiores sunt et magis receptæ. ut oatet ex Clementina unica de Summa Triait, et fide Catholica, ubi patres Concilii Vlenensis opinionem illam, quæ docet in Baptismo infundi gratiam ct virtutes, tanquam probabiliorem modernisque Theologis mugis consonum proponit lidellbus tenendum et eligendam. SI ergo communior opinio Theologorum tanti fuit apud sacrum Concilium, quanto magis recipienda erit sententia, in qua omnes Scholastici generaliter concordant; ergo temerarium erit ab illis dissentire. *J Tertio probatur. Inter Theologos scholasticos sæpenumero est varietas sententiarum, ita ut merito forsitan aliquando sint reprehensibiles; ergo quando omnes conveniunt in aliquo dogmate, veritate cogente, et eodem spiritu Dei movente, illud fieri censendum est; ergo temere aliquis eorum sententiæ contraibit. Certe sicut mirabile fuit olim, quod Septuaginta interpretes in diversis cellulis inclusi in unam eamdetnque verborum concordiam in sacris Bibliis interpretandis (ut fertur) convenerint: ita etiam sententia illa, in qua omnes Theologi in aliis multis inter se differentes unanimiter conveniunt, tanquam certa habenda est et omni acceptione digna; erit ergo temeritas non modica aliter sentire.

Circa hanc conclusionem et sequentem animadvertendum est, quod quando omnes fere Theologi conveniunt, licet unus aut ulter ab aliorum sententia discrepet, nihilominus communis illa opinio in suo manet robore, nisi forte ille unus tantæ esset auctoritatis, Vel probationes adeo Validas induceret, ut ejus judicium pluribus aliis æquivaleret. Ç Secundo sciendum est, quod potest aliquod dogma in uno tempore esse commune omnibus Theologis, et deinde tempore succedente et veritate magis patefacta communiter refelli absque temeritate, V. g. illa sententia, cujus mentio facta est in tertio argumento, quod matrimonium quomodocumque contractum, est verum sacramentum conferens gratiam, fuit olim communis Theologorum: sed modo a multis improbatur, non solum post celebrationem Concilii Triden. sed etiam antea. Nam Cano in hb. 8. De Locis ca. 5. docet, matrimonium contractum absque ministro Ecclesiæ, sacrisque cæremoniis solum esse civilem contractum, et non Ecclesiæ sacramentum. Idem docet Cajeta, de matrimonio quod fit inter absentes per procuratores; et hos auctores multi alii sequuntur absque ulla temeritate. Quod enim in uno tempore occultatur, postea per diligentiam et studium advenientium multoties innotescit. Quare semper juniorum sententia requirenda est, antiquis tamen proprius honor deferendus, sed quando tam antiqui quam moderni in aliquo dog mate conveniunt, tunc potissime verum habet nostra conclusio.

Tertia conclusio. Concors omnium Theologorum sententia de doctrina fidei aut morum, adeo firmum facit argumenluni, ut contrarium sentire sit error in fide, aut errori proximum, Antcqmun hæc conclusio probetur, notandum est, quod eu de

quibus Theologi disserunt, sunt in duplici differentia Quædam enim ad Philosophiam, seu ad Metaphysicam spectant, alia vero ad fidei doctrinam pertinent moresque necessarios. Contradicere igitur Theologis in iis, quæ sunt primi generis, non erit erroneum neque haereticum; v. g. docent Theologi, quod angeli quanto sunt perfectiores, tanto per universaliores species cognoscunt, cui dogmati contradicere irrationabile quidem esset, sed non error contra fidem, licet in illo dogmate omnes Theologi convenissent: quia non hoc tenent propter argumenta fidei, sed per rationes mètaphysicas. Adversari vero communi sententiæ Theologorum omnium in iis, quæ sunt secundi generis, dicimus esse errorem. Et probatur in primis ex illo Luc. 10: «Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit». Quæ verba dicta sunt a Christo Domino non solum de Theologis Ecclesiæque magistris, quos ipse in initio instituit, sed ad doctores etiam referuntur, qui in Ecclesia futuri erant, quandiu pascendæ essent oves ejus in scientia et doctrina: igitur quemadmodum qui adversabantur primis Ecclesiæ doctoribus, a fide aberrabant, ita qui nunc contradicunt toti scholæ Theologorum, qui sunt Ecclesiæ magistri in rebus fidei, erronei censendi sunt. Item ad Ephes. 4. docet Apostolus, alios dedit Christus in Ecclesia Apostolos, quosdam autem prophetas, alios Vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum etc. Igitur Doctoribus Ecclesiæ, qui sunt Theologi viri., tanquam a Christo missis, ejusque providentia illuminatis, et firmatis in rebus fidei habenda est fides. Non intelligimus, quod aliquis Theologorum ita habeat spiritum Dei, quod in fide errare non possit. Hoc enim de solo Summo Pontifice, dum res fidei definit, credendum est.. Sed quod tota Theologorum schola, quando in eamdem sententiam unanimiter consentit, tanquam in rem, quam ajunt esse de fide, firmissimum facit argumentum, ita ut illi dissentire erroneum sit ‹5 Secundo probatur eadem conclusio theologica ratione manifesta. Nam si omnes Theologi in aliquo dogmate ad fidem aut mores pertinente errarent, sequitur quod tota Ecclesia possit errare; consequens autem error est in fide, ergo et antecedens: probatur sequela. Nam Theologi scholastici sunt magistri et doctores populorum omnium, qui tam in confesionibus audiendis, quam in concionibus habendis ad populum fideles instituunt, taliter quod omnes possunt, et tenentur illis credere; si ergo in aliqua doctrina fidei omnes Theologi haberent errorem, manifesto periculo exponitur universa Ecclesia errandi. <| Tertio probatur. Ecclesia sanctu mulloiles definivit propositiones, tanquam de fide, quæ expresse in Sacris Litteris non habebantur, sed communiter ab omnibus Theologis et Doctoribus Ecclesiæ affirmabantur constanter; et erant propositiones theologicæ, ut fuit illud, quod Christus habet voluntatem humanam, quod Theologi colligebant ex hoc, quod Christus secundum fidem est verus homo, omnis autem homo habet humanam Voluntatem: et illud, quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio tanquam ab uno principio procedit: quod ex hoc probatur, quod in divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio: cum ergo Pater et Filius spirando tertiam Personam non habeant inter se oppositionem relativam, sequitur, quod non sunt duo principia, sed unum: ergo similiter possent modo definiri tanquam de fide veritates illæ, in quibus tota Theologorum schola concordat, ergo illis contradicere erroneum est; v. g. docent firmiter omnes Theologi quod Christus Dominus ab instanti-suæ Incarnationis divinam viderit Essentiam; hoc in divinis Litteris expresse non extat, neque ab Ecclesia Dei definitum est tanquam de fide tenendum; sed Theologi colligunt per bonam consequentiam ex aliis locis Scripturæ et fidei fundamentis, et ita communiter receptum est, ut illud absque erroris nota nemo possit negare, possetque ab Ecclesia definiri tanquam de fide. Confirmatur hæc ratio. Nam Theologi nunquam conveniunt in aliquo dogmate firmiter astruendo, nisi propter testimonia divinæ Scripturæ, aut definitiones Ecclesiæ, ex quibus dogma illud manifeste colligitur; ergo communis sententia Theologorum argumentum firmum in fide inducit. Denique probatur nostra conclusio. Quoniam nullum dogma reperiri potest, quod uno ore omnes Scholastici certo asseruerint, quod Veritatem non contineat: imo quod non a tota Ecclesia teneatur in universo, eorum auctoritate mota; ergo qui hujusmodi contradixerit, tanquam hæreticus aut erroneus habendus est.

Sed offert se argumentum contra hanc conclusionem. Nam si error adversus propositiones theologicas est etiam error adversus fidem, sequitur, quod fides et Theologia non sint diversi habitus formaliter: consequens est falsum, ergo et antecedens. Quod consequens sit falsum dictum est in superioribus in art. 2. Et probo sequelam. Quia unum contrarium non potest duobus contrariis formaliter distinctis opponi, sed tini tantum: album enim soli nigro contrariatur, et frigidum soli calido; ergo si error contra Theologiam contrariatur fidei, Theologia et fides non erunt formaliter diversa. η Ad hoc argumentum respondetur, quod sicut divina revelatio Immediate est principium formule fidei, mediale Vero

theologicæ scientiæ, ita fides ipsa immediate et per se solum inclinat ad articulos fidei et ad ea, quæ expresse revelata sunt; mediate Vero, et consequenter etiam versatur circa conclusiones, quæ per evidentem consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Unde necesse est ut dissensus circa propositiones Theologiæ mediate et consequenter adversetur fidei: quemadmodum agens physicum, quod destruit accidentia necessaria ad conservationem subtantiæ, consequenter destruit ipsam substantiam. Quamobrem Ecclesia tanquam infidelem damnat eum, qui hujusmodi propositiones theologicas inficiatur. Licet enim intelligat, non ex fide solum, sed ex principiis etiam naturalibus illas deduci, præsumitur tamen, hominem rationalem non ea, quæ secundum rationem nota sunt, sed ea, quæ ex fide habentur negare. V. g. si aliquis negaret Christum esse risivum, quod colligitur ex his duabus præmissis, «omnis homo est risivus, Christus est homo», damnaretur, ut infidelis. Non enim putandus esset negare illam propositionem omnis homo est risivus, quæ evidens est lumine naturali, neque bonitatem consequentiæ, quæ etiam est per se nota, sed veritatem illius minoris assumptæ, Christus est homo. Si autem aliquis ita esset rusticus, aut stultus, ut vel bonitatem consequents, aut Veritatem principii naturalis non perciperet, talis posset propositionem theologicam negare, salva fide catholica, quia ex ignorantia excusaretur.

HIS ita constitutis ad argumenta in principio posita respondetur. Ç Ad primum, ex dictis patet, quod auctoritas scholæ Theologorum non temere et absque ratione astruitur, sed propter testimonia Scripturæ Sacræ, quæ nos adduximus et alia, quæ adduci possent. Item quia in tota Ecclesia, in sacris Conciliis in summo pretio eorum dogmata habita sunt semper, maxime quando omnes unanimiter aliquid certo definiunt, a quo discedere non est licitum, ut satis probatum est. ◁ Ad secundum respondetur negari non posse, nimiam esse aliquando contentionem studiumque contradicendi inter aliquos Theologos scholasticos, quod quidem vituperabile est, sed hæc vitia personarum sunt, non scholæ, aut status, qui contemnendus non est, aut rejiciendus propter paucorum, aut etiam multorum excessum. Sicut matrimonium nullus damnut, etiam si plures conjuges illius stutus jura non servent. Nihilominus in iis, quæ sunt magni momenti, et pnecipiie, qute perlinent ad fidem niorumque honestatem, semper videmus Theologos omnes ('ntholieos convenisse et convenire Imo hoc mirabilius est, quod inter tot dissidia et disceptationes docentium et scribentium tanta inveniatur concordia in iis, quæ ad fidem spectant. Quare quando est talis consonantia, firmissimum facit argumentum eorum testimonium, ut diximus in secunda et tertia conclusione. Quando Vero est opinionum diversitas, tantum Valebit cujusque auctoritas, quantum ejus rationes ponderaverint, ut in prima conclusione dictum est. 0 Ad tertium respondetur in primis, illam sententiam de matrimonio non fuisse communem omnium Theologorum, sed aliqui oppositum docuerunt, ut dictum est in his, quæ circa secundam conclusionem notata sunt. Præterea, licet fuisset communis opinio, tamen fuit non firma sententia, ut patet ex Magistro, D. Thoma, Scoto, et omnibus aliis «in quarto», qui omnes sub dubio relinquunt, neque aliquid certo definiunt. Est enim valde notandum, quod dupliciter Theologi docent aliquam sententiam. Uno modo firmiter illam asserentes tanquam certam et indubitatam, et tunc unanimis consensus eorum in his, quæ ad religionem pertinent, argumentum facit de fide, ut probatum est in tertia conclusione. Alio modo asserentes non firmiter, sed dubitando quasi res non plana sit et definita utentes hoc verbo, videtur, vel hoc verbo, probabiliter dicendum est. Et tunc etiam si omnes in aliquo dogmate conveniant, licitum erit absque infidelitatis nota oppositum sentire: V. g. docet Magist. Sent, in 4., d. 3. Sacramentum Baptismi fuisse ante Christi mortem ap ipso Christo institutum, et ab Apostolis ministratum, quam sententia cæteri Scholastici Theologi sequuntur; non tamen illam ita certo definiunt, quin oppositum posset teneri. Et loca Sacræ Scripturæ, quæ dicunt, Christum aut Apostolos ante ejus mortem baptismum administrasse, possunt quidem explicari non de Sacramento Baptisimi, quod peccata remitteret, sed de quodam baptismo præparatorio ad illum, qui postea futurus erat. Nam et D. Aug. de hac re loquens in Epist. 108. ad Seleucianam, sic inquit: «Baptizabat Christus non per seipsum, sed per discipulos suos, quos intelligimus jam fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive quod magis credibile est, baptismo Christi». Ecce Aug. tanquam magis credibile, non tanquam omnino certum docet, Apostolos suscepisse baptismum Christi. Si autem ipsi non susceperunt, certe neque administrassent ante mortem Domini. Itaque qui doceret baptismi sacramentum ante passionem Christi institutum non fuisse, non esset erroris arguendus. ◁ Ad quiirtum respondetur, quod studia et exercitationes Theologorum iitllisshnii sunt nd consciviindiim ei declutandum docitiniiin

fidei, et ad revincendos adversarios, et ad alia multa, ut late ostensum est supra art. 1. Q Ad quintum respondetur, quod Theologia Scholastica procedit ex principiis fidei, aliquando probabiliter, aliquando necessario inferens conclusiones. Quando probabiliter colligit, argumentum ejus tantum inducit probabilitatem, nec facit omnino certam fidem. Quando vero necessario colligit, conclusio adeo certa est, ut illi repugnare sit erroneum et fidei contrarium saltim mediate, ut satis explicatum est circa tertiam conclusionem. <1 Ad ultimum argumentum respondetur, negari non posse doctrinam Juris Canonici peritorum utilissimam esse Viris Theologis, atque ad multos usus necessariam, ut ad administrationem Sacramentorum, ad regimen Ecclesiarum, ad divinorum Officiorum celebrationem, et alia hujusmodi. Sed quantum conferat illorum auctoritas ad arguendum in Theologia, dico breviter, quod in his, quæ ad fidem pertinent, Jurisconsultorum testimonio Theologus non eget, aut juvatur: quin potius ea, quæ in juribus circa fidem decernuntur, expositionem accipere debent a Theologis. Secundo dico, quod in his etiam, quæ ad mores pertinent quatenus Vel lex Evangelica, Vel ratio naturalis de hujusmodi definit, Jurisconsultorum auctoritas parum aut certe nihil Theologo conferre potest: quin potius rectam talis doctrinæ intelligentiam a Theologis Jurisconsulti expectare debent. Ratio horum est in promptu. Nam principia unde sacra Concilia, aut Summi Pontifices documenta fidei aut morum eliciunt, propria sunt doctrinæ Theologicæ, cujus est nosse, quæ a Deo sunt revelata, quæque iis sunt consequentia Vel repugnantia, et quæ sit eorum vera intelligentia, ergo si quæ dogmata de fide aut moribus Jus Pontificium ex Evangelic, aut ex morali philosophia colligit, ea tanquam ex propriis principiis accepta Theologus habet intelligere et interpretari. Tertio dico: In iis, quæ de moribus Ecclesiæ, religionis ritibus et institutis, criminum poenis et aliis hujusmodi, quæ Jure positivo et legibus pontificiis decernuntur, communis consensus Jurisperitorum magnam fidem facere debet. <5 Denique dico: In juribus, litteris, sanctionibusque Pontificum interpretandis, Jurisperitis habenda est fides, dubiorumque circa hujusmodi emergentium solutio ab ipsis petenda est, ut si dubitetur de aliquo, an sit excommunicatus, an irregularis, an subdelegatus possit subdelegare, et similia Quanquum et in istis, ubi supposita notitia legis intervenit discursus, Theologorum sententia locum habere debeat. Circa ergo hæc omnia, quæ sunt propria Canonic® Facultatis, doctoribus hujus 1'ncultu ils in prædictln Ildein non præstiue, itiaolentissimum erit. Quamobrem temeritas quorundam Theologorum merito damnatur, qui Jurisperitorum consultationem spernunt in iis, quæ ad illorum studium pertinent.

ARTICULUS IX.

ÇJ Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris. (l)

NONUM sic proceditur. Videtur quod Sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. f//vcr'$u\ en'm q110^ est PropHum X infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (2). Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas: ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

<J 2 Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad Veritatis manifestationem: unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur, Ecclesiastici 24: «Qui elucidant me, Vitam æternam habebunt». Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur: Non ergo competit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

Ç 3 Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt: si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter iftvenitur.

SED contra est quod dicitur Oseæ, 12: «Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum». Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad Sacram Doctrinam pertinet uti metaphoris.

RESPONDEO dicendum, quod conveniens est Sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturæ; est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde conve-

Ili I *Serit.,* Proh, art. 5.; et Distine. 34, *q.* 3, ar. 1 <-t 2; et III *Contra <tentes,* c. 150; et *Super Boetium, De Trlnit.,* hi. H; el *Quodl.* 4, q. 1; et *Opttsc.* 60, c. It ml Ilii.

(2) Art. prate,

nienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium, et hoc est quod dicit (1) Dionysius primo capitulo Coelestis Hiérarchisé: «Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate Sacrorum velaminum circunvelatum». Convenit etiam Sacrae Scripturae, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Romanos 1. «Sapientibus et insipientibus debitor sum») ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem Vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

AD primum ergo dicendum, quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed Sacra Doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est (2).

AD secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circunvelatur ut dicit (3) Dionysius, sed remanet in sua Veritate, ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et per eos, quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea, quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. 7. «Nolite sanctum dare canibus».

AD tertium dicendum quod sicut docet (4) Dionysius cap. 2. Coelestis Hierarchiæ, magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris Vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos, qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi, divina mugis occultantur indignis.

(I) Cnp. I. circa medium.
(V) In corp. ut.
(Λ) ('up, u. Cu'Ichllh Illornrchlit'
i I) (hip. 'J nun mullmu tmnoln null· inodliini

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmation. Ratio est: quia naturale est homini, ut per sensibilia ad intelligilfilia oeniat; ergo convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Vide solutionem ad tertium, ubi ex D. Dionysi, ca 2, Cœlest. Hierar. triplicem rationem assignat, quare in Scriptura divina traduntur potius sub figuris odium corporum quam nobilium.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR in hoc articulo: An conclusio Divi Thomæ vera sit? ⊲3 Pro parte negativa arguitur primo. Theologia est vera scientia, ut definitum est supra artic. 2.; sed scientia non debet uti metaphoris, ergo neque sacra Theologia. Consequentia patet. Minor probatur. Nam ut dicit Arist. 2. Post., tex., 22., ratio demonstrativa debet fugere loquutiones metaphoricas, quia demonstrator procedit per discursum, in quo medium et extremitates debent accipi in propria significatione; alioquin committitur æquivocatio. Et confirmatur. Nam figurata loquutio est obscura, ergo Sacra Doctrina non debet uti figurata loquutione. Ç Secundo. In cognitione supernatural! descendimus a Deo ad ipsas creaturas, ut docet D. Tho. 4. Cont. Gent., ca. 2. ergo intellectus in cognitione supernaturalium non indiget aliqua similitudine, quæ desumatur ex creaturis. Patet consequentia. Nam in hac cognitione prius est cognoscere Deum, quam omnem creaturam, ⊲1 Tertio. Intellectus, qui intelligit rem aliter quam est, est falsus: sed intellectus qui intelligit Deum per hujusmodi metaphoras, intelligit Deum aliter quam est, ergo. Major est certa. Minor probatur. Nam Deus in se est spiritualis et immaterialis: at per hujusmodi similitudinesrepræsentatur corporaliter, ergo intellectus per metaphoras intelligit Deum aliter quam est, ergo non est conveniens, quod Sacra Doctrina utatur metaphoris. ‘l Quarto. Scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam: sed intellectus noster cum sit incorporeus etimmaterialismajorem similitudinem habet cum rebus divinis, quam cum rebus corporalibus, qua; materiales sunt, ergo magis se habet ud cognoscenda divina, quam hujusmodi corporalia, uc ner consequens per similitudinem corporalium divina manifestari non debent. *· Ultimo arguitur. Nam nitio I). t ho. nulla est; ergo conclusio ejus est liilsn. Antecedens probatur. Nam

ex eo quod intellectus hominis accipiat cognitionem suam a sensu, non recte colligitur, quod debeat uti metaphoris: alias enim sequitur, quod in omni cognitione debeat uti metaphoris, quod est falsissimum. Omnis enim nostra cognitio ortum habet a sensu.

PRO intelligentia hujus quæstionis notandum est primo cum D. Tho. infra in q. 88., art. 2. quod res spirituales immateriales cognoscuntur ab homine pro isto statu per comparationem et remotionem ad res materiales. Et ita D. Diony. lib. 2. de Coei. Hier. c. 20. dicit quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen perfectam: Quia non es sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed si quæ similitudines accipiuntur ad immaterialia, intelligenda sunt multum alias dissimiles. Et probatur fundamentum hoc. Nam omnis nostra cognitio pro isto statu ortum habet a sensu. Unde nihil potest esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu vel ratione sui, Vel ratione alterius objecti, quod proportionem habet cum illo. Item objectum nostri intellectus pro isto statu est quidditas rei materialis, ut docet D. Tho. infra in q. 84. art. 7; ergo intellectus pro isto statu nihil potest intelligere, nisi quod habet proportionem cum quidditate rei materialis. 'I Secundo notandum est, quod res spirituales et immateriales, non possunt esse per se in phantasia neque in sensu; et ideo debent esse in sensu ratione aiicujus objecti materialis. Qua ratione Theologi definiunt, quod res immateriales et spirituales non possunt cognosci pro isto statu per proprias species, sed per species rerum materialium. Quoniam species abstrahuntur a phantasmatibus rerum corporalium, rerum .vero spiritualium non sunt phantasmata quibus repræsententur, unde neque possunt esse in sensu, ratione sui. S' Tertio est advertendum, quod in cognitione supernatural) est duplex cognitio, alia apprehensiva, alia judicativa. Nam apprehensio præsupponitur ad judicium. In judicio autem supernatural! est descensus. Nam prius judicamus de divinis et descendimus ad humana; et judicamus de illis in ordine ad divina. In cognitione vero apprehensiva semper est ascensus a creatura usque ad Deum. Quoniam apprehensio pertinet ad ordinem naturæ. Sic enim apprehendit paganus sicuti Christianus. Non enim differunt nisi in firmo judicio. Et ratio est manifesta. Nam mysteria supernaturalia, quæ pertinent ad fidem, cognoscuntur a Christiano per species acquisitas et naturales, non enim Infunduntur nova· species Christiano; species vero acquisitu· in homine nbstrahuntur a phantasmatibus. Unde res, quæ habet speciem in intellectu nostro, prius fuit in phantasmate. Phantasma vero, rei corporeæ est, ergo quidquid intelligimus in isto statu debet esse materiale, Vel per comparationem ad rem materialem, ita ut sit ascensus a re materiali usque ad spiritualem. <j Ultimo adverte, quod hæc scientia, ut diximus art. 4., propter suam eminentiam habet rationem scientiæ practicæ etet speculativæ. Unde non solum ordinatur ad contemplationem veritatis supernaturalis, Verum etiam ad rectam operationem.

HIS positis fundamentis, pro decisione veritatis sit unica et certa conclusio. Convenientisime Sacra Scriptura et Doctrina Sacra utitur metaphoris. Hæc conclusio probatur primo, ex usu Sacræ Scripturæ. Nam in Variis et diversis locis utitur metaphoris, et similitudinibus, ergo illud convenientissimum est. S' Secundo probatur. Quicquid homo intelligit in hac vita est quidditas rei materialis vel aliquid habens se ad modum quidditatis materialis; ergo si intelligit spiritualia et divina, debet illa intelligere ad modum rei materialis, et per comparationem materialem. Et ita dicit Cajet, in hoc articu. quod similitudo et metaphora supplet vicem speciei, quod est dicere, quod per speciem rei, cujus est similitudo, intelligimus spirituale. Et hæc est explicatio Divi Thomæ. «Γ Confirmatur. Mysteria supernaturalia excedunt capacitatem nostri intellectus propter suam altitudinem; ergo non possumus supernaturalia et divina cognoscere secundum suum modum, sed nobis sunt proponenda secundum modum nostrum, scilicet, per ordinem ad res materiales. Et hic est sensus illius loci 1 Corint. 2. ubi dicit Paulus loquens de hujusmodi mysteriis: «Neque in cor hominis ascenderunt». Nam ut dicit D. Aug. tract. I. in Joan : «Divina mysteria, quando cognoscuntur ab homine, quoniam cognoscuntur per ordinem et comparationem ad rem materialem, et per similitudines materiales, amittunt de sua perfectione. Et ideo non ascendunt in cor, sed descendunt, quoniam non percipiuntur ab homine secundum modum suum altissimum quem habent in se, sed secundum modum nostrum». Et ita D.Tho.,2.2. q. 23. arti. 6. ad 1. dicit, quod ea, quæ sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis, quia unumquodque est in anima secundum niodum ejus, in quo est, ut habetur in libro De causis. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima. ·! Probatur tertio. In homine est duplex pars cognoscitiva, scilicet, intellectiva, et sensitiva; ergo ad divinam providentium pertinet, ut utraque pars secundum quod possibile est, In divina reduceretur;

ergo conveniens est, ut utatur figuris rerum corporalium, quæ sensitiva parte capi possunt. Hanc rationem amplificat D. Tho., in 1. d. 34. q. 5. art. I. Vide etiam apud illum plures alias rationes in Prologo I. Sent. art. 5. *J Quarto probatur. Hæc scientia propter suam eminentiam est simul practica et speculativa, ac proinde non solum est demonstrativa, sed exhortatoria, ergo convenienter in exhortationibus utitur metaphoris. Antecedens patet ex 4. notab. Consequentia probatur. Quoniam hujusmodi loquutiones metaphoricæ magis delectant,etmoventaudientem. Quia figurata loquutio nihil aliud est, quam figura et similitudo alicujus: quando autem aliquid repræsentatur figuris ac similitudinibus corporeis, magis afficit, quam si simplici loquutione proponatur. 9 Ultimo. Aliæ scientiæ utuntur aliquando metaphoris, ergo et Theologia potest illis uti. Antecedens probatur. Nam in prima parte scientiæ etiam demostrativæ, licitum est uti metap horis, ut patet in Arist. 1. Phys. ubi probat per metaphoram ad artificiata, esse duo principia in ente naturali. In secunda vero parte, ubi infert conclusiones, non licet uti metaphoris; ergo scientiæ utuntur aliquando metaphoris. Vide D. Aug., lib. Cont. mendacium, c. 10. et lib. 3. de Doct. Christ, ca. 5. usque ad 16; et lib. 10. de Civit, ca. 14. Ex quibus locis desumptæ sunt rationes D. Tho.

Aliæ rationes solent adduci a sanctis Patribus ad probandum, quod Sacra Scriptura convenienter utatur metaphoris. Prima est, ut tenacius res sacras in memoria habeamus. Nam tota memorandi difficultas in nobis ex potentiis sensitivis provenit. Quocirca oportebat juvare potentias istas sensibilibus signis ipsis proportionalis. Secunda ratio est, ut suavius res divinas caperemus. Nam cum in semetipsis ab omni sensu quam remotissimæ sint, nisi signis sensibilibus vestirentur, insuaves apparerent hominibus, qui sensibus utimur. Circa hanc rationem Vide D. Tho. hic in solut. ad 1. Circa quam est advertendum, quod D. Thomas non docet, hujusmodi sensibilia signa non adhiberi in Scriptura Sacra propter delectationem Sed tantum docet, quod ars poetica non habet alium finem proximum, nisi delectationem præstare. Et idcirco metaphoris utitur propter delectationem tanquam propter finem potissimum. Cæterum finis proprius et immediatus Sacræ Scripturæet Doctrinænon est delectatio, sed ipsa cognitio Veritatis divinæ. Et ad hunc cognitionem metaphoras ordinat tanquam ad proprium finem, ml delectationem Vero tnnqunm ml aliquid Valde conducens, ut homines suum consequuntur finem. «l' Terlitl lutio esi, nt divinæ veritates per hanc scientiam comparatæ sint nobis pretiosiores. Nam quæ facile invenimus, cito contemnimus. Unde est proverbium, difficilia pulchra. fi Quarta ratio est, ut majori cum aviditate divina discamus mysteria. Nam homo maxime plenus est curiositate ad arcana et recondita cognoscenda et investiganda. Ç Quinta ratio est, ut tolleretur fastidium. Nam cum Sacra Doctrina eadem conculcet nobis sæpe, et hoc quidem propter gravissimam necessitatem, ut a memoria nostra non excidant, necessarium fuit, ut sub diversis figuris mysteria hæc recenserentur nobis, ne repetitio fastidium generaret. Hæc ratio est D. Aug·, lib. 2. de Doct. christ, c. 6. fi Ultima ratio est, ut una atque eadem littera multos sensus fidei, et moribus componendis maxime idoneos Spiritus Sanctus comprehendere in Scriptura, ut D. Aug. docet lib. 11. de Civi. Dei, cap. 19. Ut v g. cum Christus dixit: Vos estis sal terræ, mirum est quam multipliciter explicetur metaphora hæc propter salis multas proprietates.

Verumtamen circa istam conclusionem adverte, quod in hac refugere debemus duo extrema in intelligendis metaphoricis loquutionibus. Alterum est eorum, qui vehementer delectantur figuratis loquutionibus, et ubi nulla est figura, figuram ipsi fingunt. In quod extremum incidit Origen, super Gen. ut ait Hier, in Epis, ad Pamachium adversus errores Joann. Ierosolymitani. to. 3. Unde Aug. lib. 8. super Gen. ad liter, c. 7. ponit regulam, quod quotiescumque voces in propria significatione non important sensum absurdum et falsum, semper debent exponi in propria significatione, nam alias non poterit stare veritas firma Sacræ Scripturæ, quia omnes confugerent ad sensum metaphoricum. Quando autem in propria significatione faciunt sensum absurdum, tunc confugiendum est ad metaphoricum, sicut Vicit leo de tribu Juda. Aliud vero extremum est eorum, qui sectantur morem Judaicum, omnia in propria significatione interpretantes, etiam illa, quæ scripta sunt metaphorice, et multi olim inciderunt in hoc extremum, ut dicit Hier, super Ezech. cap. 36 de qua re vide D. August, libro. 3. de Doctrina Christiana, capite 10. 15. et 16. <j Secundo est advertendum, quod quando divina Scriptura utitur metaphora, Theologus debet dare operam, ut intelligut optime naturam et proprietatem rei, qua utitur Scriptura in figura, et notare solum illud, in quo metaphora fundatur, utibi «Estote simplices, sicut columba- noture simplicitatem calunibæ, prudentium serpentis, alius autem proprletutes relinquere. Vide Eusebium lib. 8. De prii-pui. Eviuig., c 5,

HIS suppositis respondetur ad argumenta in contrarium. <[Ad primum respondetur, quod cum hæc scientia sit practice et speculativa, non solum est demonstrativa, sed etiam exhortatoria, et ita convenienter utitur metaphoris, ut diximus. <] Secundo respondetur, quod scientia in prima parte utitur metaphoris etiam si sit speculativa, ut diximus de Philosopho in 1. Phi. *1 Ultimo respondetur, quod hæc scientia cum sit suprema et altioris ordinis, et nos cognoscamus divina per comparationem et remotionem ad res materiales, necessario debet uti metaphoris. <] Ad secundum argumentum respondetur, quod in cognitione apprehensive Dei etiam est ascensus a creatura mundi usque ad Deum, ut diximus in tertio notabili; et ideo necessaria est metaphoræ comparatio et similitudo, ut possimus res divinas apprehendere et recte judicare. <j Ad tertium respondetur cum D. Tho. infra q. 13. artic. 12. ad 3. et in q. 14. art. 6. ad 1. et in q. 85. art. 1. ad 1. et 1. cont. c. 3. quod intelligere rem aliter quam est contingit dupliciter. Uno modo ex parte objecti, ut si quis intelligat objectum aliter se habere quam sit, et in hoc consistit falsitas. Ut si quis existimaret quod Deus in se sit corporeus, cum sit spiritualis. <[Secundo modo potest intelligi res aliter quam est, ex parte intellectus, ita ut modus ille non transeat ad rem, sed intellectus modum habeat contrarium in intelligendo ad modum, quem res habet in se; v. g. intellectus intelligit materialia, ipse tamen intellectus modum habet contrarium, quoniam intelligit spiritualiter. Item intellectus intelligit Deum, qui simplicissimus est, complexe et componendo. Intelligere Vero rem aliter quam est isto modo non causât falsitatem. Nam modus intellectus non transit ad rem neque attribuitur illi, sed est modus necessarius ex parte ipsius intellectus. Ita etiam in proposito, Deus intelligitur per comparationes et similitudines materiales aliter quam sit, id est alio modo, non tamen inde sequitur, quod sit falsitas. <| Ad quartum respondetur, quod est quædam assimilatio secundum convenientiam in natura, et sic est major similitudo intellectus nostri ad divina, quam ad sensibilia. Sed hæc non est illa, quæ requiritur ad scientiam. Est etiam alia assimilatio per informationem, quæ requiritur ad cognitionem, sicut Visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Hæc autem informatio non potest fieri in intellectu nostro secundum Viam naturæ, nisi per species abstractas a sensibus. Quia sicut dicit Philosophus, 5. De Anima, c. 7. sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum, et ideo constat, quod hoc modo intellectus mugis potest assimilari sensibilibus, quam divinis. <f Ad ultimum respondet dominus Cajet, in hoc artic. quod ratio D. Tho· est optima. Nam ex hoc quod connaturale est homini per sensibilia, intelligibilia cognoscere, oportet, si spiritualia facile et suo modo debet cognoscere, ut per metaphoras cognoscat. Quoniam metaphoræ supplent vices spiritualium specierum, quæ de spiritualibus secundum se deberent haberi. Non est autem necessarium simpliciter, quia etsi non absque phantasmatibus, tamen absque metaphoris posset homo etiam hoc statu capere quæ dicuntur, licet non ita facile: et ita est necessarium non simpliciter, sed propter melius.

Circa solutionem ad tertium argumentum disputat D- Tho. an sacra Doctrina debeat uti similitudinibus, et metaphoris rerum infimarum. De qua re videndus est ipsemetD. Tho. in I. Sent., d. 54. quæst. 3. artic. 2.

ARTICULUS X.

Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.(l)

<^D DECIMUM sic proceditur. Videtur quod Sacra Scriptara sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus: multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicicibus propositionibus non procedit argumentatio: sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

<J 2 Præterea, August, dicit in lib. De utilit. credendi (2) quod Scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætyologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera Sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

(I) *Qnodlib.* 7, q. VI, nrts. 1,2 et 3; *De Potentia,* q. IV, a. I; et /I·'. *Sent.,* diet. 21, q. I, n. 2; quæsticure. I, na 3; et *Ad (itd.* IV, leet β; *Ad Cor.,* 5.
III) Cnp. 5, In prine. Iinlietur hic III>. tomo 6.

Ç 5 Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continentur.

SED contra est quod dicit Gregorius (1), 20. Moralium: «Sacra Scriptura omnes scientias ipso loquutionis suæ more transcendit: quia uno eodenque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium».

RESPONDEO dicendum, quod auctor Sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est, ut non solum Voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus,Vel litteralis. Illa Vero significatio, qua res significatæ. per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7: «Lex vetus figura estnovæ legis»; et ipsa nova lex, ut dicit Dionys. in Eccles. (2) Hierar. est figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege ea, quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. SeCundum ergo quod ea, quæ sunt veteris legis, significant ea, quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus: secundum Vero quod ea quæ in Christo sunt facta, Vel in his, quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem Sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit August. 12. Confess. (3) sic etiam secundum litteralem sensum in una littera Scrituræ plures sint sensus.

AD primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æquiVocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia sicut jam dictum est (4), sensus isti non multiplicantur propter hoc, quod una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per Voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex lus, quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit August, in Epist. contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit Sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

AD secundum dicendum, quod illa tria, historia, etyologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est (1), ut ipse August, exponit, cum simpliciter aliquid proponitur; ætyologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum. Matt. 19. Analogia Vero est, cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Viet. (2) sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, et tropologicum.

AD tertium dicendum, i^uod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative: nec est litteralis sensus ipsa figura: sed id quod est figuratum Non enim cum Scriptura nominat'Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet Virtus operative: in quo patet quod sensui litterali Sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Sacra Scriptura sub una littera continet plures sensus, scilicet litteralem etspiritualem sive mysticum. Ratio hujus est: Quia Deus est auctor Sacras Scripturæ, in cujus potestate est, ut res gestœ, quæ narrantur, etiam ad aliarum rerum significationem assumantur.

Secunda conclusio. Sensus mysticus, sive spiritualis triplex est, scilicet allegoricus, qui contingit, quando res gestœ in VeteriLege significant resgerendas in Nova Lege. Deinde moralis, quando ea, quæ in Christo capite sunt facta, vel in iis, quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Tertius est anagogicus, quando, scilicet, per res quasdam gestas in tempore, significantur ea quæ sunt in vita æterna futura.

Tertia conclusio. Non est inconveniens, sI etiam secundum litteralem sensum in una

(I) I.ib vu. en. I. clrcn modium.
(Vj ('lıρ, n. Ecclo. Illnritr. pu. I.
(5) Elicitur ox eu. IH, ill, '.Λ. V4. ot Sl. lum. I.
(Ij lu corp, ni

(I) Loco dicto In nruiinionto
(VI In prol. II. I. do Sucra, cap. 4.

littera sint plures sensus. Ratio hujus est: Quoniam auctor Sacræ Scripturæ est Deus, qui omnia simul suo intellectu comprehendit.

Quarta conclusio in solutione ad primum. Ex solo sensu litterali potest in Theologia trahi certum argumentum.

Quinta conclusio in solutione ad tertium. Sensus parabolicus sub litterali continetur. Ratio est: Quia per voces non solum proprie, sed etiam figurative aliquid significatur Sicut cum Scriptura nominat brachium Dei, non est litteralis sensus, quod Deo sit hujusmodi membrum, sed quod habeat virtutem operandi.

COMMENTARIUM.

SI pro rei dignitate de sensibus Sacræ Scripturæ nobis in præsenti agendum esset, librum integrum nec modicum scribere oportebat. Sed quoniam hoc argumentum a plurimis doctissimis, diligentissimisque Viris in Sanctorum Patrum dogmatibus perscrutandis atque observandis discutiendum, dilucidandumque susceptum est, amplissimeque pertractatum, supervacaneum existimavi inter scholista commentaria de hujusmodi Sacræ Scripturæ sensibus prolixiorem tractatum componere, quam Scholastica methodus requirat. Verumtamen ut Scholastici Theologi aliqualem Scripturæ Sacræ intelligentiam habere incipiant, ea disputabo, atque definiam, ex quibus capitalia quædam dogmata, quæ ad Sacrarum Litterarum pleniorem lectionem introductoria principia esse Videantur. Cæterum qui exactius universa hæc nosse desiderat, legat Driedonem per totum librum secundum de Ecclesiasticis Dogmatibus; legat et totum librum tertium de regulis compendiosis ad intelligentiam Sacrarum Litterarum. Legat etiam Sanctes Pugnini Lucensis Prædicatorii Ordinis, isagoge ad Sacras Litteras librum unicum, et ejusdem libros decem et octo ad mysticos Sacræ Scripturæ sensus introductorios. Sunt et alii plures ex modernis, qui in hoc argumento elucidando non inutiliter sunt Versati Extant regulæ intelligendi Sacras Scripturas, 234, ex Sanctis Patribus collect® per R. P. F. Franciscum Ruizium Vallisoletanum S. Facundi olim Abbatem, quæ impress® sunt Lugduni Anno Domini I ı·1β. Habes etiam librum Hypotiposeon I heologicarum sive regularum ad intelligcndum Scripturas divinas compositum a Murtino Martinez Cantapetrensi Sacræ I læologiæ Salmantino Magistro, Hebraic® linguæ professore; qui liber quamvis ante mortem auctoris propter quædam minus considerate assertu, Jussu patrum hæreticæ pravitatis Inquisitorum fuerit ad tempus interdictus, sed tandem, post mortem auctoris, Sanctæ Inquisitionis jussu correctus mea partim opera, in lucem non sine utilitate Theologorum iterum prodiit. <[Jam vero hujusmodi argumentum Scholastico more tractaturus accedo.

DUBITATUR ergo primo. An sit certum secundum fidem catholicam, quod Scriptura Sacra sub una littera contineat plures sensus? <[Cui dubitationi breviter respondetur, et sit prima conclusio. Certum est secundum fidem catholicam, Scripturam Sacram sub una littera duos sensus continere. <| Probatur primo ex communi consensu Sanctorum Patrum, qui, nemine excepto, Sacras Litteras, tum in sensu litterali, tum in mystico interpretati sunt. <[Probatur secundo ex testimoniis ejusdem Scripturæ, in quibus in sensu litterali asseritur, quod alia ejusdem Scripturæ loca mystice intelligenda sint. Esto exemplum: Joan. 19. dicitur: «Ad Jesum autem cum venissent, non fregerunt ejus crura, ut Scriptura impleretur, quæ dicit: Os non comminuetis ex eo». Quæ verba habentur originaliter Exo. 12. et secundum litteralem sensum continebant præceptum legale circa ritum sacrificii agni paschalis, ut nullatenus ejus ossa comminuerentur. Sed quoniam per agnum illum paschalem significabatur Christus immolandus, idcirco dicit Joan, «ut Scriptura impleretur». Et quidem jam olim in sensu litterali legaliter implebatur. Sed tamen nondum impleta erat in sensu mystico, quousque Agnus Dei, qui Novi Testamenti Pascha immolandus erat, moreretur, ejusque ossa nullatenus comminuerentur. <j Præterea Paulus ad Gal. 4. inquit: «Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de libera, et unum de ancilla, quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta etc.» ac si diceret: Per illos duos filios Abrahæ significata sunt duo testamenta; et 1. Corinth. 9. inquit: «Scriptum est enim lege Moysi: Non alligabis os bovi trituranti; numquid de bobus cura est Deo, an propter nos utique hoc dicit?» Ecce legalem ceremoniam, quæ olim ad litteram implebatur a Judæis, inquit Apostolus, significare Evangelii prædicatores, quibus necessaria ad Vitam a fidelibus ministranda sunt. <| Præterea idem Apostolus in Epist. ad Hebræos a cap. 7. usque ad 10. plurima, quæ olim ad litteram implebantur historice circa Veteris Legis Tabernaculum, sacerdotium, et sacrificia, docet figuram fuisse eorum, quæ in Novo Testamento fiunt; et 1. ad Cor. 10. inquit: «Nolo Vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt etc.»; et udiecit:«Hæc autem in

figura facta sunt nostri». Et paulo post: «Hæc autem omnia in figura contingebant illis». Ubi ad sensum mysticum moralem videtur quædam Apostolus per figuram transferre. <J Præterea, 1. Pet. δ c. Arca Noe, in qua paucæ animæ salvæ factæ sunt, Baptismi Novæ Legis figura fuisse asseritur. Quos vos nunc, inquit, similis formæ salvos facit Baptisma. Et denique ipse Christus Dominus, Joan. 3. inquit: «Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis». Ubi serpens erectus in deserto Christi figuram fuisse colligitur. Nam et olim Sapient. 16 dictum fuerat: «Qui enim sanus factus est, non per hoc quod videbat sanabatur, sed per te omnium salvatorem». Matthæi etiam 12. dicit Christus». Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus, et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terræ etc.».

Secunda conclusio. Certum est etiam secundum fidem catholicam, omnes quatuor prædictos sensus in Sacra Sriptura inveniri, neque a Sanctis Patribus confictos esse: et quidem de litterali sensu res compertissima est. Sunt enim quamplurimæ historiæ simpliciter enarratæ in Sacris Litteris. Sunt et fidei dogmata propriis Vocibus nobis proposita. De aliis Vero tribus sensibus probatur: et primo de allegorico probatur ex loco citato ad Galat. 4: «Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta». Ubi obiter advertat Theologus, duplicem esse allegoriam, ut docet Aug. lib. 15. de Trin. ca. 9, alteram in vocibus, alteram in rebus. Allegoria in vocibus nihil aliud est, quam longa quædam et continuata metaphora. Exemplum est ad Roman. 13: «Hora est jam nos de somno surgere etc.»; et hæc allegoria ad sensum litteralem pertinet, sicut et oratio parabolica, sicut docet D. Tho. in solut. ad 3. Altera Vero allegoria est in rebus ipsis gestis et litteraliter significatis, quando eadem res significata et gesta aliam rursus ex divina institutione significat, et hujusmodi allegoria pertinet ad sensum mysticum. <1 Non defuerunt autem etiam nostris temporibus, qui hunc sensum allegoricum in Sacris Scripturis inveniri negabant. Et cum objiciebatur illis testimonium Apostoli ad Galat. 4. asserentis. «Quæ sunt per allegoriam dicta», respondebant, Apostolum eo loco improprie locutum. Idque ex Chrysost. confirmabant, qui super euhidem locum dicit, quod typice loquitur Apostolus. Arbitrabanturque, duos filios Abrahæ non fuisse illi datos a Deo, ut significarent duoTestamenta, sed Apostolum historiam illum commemorasse, ut per quamdam comparationem ei alluslonctn Veteris, et Novi Testamenti differentium doceret. <] Sed hujusmodi doctrina erronea semper a me est existimata, tum quia est contra communem intelligentiam Sanctorum, neque enim Chryst. contrarius nobis est, etiam si dixerit typice Apostolum fuisse loquutum. Non enim negat, duos filios Abrahæ duorum Testamentorum fuisse figuram. Sed quoniam Apostolus dixit. «Hæc enim suntduoTestamenta» typice loquutus est quantum ad hoc, quod res figurantes accepit pro rebus figuratis. Loqueretur autem non typice, si dixisset: Hi duo filii Abrahæ figura fuerunt duorum Testamentorum. Quoniam autem dixit. «Hæc enim sunt duo Testamenta» in hac oratione typice et improprie loquutus est. <j Deinde, dum Apostolus ex Veteri Testamento duorum filiorum Abrahæ historiam commemorat, profecto ex Veteri Testamento novum confirmare intendit: alioquin si solum per quamdam allusionem loqueretur, nihil referret ex Veteri Testamento historiam commemorare. Hujusmodi etiam allusiones etiam ex prophanis historiis aut fabulis fieri possunt. Id quod eleganter quamvis per quamdam antiphrasim facit Leo Sanctisimus in sermone I, in Nativitate Apostolorum Petri et Pauli, ubi Petrum et Paulum cum Remo et Romulo Romanæ Urbis fundatoribus comparat. Præterea Paulus ita loquebatur, ut quæ ajebat ipse Christus, ipse Spiritus sanctus per eum loqueretur. Tunc rogo: Si Christus nobis diceret «Abraham duos filios habuit etc. hæc sunt duo Testamenta» omnes intelligeremus, Christum Scripturarum auctorem ita intelligere, atque docere, quod duo filii Abrahæ duorum Testamentorum ab ipso Deo figura instituti fuerint. Præterea simili ratione dicerent sic opinantes, omnia, quæ Paulus ad Hebræ. 9. de Tabernaculi ornatu commemorat, non esse olim a Deo instituta tanquam figura eorum, quæ in Novo Testamento fiunt, sed allusiones quasdam esse, et comparationes, quas prudenter Apostolus inter Novum, et Vetus Testamentum facit: quod quidem asserere non erroneum tantum, sed hæreticum existimo. Consentiet autem mecum, qui attente legerit, quæ Apostolus docet in Epistola ad Hebræos, c. 8, 9 et 10.

Sed eo revertamur, unde digressi sumus, et probemus, sensum anagogicum esse in Sacris Litteris, ex eadem Epistola ad Hebræos, ubi docet Apostolus, Taber naculum illud manufactum exemplar fuisse veri Tabernaculi, quod fixit Deus, et non homo, in quod per proprium Sanguinem introivit semel Christus æterna redemp tione inventa. Hunc autem sensum nos appellamus anagogicum, quasi sursum ducentem Intelllgentiam. <| De sensu nutem morali omnes consentiunt inveniri in Sacris Litteris, et colligitur ex eo,quod Chris-

tus dixit Joann. 3: «Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam». Ubi aperte docere visus est quod quemadmodum olim percussi a serpentibus conversi ad serpentem æneum sanabantur, ita et nos conversi ad Christum crucifixum, qui in figura serpentis, hoc est, peccatoris pendebat in cruce, cum tamen ejus hypostasis esset fortis Deus, salutem a morsu pestiferi peccati consequeremur. Quod olim figuratum erat, et ad nostros mores pertinet, propptereaque moralis sensus dicitur contineri in illa historia Veteris Testamenti, quando Moyses exaltavit serpentem in deserto. Neque enim omnia, quæ in Sacris Litteris ad mores nostros diriguntur, sub morali sensu contineri dicenda sunt, ut cum Christus ajebat: «Diligite inimicos vestros», hic enim sensus tantummodo litteralis est; sed tunc sensus moralis dicitur, quando quæ ad mores nostros pertinent sub rerum gestarum figura nobis insinuantur. Quemadmodum et beatus Greg. super historiam Job satis pie Moralia composuit. <[Observandum tamen est circa prædictas conclusiones, quod distinctio vocum, quibus isti quatuor sensus explicantur non est eadem apud omnes sanctos Patres et Doctores, sed sæpe hæc nomina confunduntur. Cujus ratio est, quoniam ipsæ Voces, scilicet, allegoria, anagogia, tropologia secundum sui etymologiam parum differunt. Dicitur enim allegoria quasi sub alio dictum, anagogia Vero quasi subductio seu sursum ductio dicitur, eo quod mens altius fertur, quam Voces sonant; tropologia vero idem est atque figurata loquutio, seu loquutio sub figura. Quamobrem omnem alium sensum a litterali hisce tribus nominibus interdum sancti Patres significant· Sic etiam loquitur Origenes homil. 11. super Numeros, et antiqui Patres Basilius, Gregorius Nazianzenus. Imo et D. Aug. in libro ad Honoratum, c. 3. et libro unico super Genesim imperfecto, c. 2. ponit quadruplicem modum exponendi Sacram Scripturam, videlicet, historice, cum res gestæ narrantur, allegorice cum figurate dicta intelliguntur, analogice cum convenientia Novi et Veteris Testamenti demonstratur, et secundum etymologiam quando dictorum factorumve causa redditur. Hæc ille. Neque tamen existimes in quadruplici modo exponendi Sacras Litteras quadruplicem sensum, de quo in praesenti artic. lotjuuti sumus, significare voluisse, sed litteralis sensus expressam mentionem fecit, cumdixit, «Sacram Scripturam historice explicari». Alios vero tres mysticos, quos nos distinximus, inclusit in eo, quod dixit ullegorice Sacras Litteras explicari. Cæterum in ullis duobus modis sclli-cet, anagogice, et secumdum etymologiam non fit variatio predictorum sensuum. Quod enim demonstreturNovum Testamentum Veteri non contradicere, in sensu litterali fieri potest. Quod autem factorum, dictorumque in Sacris Litteris causa reddatur, extrinsecum quid est, neque sensum Variat Scripturæ Sacræ. En igiturquomodo D. Aug. sub solo nomine allegoriæ intellexit tres sensus mysticos. Idipsum etiam docet lib. 15. de Trin. c. 9. ubi cum docuisset, duplicem esse allegoriam, alteram vocum, alteram rerum, et allegoriæ vocum exemplum posuisset ab Isa. c. 11: «Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hædo», quæ nihil aliud est, quam quædam metaphora, quæ ad sensum litteralem pertinet, alias falsa fuisset prophetia. Quoniam non aliter verificatur, nisi quatenus lupus et pardus accipiuntur pro feris nationibus, quæ ad oves Christi erant convertendæ. Deinde per allegoriam intellexit, quando res ipsæ gestæ, aut gerendæ signum sunt aliarum rerum, scilicet, Christi, vel animæ fidelis, Vel gloriæ. Quam allegoriam D. Hier, sæpe in suis Commentariis tropologiam vocat, et interdum anagogen, non distinguens sicut moderni distinguimus, singulas Voces singulis sensibus. Sed nihilominus jam usus Scholasticorum obtinuit evitandæ confusionis gratia, ut singulæ Voces singulis sensibus mysticis approprientur. Et favet nobis ipsemet D. Hiero, in Epist. ad Hevidiam, q. ultima, ubi Scripturæ sensum triplicem dividit, videlicet, secundum historiam, secundum tropologiam, et secundum intelligentiam spiritualem. Ait autem tropologice Scripturam explicari, quando quidquid in carnali populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur sensum, ad animæ nostræ emolumenta convertimus. At vero intelligentiam spiritualem sive theoriam pro eodem accipit, pro quo nos sensum anagogicum. Favet etiam nobis exemplum optimum apudeumdem D. Hier.,Ezech., ca. 16. ubi nomine Hierusalem secundum litteralem sensum, terrestrem illam civitatem intelligendam esse docet; at secundum sensum allegoricum, Ecclesiam militantem intelligimus; secundum Vero moralem, animam hominis Christiani. Et tandem secundum anagogicum sensum, coelestis patria intelligenda est. Hac ergo distinctione rerum et vocum utitur D. Tho. in hoc arti. Et de hisce quatuor sensibus sive his nominibus sive aliis significentur diximus secundum fidem esse certum in Sacris Litteris inveniri.

DUBITATUR secundo, an omnia gesta in Veteri Testamento sint explicanda in aliquo sensu mystico? et ratio dubitandi est, quod Apostolus dicit I. ad Co-

rinth. 10: «Omnia in figura contingebant illis». <| Ad hoc breviter respondendum est ex doctrina Divi August, lib. 16. de Civit, c. 2. ubi ait, quod non omnia, quæ gesta narrantur in prophetica historia aliquid significare putanda sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant, etiam illa, quæ nihil significant, connectuntur. Idem docet Chrysostomus circa sensum parabolicum, homilia 65. super Matthæum. Ait enim, quod in parabolis non oportet nimia cura perangi, ut cuncta significent. Et exemplum ponit in parabola Patris familias, qui exiit primo mane conducere operarios. In qua non opus est, ut æqualitas denarii significet æqualitatem præmii Sed accipienda est intentio loquentis, quæ quidem erat ostendere, quod gratis Dominus nos vocat, et tanquam omnium Dominus de suo facit quod Vult. <| Ad testimonium vero Apostoli respondetur, quod ipse inquit: «H^c autem in figura sancta sunt nostri, ut non firmus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt». Deinde iterum dicit: «Neque tentemusChristum, sicut quidam eorum tentaverunt. et a serpentibus perierunt. Neque murmuraveritis, sicut quidam eorum murmuraverunt, et perierunt ab exterminatore. Hæc autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correctionem nostram». Ecce ex antecedentibus et subsequentibus sensum Apostoli litteralem: intelligit enim per hæc omnia, scilicet, supplicia propter peccata Judæorum; dicit autem in figura illis contigisse, hoc est, in exemplum nostrum, ut in alieno capite periculum faciamus: alioquin sicut et illi, qui Dei beneficiis ingrati extiterunt acriter puniti sunt, ita et nos multo justius puniemur, si majoribus receptis beneficiis ingrati fuerimus. Cæterum pium est et ad Ecclesiæ ædificationem valde utile, ut universa, quæ in Veteri Testamento gesta narrantur, si apte et rationabiliter ad sensum mysticum possunt converti, Doctores Ecclesiæ præsertim divini Verbi concionatores mystice explicare nitantur. Cujus rei et in sanctis Doctoribus frequentissima exempla presto sunt. Vide etiam D. Thomam in 1. 2. q. 102. artic. 2. Sed cavendum est prædicatoribus, ne nimium violenter et interdum ridicule in hujusmodi mysticis sensibus se exerceant. Audivi ego contionatorem, alias Virum doctum et populo acceptissimum, in laudem Crucis Christi universa quæ ex ligno facta sunt, quorum in Veteri Testamento mentio fit, figuram Crucis Christi fuisse, asserentem, etiam hastam Saulis cum scipho, quæ dormientibus servis Suillis David furatus fuerat. Oportet ergo, ut Verbi Dei contionatores in hujusmodi HennlbiiH mysticis sanctorum Patrum vestigia sequuntur, et si quem ullum sensum mysticum adinvenerint, attendant, ut verosisimilia et rationi consentanea dicant.

DUBITATUR tertio, an in Novo Testamento distingui possint quatuor sensus, quos D. Tho. in hoc articulo distinguit? <J Ad hoc Abulen. q. 28. super caput Matth. 13. respondet, quod solus allegoricus non invenitur in Novo Testamento. Et probat Quoniam sensus allegoricus est, quando res gestæ significant aliquid, quod pertinet ad Ecclesiam militantem, vel ad Christum: at in Novo Testamento non narrantur aliquæ res gestæ, quæ figura sint militantis Ecclesiæ; ergo non est sensus allegoricus. Et confirmat ex D. August, libro, De utilitate credendi, c. 3. ubi docet, Vetus Testamentum quadrifariam explicari, ergo quadruplex ille sensus non pertinet ad Novum Testamentum. <|Nihilominus nobis est certa conclusio. Novum Testamentum potest etiam explicari secundum quadruplicem sensum. Et probatur in historia, quæ Matt. 21. narratur de ingresu Christi Domini in Jerusalem. Quo facto ultra litteralem sensum tres alios ex doctrina sanctorum Patrum intelligimus mystice significari; ait enim Chrysost. super eumdem locum Matthæi, quod ita Dominus prophetias adimplebat, ut alterius ipse prophetiæ daret initium, quæ futura erant ipsis factis significanda. Deinde inquit: «Mihi Vero non solum in asina sedisse videtur, verum etiam ut vivendi philosophiam nos erudiret Regulam enim nobis præbet, ne majora quam necessarius usus exigat requiramus». Et D. Hieronymus explicat factum Apostolorum, quod posuerint vestimenta sua super jumenta, significare, quod Ecclesiastica Dogmata necessaria sunt, ut Christus sedeat super animam. De qua re vide Thomam Waldensem in Prologo libri «Desacramentalibus».Et denique D. Hier. «Remigius et Origen, factum illud Christi figuram fuisse ajunt introitus Christi in coelum· Passim etiam sancti Patres explicant multa Christi miracula et facta, allegorice, de distinctione populi Judæorum, et populi gentilium, sive de conversione ipsorum. <] Cæterum ad D. Augustinum in lib. De utilit. credendi respondetur, quod non ait, solum Vetus Testamentum juxta quadruplicem sensum explicari posse. Verum est tamen, quod allegoria frequentior est in Veteri Testamento quam in Novo. Nihilominus cum Christus esset utriusque populi Judæorum, et gentium caput, suis factis atque mirabilibus non solum antiqua adimplebat, sed etiam futura in Ecclesia figurabat Unde satis commode multa facta Christi allegorice explicantur a Sanctis.

DUBITATUR quarto, quænam sit nobis certa regula dignoscendi in Sacris Litteris sensum iiteralem. De hac re, Vide Magistrum Cano lib. 7. de Locis. Unde tria breviter documenta collige. <J Primum est, quod ille sensus erit litteralis, qui a Sanctis omnibus acceptatur. <[Secundum documentum est, quod ille erit sensus litteralis, qui ex necessitate secundum contextum colligitur ex præcedentibus et sequentibus. <J Tertium documentum est, quod ille erit sensus litteralis, qui a Concilio, vel a Summo Pontifice ex professo assignatur. Cæterum adverte, plurima esse loca in Scripturis Sacris ita obscura, ut de illorum sensu litterali variæ sint opiniones Theologorum, etiam sanctorum Patrum.

DUBITATUR quinto, an locutiones, quæ in Sacra Scriptura attribuuntur personis sanctis, aut Prophetis, vel a Spiritu Sancto excitatis, hujusmodi inquam, locutiones sint admittendæ tanquam Sacra Scriptura? <] Ad hoc respondetur, quod ad veritatem Sacræ Scripturæ satis est, ut sint vera quæ ipse auctor Spiritu Sancto impellente affirmat. Cæterum aliæ personæ, quæ inducuntur loquentes, non habent majorem firmitatem, et auctoritatem in verbis suis, quam tribuat eis sacer scriptor, vel quam res ipsæ, quæ dicuntur ab illis, aliunde habeant. Hoc probatur. Nam Scriptura interdum inducit iniquos loquentes, ut Sap. 2.: «dixerunt impii cogitantes apud se non recte etc.» et in Psal. 13.: «Dixit insipiens in cor de suo non est Deus». Quorum tamen verba, mendacia blasphema sunt. Inducit præterea Scriptura amicos Job loquentes multa quidem Vera, sed tamen errantes in conclusione. Intendebant enim concludere, quod Deus non affligit justos in hac vita. Horum igitur sententiæ, quæ veræ sunt, aliunde veræ sunt, et non quia habeantur in libro Job, statim habent Scripturæ Sacræ auctoritatem. Quod si quando citantur a Sanctis hujusmodi dicta habebunt quidem auctoritatem, quam ipsi Sancti eis tribuunt, veritatem in eis intelligentes. Præterea, inducit Scriptura Caipham dicentem: «Expedit, ut unus moriatur homo»; quæ Verba ut a Caipha dicta sunt, nullam habuissent auctoritatem, nisi Evangelista addidisset: «Cum esset Pontifex anni illius, prophetavit nesciens quid diceret». Inducit præterea Sacra Scriptura viros sanctos ac Spiritu Sancto plenos loquentes. Sicut Act. 6, et 7, inducitur Stephanus plenus gratia, et Spiritu Sancto. Et nihilominus in concione facta ad Judæos quædem narrare videtur ex historia Veteris Testamenti quæ non per omnia concinunt cum Scriptura Sacra. Quum difficultatem quidam solvere intendunt dicentes, quod sacer scriptor, qui fuit Lucas, solum affirmat, Stephanum talia fuisse loquutum, non autem asserit, verba Stephani per omnia esse vera. Potuit enim Stephanus in illis minimis oblivisci, aut secundum vulgi opinionem loqui: tametsi in principali intento suæ doctrinæ non falleretur, utpote plenus Spiritu Sancto. Ita explicat Magister Cano lib. 2. De locis, cap. ultimo, et ait esse sententiam Bedæ et Rabbani. Sed profecto hujusmodi sententia semper mihi dura Visa est. Etenim cum sacer scriptor testimonium reddat, Stephanum plenum Spiritu Sancto talia fuisse loquutum, videtur confirmasse, sermonem ejus ab Spiritu Sancto fuisse. Quamobrem ab aliis Viris doctissimis dictorum a D. Stephano VeterisTestamenti historiæ consonantia quæritur, et profertur. <j Denique adverte, quod cum ipsemet scriptor sacer inducit semetipsum alias loquentem, ut facit Paulus ad Galat. 2. inducit seipsum loquentem ad Petrum, eumque reprehendentem, attente considerandum est ex circunstantiis antecedentibus, et subsequentibus, an ea, quæ dicit se dixisse, aut sibi visa fuisse, confirmet scripto suo. Hoc adnotaverim, quoniam quidam defendentes Petri causam, quod, non peccaverit,ne venialiter quidem, subtrahendo et segregando se a gentibus, cum eis obiicitur, quod ipse Paulus dicit, quia reprehensibilis erat, et quod non recte ambularet ad veritatem Evangelii, respondent, hujusmodi Verba D. Paulum non ut scriptorem sacrum affirmasse, sed de se ipso retulisse, quod alias ita fuerit loquutus atque ita senserit. <[Verum tamen quidquid sit de principali quæstione, an Petrus venialiter peccaverit vel non (mihi enim magis placet, Petrum excusare a peccato; de qua re si placet, vide quæ diximus in 2. 2., q. 1., ar. 7. prope finem commentarii) tamen in præsenti nulla ratione concedam, Paulum, dum seipsum introducit loquentem aut reprehendentem, aliqua in re aut peccasse, autfalsum fuisse. Nam si quis attente consideret capitis secundi ad Galatas seriem, omnia confirmat ut scriptor sacer. Approbat enim quæ dixit, et quæ fecit erga Petrum, dum ea omnia introducit ad confirmationem intentæ Veritatis, Videlicet, quod legalia non essent servanda cum Evangelio. Videretur autem Paulus blasphemus, si ad confirmandam veritatem suo errore, aut mendacio uteretur, neque in illo discursu Spiritus Sanctus ei astitisset. Et idcirco error mihi videtur intolerabilis asserere, quod quæ Paulus in eo capite scribit se dixisse, non habeant Scripturæ Sacræ auctoritatem.

DUBITATUR sexto, an in locis obscuris Sacrarum Litterarum, vel etiam in manifestis, licitum sit cuilibet doctori Christiano novum sensum adinvenire? ·] Ad hoc respondetur breviter, licitum esse doctori Christiano in Sacris Litteris sensum novum adinvenire, dummodo sit ad finem charitatis utilis, neque sit dissimilis contextui Sacrarum Litterarum, neque sit contrarius communi Sanctorum expositioni. Dicimus autem novum sensum, antiqua nihilominus fide et ratione fundatum. Hæc doctrina potest colligi ex D. August., lib. 3. De doct. Christ., c. 27. ubi ait. quod omnis sensus ædificativus charitatis, et non contrarius contextui, fuit provisus a Spiritu Sancto. Et D. Tho, De Potentia, q. 4. artic. 1. ait, non esse incredibile, ut etiam scriptori sacro revelatum fuerit divinitus, futurum esse, ut talis sensus novus lectori occurreret. Et quamvis hoc non sit, saltem Spiritus Sanctus intellexit ita futurum. Hæc D. Tho. Profero exemplum cujusdam novi sensus, quem super illud Luc. 1. «Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco» audivi a quodam concionatore in scholastica Theologia doctissimo. Is ergo sic illam interrogationem Virginis explicavit, ut per eam potius angelum examinaret, quam ab eo aliquid discere intenderet. Cum enim Beata Virgo Prophetarum omnium scripta, Spiritu Sancto illuminante non minus quam Prophetæ, intellexisset, cognoscebat profecto virginem, quæ conceptura erat Dei filium non amissuram virginitatem, sed Spiritus Sancti virtute generaturam, pariturамque; ut colligitur ex D. Tho., in 3. p., q. 27. art. 5. ad tertium. Ergo non interrogabat, ut erudiretur, sed potius, ut examinaret prudenter, utrum angeli nuntium cum Prophetarum Vaticiniis concineret. Hic ergo sensus cum ad dignitatem Virginis extollendam sit utilis, optimaque ratione theologica fundetur, non habet vitiosam, sed potius laudabilem novitatem. Sit aliud exemplum Joan. 20. ubi Dominus dixit Mariæ Magdalenæ: «Noli me tangere, nondum enim ascendi Patrem meum». Qui locus obscurus videtur, et D. Aug. explicat tract. 121. in Joan, «nondum enim in corde tuo et fide tua æqualis sum Patri». Sed quidam ex modernis sic explicant, sicut in Biblia Vatabli habetur, perinde est, ac si Dominus dixisset: «Ne sis occupata in me tangendo, nondum enim discedo. Nam totos quadraginta dies apud vos futurus sum, quibus me per otium contingere, et amplecti poteritis. Sed potius festina ire ad Apostolos, etc » Qui sensus Valde litteralis videtur, et omnibus modernis catholicis merito plncuisse video. Neque contrarius putandus est communi Sanctorum expositioni, quorum quidam mystice locum illum sunt interpretati. Et adverte aliud esse sensum aliquem esse contrarium, aliud Vero esse distinctum. Neque enim D. August. ubi supra novis sensibus viam nobis præcludit, si boni sint. Imo vero ipsemet lib. 1. Super Gen. adiit., c. 18. ait: «Si qua divina scripta in rebus obscuris legerimus, quæ possunt salva fide aliis atque aliis parere sententiis, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia Divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quæ nostra est, cum potius eam, quæ Scripturarum est, nostram esse velle debeamus». Hæc August. Cum itaque sancti modeste, et pedetentim obscurum locum aliqua interpretatione dilucidant, non præcludunt posteris viam eumdem locum nova diligentia, sed cum antiquorum Patrum Veneratione, interpretandi. Cum autem omnis Sancti asseveranter affirmant, locum aliquem sic vel aliter esse inteiligendum, tunc quidem eis non consentire, multo autem magis repugnare plusquam temerarium esse. Et hoc est quod Decretis Conciliorum Trullanican. 19 .Lateranensissub Leone X. actione 11., Triden. sess. 4. statutum est, ne quis Sacras Litteras contra Sanctorum Patrum sensum interpretetur. De qua re vide Cano lib. 7. De locis, c 3. ubi docet, quatenus possint doctores Christiani moderni interpretari Sacras Litteras. Sunt enim quædam, quæ nondum explicata sunt a Sanctis, quædam Vero a paucis, quædam autem sub quadam obscuritate et dubitatione interpretata sunt. Licitum itaque nobis est Sanctorum Patrum Vestigia sequentes spicas aliquas colligere, quæ messorum manus fugerunt: id quod olim Ruth Moabitidi concessum est; fortassis autem hac via humiliter incedentes regio Christi thalamo digni erimus: sicut illa Booz conjuncta matrimonio est.

DUBITATUR septimo, an sit certum, Scripturam Sacram in una littera litterales sensus plures continere, ita ut oppositum sit error contra fidem? <| Arguitur primo pro parte negativa. Quoniam vix aut nullus talis locus poterit proferri, in quo secundum fidem catholicam duos sensus litteralesintelligamus. <[Secundo. Quoniam principia Theologiæ non debent esse æquivoca: at si daretur locus Scripturæ duplicem sensum literalem habens, jam principium theologicum esset æquivocum, ac proinde confuse procederet Theologia. <| Tertio. Si quis locus in sensu litterali dupliciter potest explicari, efficitur inutilis ad convincendos hieretlcos; nam cum Theologus utitur loco Illo In uno sensu,

dicet haereticus, alterum esse sensum litteralem. Quarto, ex doctrina D. Thom, in solutione ad 1. ubi ait, quod multiplicitas sensuum non facit æquivocationem, quia sensus isti non multiplicantur propter hoc, quod una vox multa significet, sed quia ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa: omnes autem sensus fundantur super unum litteralem. Ergo nullus locus habet duplicem sensum litteralem, aut D. Tho. sibi contrarius est. *J Quinto contra rationem D. Thomae. Si enim propterea in una littera plures sensus litterales contineri possunt, quoniam auctor Sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, pariter possumus dicere, quod totius Sacræ Scripturæ unicus est sensus, quia tota Sacra Scriptura unicum Dei conceptum atque intellectum nobis explicat.

Pro decisione hujus difficultatis supponendum nobis est, quid intelligamus per sensum litteralem. Et quidem si D. Thomæ in hoc loco doctrinam sequamur sensus litteralis proprie loquendo ille est, quem immediate per ipsas voces sive litteras Spiritus Sanctus significare voluit, sive dictiones ipsæ proprie accipiantur absque aliqua metaphora, aut grammaticali figura, quæ Voces ipsas sive dictiones a propria ad impropriam significationem seu acceptionem distrahat. Etenim sicut D. Tho. docet, Ad Galat 4. lect. 7. (quem locum singulariter Vide pro istis quatuor sensibus) nihil refert sive proprie sumantur Voces, sive improprie, et in præsenti articulo sensum parabolicum sub litterali contineri dicit. Quando vero res ipsæ gestæ significatæque per voces, rursus assumuntur ad aliarum rerum significationem, isdicitur sensus mysticus.

HOC supposito sit prima conclusio. Rari sunt loci in Sacra Scriptura, qui duplicem sensum litteralem hactenus intelligantura Doctoribus habere. Hæc conclusio inductive probari potest. Profertur enim locus ille, Genes 1: «In principio creavit Deus coelum et terram», cujus loci unus sensus est, «in principio», id est, in Initio temporis. Alter sensus est «in princi-i'ii»», id est, antequam quiuquam faceret. Ex priore sensu, illorum error convincitur, qui ajunt, mundum ab æterno fuisse. Ex «ltero sensu Græcorum error refellitur asserentium, angelos creatos esse ante mundum corporeum. Tertius sensus est, I In principio» id est, in Filio, ut ait August. lIb 12. Confess, cap. 20. et expressius lib 11. De Civit., cap. 9; et Ambro. lib. 1. Exumeron. c. 4. eo quod omnia per Filium liicln sunt. Est alter locus in Psal. 2. Filius meus es tu, ego hodie genulte. «Quem loi tun Sunctl Interpretantur nunc de generatione æterna, nunc de temporali, et Apostolus, Actor. 13.» videtur explicare de resurrectione Christi, dum inquit: «Suscitans Jesum, sicut in Psal. 2. scriptum est: Filius meus es tu, ego hodie genui te». Tertius locus profertur ex Psal. 8: «Quid est homo, quod memor es ejus, aut filius hominis, quoniam Visitas eum! Minuisti eum paulo minus ab angelis, Gloria et honore coronasti eum, etc Omnia subjecisti sub pedibus ejus». Qui Psalmus ad litteram videtur significare Adam, cui Deus ab initio omnia subjecerat, oves et boves universas, etc Et præterea ad litteram Videtur de Christo Domino explicari ab Apostolo, Ad Hebr. 2., dum inquit: «Nec dum omnia videmus subjecta ei. Eumautem, qui modico quam angeli minoratus est videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum». Præterea est alius locus, Isai. 53: «Generationem ejus quis enarrabit?» Quem quidam interpretantur de æterna generatione, alii Vero de temporali. Mihi sane non sese offert nunc locus alius in sensu litterali proprio multipliciter explicandus. At Vero in sensu litterali parabolico et metaphorico fortassis invenientur plures loci multipliciter explicandi. Cujus ratio erit, quoniam voces magis determinatæ sunt ad unum significandum quam res. Unde evangelicæ parabolæ diversimode a Sanctis explicantur, et hoc quidem in sensu litterali: ut exempli gratia, parabola de patre familias, qui exiit primo mane conducere operarios, explicatur a quibusdam, quod Deus a principio mundi in diversis humani generis ætatibus ad fidem homines vocaverit. Aliis vero videtur significari, quod Deus quosdam homines summo mane vocat, cum ipsi veniunt ad usum rationis: alios vero in juventute etc. Similiter, et illa insignis parabola, «Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Hierico etc.» quæ inducta est a Christo Domino, ut significaret, quemlibet hominem ejuslibet nationis, cui misericordiam impendere possimus, proximum esse reputandum. Et nihilominus a Theologis communiter explicatur, quod Samaritanus ille transiens, Christus est Salvator, et homo descendens ab Hierusalem in Hierico, humanum est genus, quod a felici statu per protoparentis peccatum in Hierico, hoc est, in defectum ac mortem inciderit.

Secunda conclusio. Non invenitur satis exploratum, quod secundum fidem sit certum, aliquem locum Scripturæ necessario intelligendum in duplici sensu litterali. Hæc conclusio videtur esse contra Abulensem ubi supra, qui putat esse certum secundum fidem quædam loca Scripturæ in duplici sensu litterali esse intetligenda. Sed innititur falso fundamento. Pulat enim sensum spirltuulem intentum a Spiritu Sancto esse

litteralem. Hoc enim pacto, et nos supra ostendimus esse certum secundum fidem, quod sit duplex sensus sub una littera. At vero jam diximus, quod spiritualis sensus non proprie dicitur litteralis. Probatur ergo conclusio. Quia omnia loca, quæ a nobis adducta sunt, solutionem habent, ita ut qui oppositum fuerit opinatus non damnetur erroris in fide, tametsi aliam censuram, ut statim dicemus, mereatur. Nam locus Genesis, «In principio creavit Deus», fortassis sub unico sensu illa duo significat, id est, in principio temporis, et antequam quicquam faceret. Hoc enim est omnino *in principio.* Et præterea plurimi doctissimique Theologi non audent erroris in fide damhare Græporum sententiam asserentium, angelos creatos fuisse ante mundum corporeum, sicut dicemus infra, in q. 61. art. 5. Quod autem D. Aug. et D. Ambro. explicent. «In principio»,id est, in Filio, non faciunt rem certam secundum fidem. Deinde quod in Psal. 2. dicitur: «Ego hodie genui te», a quibusdam dicitur, non esse adductum a Paulo, ut inde resurrectionem Christi probaret, sed ut probaret esse Filium Dei, quod paulo ante proposuerat. Ita opinabatur doctissimus Cano. De generatione autem temporali non habemus necessarium testimonium, ut secundum fidem, illum esse litteralem sensum comprobemus. <j Præterea quæ in Psal. 8. dicuntur, si quis dixerit, Apostolum in sensu spirituali ad duxisse, quoniam Adam forma fuit et figura secundi Adæ, qui est Christus, non longe ab scopo aberraverit. Et tunc quidem secundum fidem tenendum nobis est, Psalmum illum spiritualiter de Christo Domino esse conscriptum. Et denique, locus Isaiæ, c. 53- «Generationem ejus quis enarrabit?» varias habet explicationes, sed non omnes illas secundum fidem certas necessarium est confiteri.

Nihilominus sit tertia conclusio. Temerarium est negare in Sacris Litteris esse aliquem locum, qui in sensu litterali dupliciter possit intelligi. Hæc conclusio est contra Adamum super Joannem, in principio. Sed probatur. Quoniam communis sensus Scholasticorum Theologorum est, duplicem sensum litteralem aut plures inveniri posse sub una littera Scripturæ Sacræ. Ita docet D. Tho. in hoc articulo, et communiter omnes Scholastici nostri, temporis temeritatem aliquam esse judicant negare locum illum Genesis. *In principio creavit,* duplicem sensum litteralem habere, propterea quod in c. firmiter, De summa Trinit., ex Concil. Lateran. ex illis verbis insinuatur damnandus duplex error. Sed de hac re latius dicemus infra, In q. 61. Interim tamen si cui videbitur acerbior nostra censura, quam oporteat, ego sano salva fide, ac doctrime sanitate censendi rigorem de sententia Theologorum facile remittam. Sed nunc ita mihi videtur, aliquid temeritatis habere Adami assertio.

JAM Vero ad argumenta in oppositum respondendum nobis est. 0 Ad primum argumentum patet ex dictis. Q Ad secundum argumentum, multi Verentur concedere æquivocationem esse in Sacra Scriptura. Sed tamen profecto nescio, quomodo possint respondere, si concedant esse plures sensus litterales. Quoniam æquivocatio est. quando vox diversis conceptibus sua significata repraesentat. Neque valet respondere, quod illi plures sensus sunt ad invicem subordinati et unus eorum est praecipuus. Nam si hæc subordinatio est univoca sub una ratione formali, erit unicus sensus in plures materialiter distinctus; ut si dicas, omne animal est sensitivum, intelligis omnem hominem esse sensitivum et omnem equum etc. Si autem unus sensus sit praecipuus, et per se intentus; alii vero propter aliquam similitudinem, jam erit æquivocatio quædam analogica. Præterea neque D. Tho. unquam negavit, æquivocationem esse in multiplici sensu litterali, sed in litterali et mystico. Dicendum igitur ad argumentum, quod quemadmodum verba, et nomina, et propositiones quæ in Sacris Litteris inveniuntur non dicentur a nobis esse synonima, quamvis sensum Dei nobis significent qui unicus est in se, quoniam ipse Deus nobis loquitur per signa nobis imposita, quæ variis conceptibus nobis significant, ita neque negandum est, æquivocationem esse, si una oratio plura nobis significet per modum plurium. Loquitur enim Deus more hominum per conceptus, et Verba scriptoris. Non tamen hujusmodi æquivocatio confusionem parit in Sacris Litteris, quia secundum utrumque sensum poterit fieri argumentum theologicum magis aut minus certum secundum necessitatem intelligentiæ litterae. 9 Ad tertium respondetur, quod si constaret de aliquo loco Scripturæ duplicem sensum litteralem habere, ex utroque poterat haereticus convinci: ut quidam arbitrantur, Lateranense Concilium ex duplici sensu illius, *In principio creavit* etc. duplicem errorem damnasse. Cæterum si sensus litteralis non fuerit necessarius sed probabilis, poterit prodesse ad ædificationem fidelium, quamvis non prosit ad convincendum haereticum. *1 Ad quartum respondetur, quod D. Thom. ibi loquitur de sensibus mysticis, qui omnes funduntur super aliquo uno litterali, ita sane, quod quilibet mysticus fundetur super unum uliquein litteralem. 'I Ad quintum respondetur, quod eu ratio D. Tho. non concludit, quod Deus univoce nobis significet duplicem sensum litteralem, sed quod

cum ipse sit auctor Scripturæ et nostrarum intellectionum, potuit intendere, ut plures sensus litterales nobis occurrerent. Et idcirco taliter loquutus est per Scriptores Sacros, ut in quibusdam locis indifferens Scriptura maneret, ut multipliciter posset a nobis intelligi. Id quod inter amicos usu venire solet, ut amicus amico litteras mittens, aliquas ex professo æquivocas sententias scribat, quæ multipliciter juxta leges amicitiæ possint intelligi, ut amicus in illis sese exerceat suavi æquivocatione detentus.

DUBITATUR octavo, uter sensus sit potior litteralis, an Spiritualis? 9 Ad hoc breviter respondeo, et sit prima conclusio. Omnis sensus litteralis certior est quoad nos, quam spiritualis. Probatur. Quia tantum ex sensu litterali possumus certum argumentum facere, ut statim dicemus. Ç Secunda conclusio. Litteralis sensus, qui simul habet conjunctum sensum mysticum, ut in plurimum est inferior dignitate, quam spiritualis. Hæc probatur ex illo 1. ad Cor. 9. «Numquid Deo cura est de bobus, an propter nos dictum est, etc.» Ubi aperte significat, quod olim in illa littera Deus magis intendebat, ut Apostoli, Evangelii prædicatores, pascerentur a populo. Præterea Orig. lib. 4. Periarch. c. 2. inquit, quod sensus spiritualis est sicut anima, litteralis sicut corpus. Et idem dicit D. Cyrill. super Levit., in prologo. Dixerim autem ut *in plurimum,* quoniam si sensus litteralis contineat aliquam Christi actionem studiosam, per quam Christus significet, nos ipsum imitari oportere: ut exempli gratia, quando humili asello insidens intravit Hierusalem, non auderem dicere, nec dicendum videtur, quod sensus spiritualis, qui moralis est, sit potior quam litteralis, cum ipsa Christi actio plus Deo placuerit in infinitum, quam omnes nostræ actiones, Tertia conclusio. Litteralis sensus certus, qui est de eadem re de qua alibi est sensus spiritualis, potior est, quam spiritualis, et certitudine, et utilitate, quamvis spiritualis sit delectabilior, dum sub figuris rerum gestarum intelligitur. *i Quarta conclusio. Dum in Scriptura Sacra in sensu litterali dicitur, quod quidam alius locus alibi scriptus spiritualiter sit inteliigendus, jam certitudo illius loci spiritualis ad litteralem pertinet. Unde consequenter.

Dubitatur ultimo, utrum ex soio sensu litterali possit fieri certum argumentum ad confirmandas res fidei? *1, Respondetur, et sit prima conclusio. ·> Ex solo sensu spirituali non conficitur certum argumentum ex Sacris Litteris. Probatur ex Aug. In epist. 48. contra Vincentium Donatistam, quem locum citat D. Tho. in hoc art. 10. ad 1.; et ex D. Diony. in epist. ad Titum, ubi ait, quod Theologia symbolica, id est, mystica, non est argumentative. Idem docet Hierony. super Matth. c. 13. Secunda conclusio. Quando sensus spiritualis est certus ex alio loco litterali Scripturæ, tunc ex illo certum argumentum desumi potest; quoniam jam ex litterali certitudinem habet, ut est exemplum ex illo Deut. 25. «Non alligabis os bovi trituranti»; quem locum necessario spiritualiter esse intelligendum habemus ex Apostolo, I. Cor. 9. *1 Tertia conclusio. Si universi Sancti conveniant in expositione alicujus loci Scripturæ secundum sensum mysticum, jam tunc propter communem Sanctorum auctoritatem tam magnum ex illo loco argumentum fieri potest, ut oppositum non sine magna temeritate dicatur. *· Tandem circa solutionem ad tertium argumentum, et conclusionem ibidem a nobis annotatam adverte ex D. Aug. in lib. 8. super Gen. ad lit. c. 7. non esse necessarium, ut si quid in locutione parabolica verum sit, et alia ibidem contenta secundum historiam accipiantur, ut exempli gratia, in illa parabola, «Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Hierico», etiam si secundum historiam fuit vere Hierusalem, et fuit Hierico, non tamen cætera, quæ illic narrantur, historice contigisse, credere cogimur. Hujus generis plurima esse in Cantico Canticorum Salomonis existimo, in quibus quædam invenies, quæ secundum historiam verificari possunt; sed alia plurima eisdem adjuncta sunt, quæ nulla ratione ad litteram verificari possunt in sensu litterali proprio, sed Verificantur, vel in sensu litterali metaphorice, aut certe in sensu mystico proprietatem metaphoræ excedentem. Sed de hoc alias fortassi (si Deo placuerit) plura distinctius dicemus. Hactenus in gratiam Scholasticorum de sensibus Sacræ Scripturæ dicta sufficiant, ac proinde de tota prima, gravissimaque quæstione.

QUÆST. II. DE DEO.

An Deus sit?

QUIA igitur principalis intentio hujus Sacræ Doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (1), ad hujus doctrinæ expositionem intendentes:

(I) Artlc. 7. q. princed.

<J Primo, tractabimus de Deo.
q Secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum.
Tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

CONSIDERATIO autem de Deo tripartita erit:
0 Primo, namque considerabimus ea que ad essentiam divinam pertinent.
<1 Secundo, ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.
ŋ Tertio, ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

CIRCA essentiam vero divinam:
Ç Primo, considerandum est an Deus sit.
9 Secundo, quomodo sit; vel potius quomodo non sit.
ç Tertio, considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia.

CIRCA primum quaeruntur tria.

OSTQUAM D. Tho. in praecedenti quaestione disputavit de proprietatibus Theologiæ, aggreditur jam nunc agere de ejus objecto. Qua in re D. Tho. mirificum ordinem, et objecto formali Theologiæ, quæ innititur revelationi divinæ, convenientem, servavit. Etenim prius sermonem de Deo ejusque proprietatibus, quæ illi secundum se conveniunt instituit ab hac quæstione usque ad 44. Deinde Vero ex cognitione Dei ad creaturarum cognitionem descendit.

DUBITATUR circaprædictum ordinem, utrum iste modus procedendi, quem D. Tho. in sua Summa Theologica servavit, sit congruus? Quod est quærere, utrum in Theologia a Dei cognitione pervenire debeamus ad cognitionem creaturarum?

Arguitur primo pro parte negativa. Omnis nostra cognitio, aut est motus circularis, vel rectus, vel obliquus, secundum doctrinam D. Diony. 4. c. De divi. Nomi, et explicationem S. Tho. ibidem, lect 7. Sed cognitio Dei ducens nos ad cognitionem creaturarum, nullus istorum trium motuum est, ergo etc. Probatur minor. Et primo quod non sit circularis animte motus probatur: quia motus circularis animae eat, quando anima Ingreditur ud scipsuin relictis exterioribus: sed Imlusmodl cognitio non est motus theologicus, cum non habeat Deum pro objecto, ergo. Quod vero non sit rectus probatur: nam motus rectus animæ procedit ex sensibilibus, ad Dei cognitionem per discursum; sed modus procedendi D. Thom. est e converso; ergo. Neque tandem est obliquus: quia in motu obliquo est aliquid difformitatis, quæ in theologica cognitione non debet esse; ergo. ·) Secundo. Ista doctrina infunditur nobis juxta nostram capacitatem; sed modus nobis connaturalis cognoscendi Deum ille est, quo procedimus a creaturarum cognitione ad Dei considerationem; ergo a creaturarum cognitione debebamus incipere. Explicatur major: nam D. Chrysost. homil. 2. in Genes, docet, quod ideo Moyses incepit a conditione creaturarum suam doctrinam, et D. Paulus Ac. 14: «Annuntiamus, inquit, vobis converti, ad Deum Vivum, qui fecit coelum et terram etc.», ut convenienti modo pervenirent ad tradendam cognitionem Dei, accommodantes revelatam doctrinam modo naturali nostræ cognitionis; ergo. <| Tertio. Intellectus noster procedit de potentia ad actum; ergo prius intelligit imperfectiora quam perfectiora, ergo prius creaturam, quam Deum. <] Quarto. Nam D. Thomas, quæst. precedes artic. 7. ad primum dicit, quod in hac scientia debemus uti effectibus Dei, vel naturæ Vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea. quæ de Deo in hac doctrina considerantur; ergo prius agere debemus de effectibus ejus, quia isti sunt ratio cognoscendi Deum.

AD hanc quæstionem respondetur, et sit conclusio, optimum esse ordinem, quem servavit D. Thom, in tradenda Dei cognitione: imo necessario iste ordo habet servari in theologica disputatione. Probatur hæc conclusio. Primo, nam Theologia ex propria sua ratione habet, quod sit practica et speculativa; sed secundum utramque rationem hunc ordinem necessario expostulat; ergo. Major patet ex quæst. præced. Minorem probo: et primum, quia inquantum practica, præsupponit cognitionem finis ad considerationem cæterorum: at Deus est finis, et ejus assecutio, scilicet béatitude, est finis hominis intrinsecus; ergo prius agendum est de Deo, in cujus adeptione consistit nostra beatitudo, quam de cæteris mediis, quibus pervenitur ad illam. Quod vero inquantum speculativa, probatur: nam hæc scientia est impressio scientiæ Dei; sed Deus ex cognitione sui procedit ad cognitionem creaturarum; ergo idem servandum est in hac scientia. Secundo probatur: hæc scientia est sapientia, ergo causa cognoscendi omnia, de quibus agit, debet esse altlsima scilicet Deus; hæc autem prius debet cognosci, ut·

pote ratio cæterorum, ergo. Confirmatur: nam quando procedimus ex cognitione creaturarum ad cognitionem Dei, ille processus est scientiæ, et non sapientiæ, ut habetur 2. 2., quæstione 9., artic. 2.. ad 5. ergo si hæc scientia procedit ut sapientia, e contra debet procedere. Ultimo probatur: Theologia procedit per demonstrationem a priori, alias enim non esse vera et simpliciter scientia; ergo procedit ex cognitione primi sui objecti ad cognitionem cæterorum, etenim cognitio sui objecti est causa cognoscendi cætera. Plura de his vide apud D. Thom. 4., Contra Gent., capit. 1. ubi ample disserit de hac re.

AD argumenta in oppositum <| Ad primum respondetur, quod locus ille Dionysii difficillimus est, cujus explicatio egregia est apud S. Th., 2. 2., quæst. 180. artic. 6 , ad 3. Dicimus ergo, quod motus Theologiæ est obliquus, quia utitur divinis illuminationibus per discursum et ratiocinationem. Et dicit S. Thom. motum obliquum compositum esse ex motu circulari et recto. Et hoc motu procedit Theologia, quæ utitur divina revelatione, ut ratione formali sub qua, ut dictum est supra, quæst. præced-, artic. 3.: in quo est conformis motui circulari, qui in uniformi Dei contemplatione consistit; cæterum discedit ab ista uniformitate, et accedit ad motus recti rationem, quatenus mediante discursu naturali ex cognitione, scilicet, Dei descendit ad cognitionem creaturarum. Unde ad probationem antecedentis respondetur, quod non est conformis divinæ cognitioni, quantum ad omnia, quoniam, licet utatur divinis illuminationibus, id tamen facit mediante discursu naturali ad creaturarum considerationem descendendo. Vide San Thom· supra. <J Ad secundum respondetur ex eodem Chrysosto. ibidem, quod doctrina revelata potest communicari rudi populo, et etiam hominibus jam de fide magis edoctis. Si loquamur de hominibus primi generis, naturalia prius sunt explicanda illis, ut ex eorum cognitione perveniant ad divina. Si autem sit sermo cum hominibus, qui in fide profecerunt, e contra procedendum est. Quem ordinem Sancti homines divino afflati Spiritu in Scripturarum Sanctarum traditione servarunt. Nam D. Joan, capite 1., quia Verba faciebat ad homines jam fideles, ac magis in fide illuminatos, prius de Deo secundum se dixit «In principio erat Verbum,etc.»;deinde ad creaturas descendit, dicens: «Omnia per Ipsum facta sunt, etc.» Similiter Paulus ad Colossenses 1., quia loquebatur populo jam in supernaturalibus instructo, eodem modo processit. Unde ex cognitione Christi secundum se, de quo ait, qui est imago Dei invisibilis primogenitus, etc, gradum firci t ad cognitionem creaturarum dicens, quoniam in ipso condita sunt universa, etc. Theologia autem secundum se præsupponit cognitionem supernaturalem: et ideo ex natura sua a Dei cognitione ad creaturarum cognitionem descendit; licet aliquando per accidens, ex audientium minore capacitate, mutetur iste ordo, ut mutavit Moyses, et Paulus, Actor. 14.

Ad tertium respondetur, quod processus de potentia ad actum salvatur in diversis generibus cognitionis supernaturalis, et naturalis, quarum hæc præsupponitur ad illam: et etiam in eodem genere supernatural!, quia ut probat D. Thomas, 4. Contra Gentes, capite 1., eadem divina prius imperfecte, et postea perfectius attingimus. Et præterea prior est cognitio naturalis in apprehensione, qua prius apprehendimus creaturas, quam Deum; non vero in judicio et discursu theologico

Ad ultimum respondetur, quod Divus Thomas loquitur de Theologia in via, et non dicit, quod per effectus deveniamus in cognitionem Dei in processu theologico, sed quod utimur termino significante Deum quoad aliquem effectum, saltim quoad nominis impositionem, loco proprii conceptus et quidditativi, ad demonstrandum de Deo suas proprietates: de tali autem effectu non edocemur in Theologia; et ideo creaturarum consideratio in ordine scientiæ Theologiæ non debet præcedere considerationem Dei; quamvis illarum naturalis quædam cognitio præsupponatur ante ingressum ad Theologiam.

ARTICULUS I.

CH Utrum Deum esse sit per se notum. (1)

r/zvgfjfiAW x PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit Pθΐ se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Damas. (2) in prine, libri sui, «Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta»; ergo Deum esse est per se notum.

<] 2 Præterea. Illa dicuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis

(1)*/. Sent.,* dist. 3, q. I, nrt. 2; et I *Contra Gentes,* c. 10 et 11; et *De Verti ,* q. 10, h. 12; et *De Potent.,* q. 7, n. 2.
(2) Lib. I. Orthodoxie fidei, cil. 2. et. 3.

demostrationis principiis, in 1. Post. (1) Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur, quod omne totum majus est sua parte: sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest; majus autem est quod est in re et in intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum.

<f 3 Præterea. Veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse: si enim Veritas non est, Verum est veritatem non esse: si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa Veritas,Joan. 14: «Ego sum via, Veritas et vita»; ergo Deum esse est per se notum.

SED contra, nullus potest cogitare oppositum ejus, quod est per se notum, ut patet per Philosophum in 4. Met. et 1. (2) Poster, circa prima demonstrationis principia; cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud Psal. 52. «Dixit insipiens in corde suo, non est Deus»; ergo Deum esse non est per se notum.

RESPONDEO dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo secundum se et non quoad nos: alio modo secundum et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato, et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, utens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit, propositio quidem quantum in se est erit per se nota, non tamen apud illos, qui prædicatum et subjectum propositionis ignorat. Et ideo contingit ut dicit Boet. (3) in lib. de hebd. quod quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantum: ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est,* quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subjecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit (4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

A D primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet, Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem: et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus Veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud

A D secundum dicendum, quod forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet in· telligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

AD tertium dicendum, quod veritatem esse in communi est per se notum: sed primam veritatem esse hoc non est per se notum quoad nos.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclussio Hæc propositio, Deus est, est per se nota secundum se. Ratio est: quia prædicatum hujus est idem cum subjecto, Deus enim est suum esse; ergo.

Secunda conclusio. Deus est, non est propositio per se nota nobis Ratio est: quia non scimus de Deo, quid est; sed indiget demonstrari per ea, quæ magis nota nobis sunt; ergo.

COMMENTARIUM.

DE materia hujus quæstionis quidam disputant 8. Physi. explicantes vim rationum Aristot. ad probandam primam ctiusum; et in Meth , 12. lib. circa tex 29. et deinceps. Vide Platonem in Timœo: et en qute Marsi. Ficlnus adducit de Trimeglsto. Mire de huc re loquitur Cicero, mu-

(l) Pont fex. β., nnte nicdliini to. l
(2) I. Pont tex iilt. n med. Illi», et tex. S circii fin.; l Met. tex. 9 iiimiltur to. l. et 5.
(3) In Ilbr. *Λη omno quod eat sit bonum,* circa prln Illlii».
(4) Q. 3„ nrt. 4.

xime lib. 1. De natura Deorum; Aug. Eugubi. lib. 6. De perenni Philosophia. Vide interpretes sacros super illud Rom. 1. «Qui cum cognovissent Deum»; et scholasticos in 1., dist. 2.

CIRCA hunc articulum est dubium de conclusionibus D. Tho. Utrum hæc propositio, Deus est, sit per se nota? Et videtur quod sic. <j Primo. Principia prima practica sunt per se nota quoad nos sicut speculativa. V. g. bonum est faciendum, malum est fugiendum; sed unum principium practicum est, quod Deus sit colendus, ad hoc enim inclinat habitus primorum principiorum; ergo, Deum esse, est per se notum quoad nos. Probatur consequentia, quia illud principium non esset per se notum, nisi Deum esse, esset per se notum, ergo. <| Arguitur secundo. Hæc propositio, *Deus est,* est immediata, ergo pertinet ad habitum primorum principiorum. Consequentia est bona. Nam habitus primorum principiorum inclinat ad propositiones cognitas sine discursu et medio. Antecedens Vero probatur. Nam ad probandam hanc propositionem nullum est medium: non enim habet causam, nec rationem formalem, nam ipsa essentia Dei est suum esse. Tunc ultra: hæc propositio pertinet ad habitum primorum principiorum; ergo est per se nota quoad nos. <| Quod si quis dicat, quod hæc propositio, *Deus est,* potest a posteriori probari. Contra. Demonstratio a posteriori non manifestat propositionem in seipsa. Non enim reddit causam, quare prædicatum conveniat subjecto, ergo si hæc propositio, *Deus est,* non est per se nota quoad nos, nunquam erit nota quoad nos. <J Arguitur tertio: illud est per se notum, quod non potest cogitari non esse; sed nullus potest cogitari Deum non esse; ergo est per se notum. Major probatur: nam illa propositio est per se nota, quam nullus potest mente negare, et quam auditam statim approbat. Minor probatur: quia nulla res potest intelligi cum opposito ejus, quod est de sua quidditate; sed esse est de essentia et quidditate Dei, ut dicetur q. 5.; ergo. Item probatur minor: quia nullus potest negare Deum esse, nisi ignoret quid importetur per subjectum. <j Confirmatur: nam Deus est id, quo melius ex cogitari non potest: sed illud est melius, de quo non possumus cogitare, quod non sit, ergo de Deo non possumus cogitare, quod non sit. Arguitur quarto. Prima intellectio, quæ est fundamentum totius discursus, est quod Deus sit; ergo per se notum est, Deum esse. Consequentia est bona et antecedens probatur. Homo cum pervenit ad usum rationis, tenetur se convertere in Deum, et alias |>i-i<nf nun lulitci, ul dicit I). Tho ,12, q. 89, ar. 6; ergo in primo instanti usus rationis potest cognoscere Deum sine discursu. Patet consequentia: nam si indigeret discursu, non potest se in Deum convertere. Confirmatur: homo in primo instanti usus rationis cognoscit legem, alias non posset peccare; ergo cognoscit Deum legislatorem, nam lex non potest esse sine legislatore. <] Arguitur quinto. Illa propositio est per se nota, in qua prædicatum includitur in ratione sujecti: nam tunc impossibile est intelligere subjectum, quin intelligatur prædicatum; sed in hac propositione *Deus est,* prædicatum est de ratione subjecti; ergo. Confirmatur: Deus est ipsum esse suum; sed non potest cogitari, quin idem de se prædicetur, ut quod homo non sit homo. Neque valet dicere, quod nos non cognoscimus quid est subjecti, et ob id non comprehendimus connexionem, quam habet cum illo prædicato. Contra hoc enim replicatur: nam ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, etiam quoad nos, non requiritur, quod extrema ejus sint nota quoad nos, conceptu proprio et quidditativo, sed sat fuerit, quod habeamus conceptus confusos eorum; sed extremorum hujus propositionis, *Deus est,* habemus hujusmodi conceptus; ergo. Probatur major. D. Tho. docet in articulo quod hæc propositio «immaterialia non sunt in loco» est per se nota quoad sapientes, sed nullus hominum potest formare conceptum proprium et expressum quidditativum rerum immaterialium: quia species, quibus nos intelligimus repræsentant spiritualia imperfecte, sed tantum habemus conceptus confusos, ergo hoc sufficit. <[Arguitur sexto. Omnia desiderant summum bonum, at Vero solus Deus est summum bonum, ergo omnia, desiderant Deum, sed non potest desiderari quod non cognoscitur: nihil est enim Volitum, quin præcognitum, ergo per se notum est, Deum esse. <] Ultimo arguitur. Omnes intelligunt nomine, Dei, id quo nihil majus est, ut docet Aug. lib. 1. De Doct. Christ., c. 7.; sed per se notum est, quod est aliquid in rerum natura supremum, quo nihil majus est; ergo. <] Confirmatur: Omnes nationes compellant Deum nomine quatuor literarum (ut Platonici adverterunt) Græcis est θιόσ, Hebræis nomen tetragrammaton Jehovah, erat solennissimum; Latini Deum appellant; Magi, Persæ et Syri appellant Orsi; Ægyptii, Teut; Arabes, Al Ha. Qua in re significari dicunt Platonici primo excellentiam in sua essentia, secundo in esse, tertio in virtute, quarto in operatione. <J Confirmatur secundo: Deus intelligitur a nobis sicut quid perfectissimum omnium; sed id quod est, perfectius est, quam id quod non est; ergo non possumus cogitare de Deo cum assensu, quod non sit. Nam si intelligeremus

Deum non esse, quomodo ei summam perfectionem tribueremus.

IN oppositum est, primo. Nam si hæc propositio, *Deus est,* est per se nota, et per se pertinet ad habitum primorum principiorum, quoniam prædicatum est de intrinseca ratione subjecti, sequitur quod etiam hæc propositio est per se nota, *Deus est trinus et unus.* Consequens autem est falsissimum: nam ista habetur per fidem, et nullo modo potest pertinere ad habitum primorum principiorum. Sequela probatur. Prædicatum in illa propositione est de intrinseca ratione subjecti, ergo est propositio per se nota. Confirmatur: nam illa propositio, *Deus est trinus et unus,* caret medio, sicut illa, *Deus est;* sed ista, *Deus est,* hac sola ratione est per se nota; ergo etiam illa. <J Secundo sequitur, quod hæc propositio, *Deus est œternus,* et aliæ hujusmodi sint per se notæ; consequens est falsum, ergo. Sequela probatur: nam prædicatum est de intrinseca ratione subjecti, et qui cognosceret subjectum, statim cognosceret prædicatum illi convenire; ergo. Probatur minor: nam demonstrantur hæ propositiones, *Deus est immutabilis, Deus est æternus.* <J Tertio: illa, quæ sunt per se nota ex seipsis, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas, statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur 1. Post.; sed Deum esse, non cognoscimus nisi per ejus effectus, ut habetur Rom. 1. «A creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur etc.»; ergo Deum esse non est per se notum <| Denique: quamvis Deus, et ejus esse, et similiter essentia et esse, sint idem, distinguuntur tamen saltim ratione; ergo possumus cogitare divinam essentiam sine ese. Antecedens est notum, consequentia probatur: nam ea, quæ distinguuntur ratione possunt cognosci separatim, ac subinde unum non est de conceptu, et quidditate alterius; ergo hæc propositio *Deus est,* non est per se nota. <[Confirmatur: In Deo idem est esse, quod esse justum; sed non est per se notum, quod Deus est justus, sicut de aliis attributis: multi enim existimant, Deum non esse justum, quia dicunt Deo placere mala; ergo.

IN hac re est maxima inter doctores opinionum diversitas. Cicero enim, lib. 1. De natura Deorum asserit, Deum esse, usque adeo esse per se notum, ut appellet anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more et lege omnibus est notum. Eamdem opinionem tenet lib. De Legibus, et ait, hunc opinionem esse Epicuri. Eumdem sententiam videtur docere D. Damaac. Ilbr. I. Orthodoxie Fidel, c, I, et 5; et I), Illero, supere. δü. Job ln lilii verba. *Omnes homines vident eum,* et super Psal. 95. in illa Verba; *Etenim correxit orbem terræ,* docet nullam gentem esse adeo barbaram, quæ non intelligat naturaliter Deum et Creatorem suum. Et in illud ad Galat. 1. «Cum autem placuit ei qui me segregavit»; et ex illo Joan. 1. «Erat lux Vera, quæ illuminat etc » infert sic: «Ex quo perspicuum est natura, omnibus Dei inesse notitiam». Docent idem D. Anselm, lib. Contra insipientem; Abulem. sup. Exo. c. 5. q. 2. super illud *Nescio Dominum, et Israel non dimittam;* et Lyra ibidem. Neque videtur valere solutio Div. Thom. hic ad primum, quod isti doctores non intelligantur de expressa Dei cognitione sed de confusa: nam etiam post demonstrationem a posteriori non cognoscitur Deus nisi sub quadam confusione, v. g. quod sit quædam immortalis natura omnibus eminentior, ut diffinit D. Aug. 1. De doctri. Christ, c. 6. 7. et 8; vel per alios conceptus communes, per quos describunt eum Justinus Martyr in *Triprione* parum post principium, Basil., Hom. 1. Examer., Cicero in 1. Tuscul., Suidas in dictione Trostheos; vel etiam per negationes, ut docet D. Diony., c. 1. Cælestis Hierar., quomodo diffinit eum Plato in Timæo Ex hoc sic arguitur. Post demonstrationem est nobis notum, Deum esse, quia scimus eum esse sub quodam communi conceptu; ergo etiam ante demonstrationem scimus Deum esse per se: quia est per se notum nobis sub quodam conceptu communi, ut dicit D. Tho. hic, ad 1. Ægydius Roman, videtur in hanc sententiam inclinare: tenet enim, quod illa propositio, *Deus est,* est per se nota, et etiam quoad sapientes, et probat primo, quia solus insipiens dixit: *non est Deus.* Secundo, quia sapientibus est notum in ratione subjecti includi prædicatum; ergo secundum se est notum, et quoad illos. <j Est alia opinio, quæ in alio extremo docet, scilicet, quod Deum esse non est per se notum, nec quoad nos: nec potest per rationem naturalem demonstrari, sed sola fide creditur. Hanc opinionem articulo sequenti ostendemus esse erroneam. <[Tertia opinio est media, quod Deum esse, non est per se notum nobis, sed naturaliter per discursum cognoscitur; est tamen notum secundum se. Hæc opinio est D. Tho. hic et 1. Cont. Gent. c. 11. et 12.;.De Veritate, q. 10. ar. 12, et 1. Sent., quam sequitur Durandus, d. 3. q. 3. Estque communis omnium Theologorum.

PRO decisione hujus dubii notandum est, quod propositio tripliciter dicitur per se notu. Primo secundum se tuntum; secundo, quoud nos Inntum; tertio secundum se et quoud nos simul. Expilentur hæc

distinctio. Propositio enim per se nota excludit medium cognitionis: nam per se notum, id est quod non est per aliud notum. Aut ergo excludit medium cognitionis secundum se tantum, quia excludit medium connexionis suorum extremorum: quod non contingit solum, quando prædicatum est de ratione subjecti, sed etiam quando prima passio inest proprio et immediato subjecto, ut docet S. Tho., 1. Post., lect. 36.; et ideo propositiones ejusmodi dicuntur per se notæ secundum se tantum, quia propter nostram imperfectionem non cognoscitur a nobis connexio immediate subjecti et prædicati. Aut excluditur medium quoad nos tantum, scilicet, quia medium habet secundum se connexionem suorum extremorum; nos autem ad cognoscendam illam non indigemus medio: V. g. in his propositionibus, nix est alba, motus est, quarum licet habeamus causas in essendo, nobis autem per sensum sine alio medio innotescunt; et istæ propositiones dicuntur per se notæ quoad nos tantum. Aut Vero excludit medium secundum se, et etiam quoad nos: quia intime novimus essentias extremorum, et ex ipsis sine alio medio intelligimus, unum inesse alteri; et hujusmodi propositio est secundum se et quoad nos nota: V. g. Omne totum est majus sua parte. De propositionibus per se notis videCapreol., in 1., dist. 2., quaestione 2., et Cajetan., 1. Poster., cap. 2 et 3; Soto ibidem quaest. 2. ad 9.; Ferrar., 1. Contra Gent., cap. 11.

Hoc supposito sit prima conclusio. Hæc propositio *Deus est,* est per se nota secundum se. Hæc conclusio est D. Tho. hic et ubi supra; eam tenet D. Greg, in Moral, super Job; c. 36.; et probatur ratione D. Tho. hic: nam prædicatum est de intrinseca ratione subjecti; ergo. Antecedens probatur: nam esse est de essentia Dei, ut dicemus, q. 3. Consequentia' Vero nota est. <J Confirmatur primo. Nam visa et intellecta natura subjecti, scilicet Dei, statim intelligitur ipsum esse; ergo. <J Confirmatur secundo. Illa propositio *Deus est,* caret medio a priori: non enim potest demonstrari, nec per causam, nec per rationem formalem a priori; ergo est per se nota secundum se et ex natura sua. Hanc veritatem probant argumenta facta pro 1. parte quæst.

Secunda conclusio. Hæc propositio *Deus est* non est per se nota quoad nos. Hanc conclusionem tenent auctores supra citati, specialiter D. Grego, ubi supra, qui dicit, quod ideo Job dicit, *omnes homines videre Deum,* quia per ratiocinationem et discursum facile possunt in ejus cognitionem Venire; sed quod per ratiocinationem cognoscitur, non est per se notum quoad nos, ut constat ex dictis; ergo, Et In hujus rei signum, ut autorestEuseb., lib. II..De praeparatione Evangelica, Ægyptii in suis templis Deum sic describebant: «Ego sum quod fuit, quod est, quodque futurum est: nemo unquam velum meum revelavit». Quibus verbis significabant quod licet esse sit de essentia Dei, hoc tamen homines solum per discursum cognoscebant. Explicatur hoc amplius ex illo Exod. c. 6. «Ego Dominus qui apparui Abraham Isaac, et Jacob in Deo omnipotente, id est, qui revelavi illis attributa fortitudinis, et potentiae meæ dando illis victorias, et nomen meum, Adonay non indicavi eis». Ubi in Hebraeo habetur nomen significans esse Jehovah. Quo loco praefert Dominus Moysen Patribus antiquis, quod illi etsi habuerint notitiam quid nominis, et cognitionem confusam ex effectibus omnipotentiae, tamen illud nomen Jehovah, quod erat proprium nomen Dei, non manifestavit eis, sicut Moysi. Ex quo sic arguitur: Ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota nobis, requiritur ut ex cognitione subjecti, statim sciamus prædicatum illi convenire, et quomodo conveniat; sed ex cognitione Dei etiam illa, quæ habebatur a Patribus per revelationem, non cognoscebant, quomodo Deo convenerit esse, ut patet ex locis adductis; ergo neque nobis erit per se notum. <[Secundo probatur. Nemo potest dubitare de per se notis nobis, neque oppositum opinari; sed fuerunt philosophi, qui dubitarunt, imo etiam qui oppositum senserunt; ergo. Probatur minor ex Cicer.,lib. 1. Dénatura Deorum,ubi refert quosdam dubitasse, ut fuit Protagoras, quosdam oppositum sensisse, ut fuit Diagoras; er D. August, lib. 3. Cont. lit. Petiliani. c. 21., meminitDiagoræ Athei, id est, sine Deo, qui negabat Deum. Item ex Psalm. 13: «Dixit insipiens in corde suo, non est Deus»; itaque non solum ore, sed corde, id est, mente dixit: *non est Deus* <J Tertio, Deum esse non cognoscitur, nisi vel ex discursu, scilicet ex eo quod homo cognoscit visibilia, et ex eis discurrit ad cognitionem unius supremae causæ: quia non est processus in infinitum in causis subordinatis; idque Aristot. demonstrat ex aliis rationibus sumptis ex effectivus; aut ex fide humana vel divina; ergo non est per se notum nobis Deum esse. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta pro secunda parte quaestionis.

AD argumenta in principio posita. <| Ad primum respondetur, quod quamvis esset principium immediatum nobis, *Deus est colendus,* tamen non sequitur, ergo *Deum esse* est per se notum nobis, quia principia pructica quantumcumque sint per se notu in suo genere, præsupponunt tumen speculativum cognitionem circa

existentia extremorum: v. g. *Parentes sunt honorandi,* est principium practicum per se notum; tamen quod cognoscamus esse parentes, et esse in rerum natura, non est per se notum. Ita dico, quod illud principium, *Deus est colendus,* est primum principium practicum; præsupponit tamen speculativam cognitionem qua cognoscamus Deum esse, quæ cognitio per discursum debet comparari. Ad cujus expositionem est notandum, quod intellectus practicus per se pendet ab intellectu speculativo: quoniam intellectus practicus dicit ordinem ad voluntatem, et cum nihil sit volitum, nisi prius cognitum, inde est, quod judicium practicum non possit esse sine judicio speculativo. Quare licet non sint per se nota prima principia practica, quantum ad id quod pertinet ab speculationem; censentur tamen per se nota simpliciter practice, quia non pendent ab alio judicio practico priori: sicuti speculativa principia, *quodlibet est oel non est, omne totum est majus sua parte,* censentur simpliciter prima principia speculativa et per se nota nobis, quia non pendent ab alio judicio speculativo, quamvis pendeant a cognitione sensitiva et apprehensione. β[Ad secundum respondetur, quod hæc propositio , *Deus est,* est immediata secundum se, habet tamen medium quoad nos et a posteriori; et ita quamvis secundum se pertineat ad habitum primorum principiorum, per quem assentimur propositionibus sine discursu, et non possit esse scientia a priori de illa; pertinet tamen ad habitum scientiæ a posteriori, et non ad habitum primorum principiorum quoad nos. Et ad replicam respondetur, quod demonstratio a posteriori non notificat propositionem, reddendo causam et rationem, quare prædicatum conveniat subjecto, cum illa demonstratio non procedat per causam: manifestat tamen illam propositionem quoad nos, saltim quantum ad Veritatem facit evidentiam, quod tale prædicatum conveniat subjecto, et hoc sufficit ad hoc ut illa propositio sit evidens nobis per medium demonstrationis a posteriori. Secundo possemus respondere, quod ad habitum primorum principiorum solum pertinent illæ propositiones, quæ sunt per se notæ omnibus modis, et secundum se et quoad nos: nam aliis propositionibus, quæ sunt per se notæ secundum se, non tamen quoad nos, nunquam assentimur per habitum primorum principiorum; nam habitus primorum principiorum datus est a natura, ut possimus cognoscere Veritates illas quæ sunt omnibus notissimæ. <| Ad tertium respondetur primo, quod aliqui sunt qui negant istam propositionem *Deus est,* ut ilixlmus In secunda conclusione. Secundo respondetur, quod nrgiiinenlum procederet «i nobis esset notum, quid Deus sit, quod tamen non est per se nobis manifestum. Et ita illa propositio, *Nulla res potest Intelligi cum opposito ejus quod est de sua quiddltate,* vera est de eo, qui intelligit subjectum quantum ad quod quid est. Cæterum in hac vita non cognoscimus, quid sit Deus, et ita possumus intelligere Deum cum opposito ejus quod est de sua quidditate. <j Ad confirmationem respondetur cum Cajetan. hic, quod cum concedimus per istam vocem, Deus, concipere omnes nationes id quod altius esse et excogitari non potest, comparatio accipienda est in actu signato, non in actu exercito, id est, non est intelligendum, quod Deus præstat omnibus aliis rebus, secundum quod existunt in rerum natura, sed secundum quod apprehenduntur propriis conceptibus; ut sit sensus, quod Deus prout concipitur a nobis audita hac voce, Deus, excellit hominem secundum quod concipitur a nobis, audita hac voce, homo: et sic in aliis rebus, sive r.es istæ sint in rerum natura, sive non; V. g., si quis mente fingeret musicum omnibus numeris absolutum, quamvis ille non esset in rerum natura, diceremus esse préstantiorem omnibus aliis, non quidem quatenus existunt, nam sub hac ratione certum est illos esse præstantiores illo, sicut ens præstat non ente: ille tamen præstat illis secundum quod comprehenduntur propriis conceptibus. Dico ergo, quod non est per se notum *esse Deum* in actu exercito, et secundum actualem existentiam excellere res alias existentes. Itaque non est per se notum Deum esse: est tamen per se notum, Deum præstare omnibus in actu signato, id est, secundum quod a nobis concipitur, et secundum quod aliæ res à nobis concipiuntur, et sic intelligitur D. Tho. ad 2. <[Ad quartum respondetur, quod solutio ejus cum sua confirmatione pertinet ad 1. 2., q. 89., art. 6. quæ a me non absque commoditate disputata est in 2. 2., q. 10., art. I. Sed breviter pro nunc respondetur, quod puer in primo instanti usus rationis nec tenetur explicite Deum cognoscere, aut formaliter se in illum convertere; sed tantum tenetur se referre ad bonum, quod tunc cognoscit, in quo virtualiter refert se ad summum bonum, quod estDeus. Ad hujus intelligentiam nota, quod in primo instanti usus rationis promulgatur homini lex naturalis per synderesim naturaliter inditam et incitantem ad bonum secundum rationem, in quo virtualiter continetur Deus; et ideo si non se convertat ad hoc bonum, peccabit mortaliter. <| Ad confirmationem respondetur, quod puer in illo instanti non cognoscit formnliter Legislatorem: sed tantum cognoscit dlctamen rationis naturalis, quod sibi proponit aliquid tanquam rationi con-

sonum, Vel dissonum. Et si puer huic dictamini assentitur, dicitur observare legem Dei; si repugnet, censetur illam violare, quia legem Dei, quæ ibi includitur, contemnit. Est enim rationis dictamen Veluti Dei vicarius, et promulgatio divinæ legis facta homini in particulari. <| Ad quintum respondetur, quod illud argumentum concludit, quod illa propositio, *Deus est,* est per se nota secundum se, non tamen quoad nos, quia extrema non sunt nota nobis, quamvis praedicatum sit de intrinseca ratione subjecti; et qui cognosceret subjectum et ejus quidditatem, statim cognosceret prædicatum convenire subjecto. <| Ad confirmationem, patet. Sed ad replicem ibi factam dicimus, quod aliquando sufficit ad rationem propositionis per se notæ nobis, quod ejus termini sint confuse cogniti. Quando enim propositio est negativa, contingit sufficere confusam cognitionem subjecti, ut immediate cognoscatur negari aliquod prædicatum de subjecto: sicut in hac propositione, *incorporea non sunt in loco,* statim cognoscitur prædicatum negari de subjecto: quia ad hoc sufficit conceptus negativus, quem habemus spiritualium, per quem auferimus rationem essendi in loco circumscriptive: quia eo ipso quod non est corpus, intelligitur non circumscribi loco. <J Ad sextum respondetur, quod summum bonum desideratur dupliciter, primo modo in sui essentia in particulari: et sic non omnia desiderant summum bonum: alio modo in sui similitudine et in communi, et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile, nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur: unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, quod est summum bonum per essentiam, sit per se notum. ·[Ad ultimum respondetur, quod non est per se notum, esse unum supremum in rerum natura. Ad primam confirmationem' respondetur, quod omnes ille excellentiæ de Deo, sunt cognitæ per discursum. Ad secundam, quod qui Vere cognoscunt Deum, cognoscunt esse unum quidem perfectisimum, non solum cogitatione, sed in re: at hoc naturaliter ex discursu habuerunt: nos autem dicimus, quod non statim sine discursu talis cognitio habetur, scilicet, unam rem omnium supremam esse in actu.

AD argumenta in oppositum, quatenus procedunt contra primam conclusionem respondendum est. <| Ad primum respondetur, quod illa propositio, *Deus est trinus et unus,* et similes, immediatæ sunt <I per se notie in ordine ad lumen supernnturale, quia tn Illo ordine carent medio, et prædicatum est de intrinseca ratione subjecti, ob iduue pertinent ad habitum primorunt principiorum illius ordinis; tamen nullo modo dicendæ sunt propositiones immediatæ et per se notæ in ordine ad lumen naturale: quoniam est ordinis inferioris, et ita non potest attingere rem ordinis superioris. Distinctio igitur propositionis per se notæ in per se notam secundum se, et quoad nos, intelligitur de propositionibus quæ cadunt sub lumine naturali. <j Ad secundum respondetur, quod licet prædicatum sit de intrinseca ratione subjecti, habet tamen causam saltem Virtualiter, et aliam propositionem priorem, per quam demonstretur proprie, et ita non est immediata, nec per se nota, sed per aliud. Ad secundam probationem respondetur, quod qui cognosceret subjectum, statim cognosceret prædicatum illi convenire mediante causa Virtuali, scilicet immutabilitate. <| Ad tertium respondetur, quod quamvis illa propositio, Deus est, sit per se nota secundum se, non tamen est perse nota quoad nos, ex defectu cognitionis nostræ, eo quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus. 'I Ad quartum respon. quod ea quæ distinguuntur ratione possunt cognosci a nobis unum sine altero, propter imperfectionem nostræ cognitionis. Quamobrem quamvis Deus simplicissimus sit, non habens nisi unicam diffinitionem, cognoscitur a nobis multis conceptibus et divisim; quem tamen si perfecte cognosceremus, non possemus unum sine altero de illo concipere, quoniam perfecta cognitio Essentiæ divinæ includit cognitionem existentiæ et omnium attributorum, quia omnia sunt de intrinseca ratione ejus. Sed adverte, quod quando unum distinguitur ratione ab altero, intelligi potest sine illo abstractione negativa, nihil cogitando de altero, formando diversos conceptus; non tamen possumus cognoscere unum sine altero abstractione praecisiva negando unum de altero Et ita cum esse sit de quidditate Essentiæ divinæ, non possumus negare illud de illa. Ad confirmationem, patet ex solutione ad 2.

ARTICULUS II.

ÇJ Utrum Deum esse sit demonstrabile. (1)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quodDeum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse, est articuhisfidei; sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus

(!) I.lb. I. *Contra (lentes,* cnp. 12, 13 et 14; et *Qiiumt Disp., De Potentia,* q. VII, u- 3; et *Opusc.* III, c.4.

est, ut patet per Apostolum ad Hebr. 11; ergo Deum esse non est demonstrabile.

0 2. Præterea. Medium demonstrationis est quod quid est: sed de Deo non possumus scire quid est; sed solum quid non est, ut dicit Damas.; ergo non possumus demonstrare Deum esse (1).

q 3. Præterea. Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi *ex* effectibus ejus; sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti: finiti autem ad infinitum non est proportio; cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, Videtur quod Deum esse non possit demostrari.

SED contra est quod Apostolus dicit ad Roma. 1: «Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur». Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo est, an sit.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est demonstratio: una, quæ est per causam; et dicitur *propter quid,* et hæc est per priora simpliciter: alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia;* et hæc est per ea, quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ; ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos: quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

AD primum ergo dicendum, quod Deum esse, et alia hujusmodi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1., non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile: nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi, ut credibile, qui demonstrationem non capit.

AD secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco diffinitionis causæ ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est: quia quæstio *quid est,* sequitur ad quæstionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (2); unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus.*

AD tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ, non potest perfecta cognitio de causa haberi: sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse: ut dictum est (1); et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

(I) I.lb. I.Orthod.PIdel.cnp. 4.
(V) <;. IS., nr. I.

(I) In cor. nrt.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio. Non est demonstrabile demonstratione propter quid, scilicet ex causa. Ratio est. Medium demonstrationis propter quid *est quod quid est; sed de Deo non possumus scire quia est, ergo non possumus demonstrare, quod est.*

Secunda conclusio. Demonstrabile est Deum esse demonstratione, quia, *id est, ex effectibus. Hanc probat primo in argumento, Sed contra, auctoritate Divi Pauli ad Roman. 1: «invisibilia Deiperea, quæ facta sunt, etc.»· Secundo, in corpore: Ex quolibet effectu possumus demostrare propriam illius causam esse, dummodo sit notior effectus quam causa; ergo ex effectibus Dei demonstrabile est ipsum esse. <J Tertia, ad primum. Deum esse, et hujusmodi propositiones, quæ ratione naturali demonstrari possunt, non sunt articuli fidei, sed præambula ad fidem. <J Quarta, ad tertium. Ex effectibus non possumus perfecte Deum cognoscere secundum suam essentiam. Ratio est, quia ex effectibus non proportionalis causæ non potest haberi perfecta cognitio causæ; sed quicumque effectus Dei sunt improportionati Deo, ergo.*

COMMENTARIUM.

DUBIUM est, utrum Deum esse, sit demonstrabile? Et videtur quod non. <J Arguitur pro parte negativa. Primo. Hæc propositio, *Deus est,* pertinet ad fidem, et habetur per revelationem divinam; ergo non potest demonstrari. Consequentia Videtur bona, nam fides est de rebus supernaturalibus, quæ pertinent ad ordinem supernaturalem. cum sit habitus supernaturalis et ordinis divini. Item, quia hoc objectum, *Deum esse,* est omnino supernaturale secundum se; siquidem est ipsa Del essentia, ergo non est attingibile naturali Intellectu. Quod si dicas illam *pro*positionem non pertinere per se ad fidem,

sed per accidens ut dicit D. Tho.,2. 2., q. 2. art. 4., contra hoc replicatur: Habitus qui differunt genere ex diverso modo procedendi, non possunt nec per se nec per accidens, terminari ad idem; sed fides, et scientia naturalis differunt genere, ergo. <J Secundo. Non potest intelligi, quod Deus sit trinus et unus, nisi intelligamus quod Deus sit; sed Deum esse trinum et unum, non est demonstrabile, sed tantum habetur per fidem. Consequentia probatur: nam alias cognitio fidei dependeret a naturali cognitione, quod videtur esse falsum. Antecedens vero est manifestum, quoniam Deum esse trinum, intrinsece supponit Deum esse. <J Tertio. Si *Deum esse,* est demonstrabile, sequitur quod id quod est perfectisimum in Deo sit demonstrabile; consequens autem est falsum, ergo etc. Sequela probatur: nam perfectissimum, quod est in Deo, est esse, ut infra dicemus. Falsitas vero consequentis probatur: nam Deum cognoscimus per effectus et creaturas; sed nullus effectus vel creatura potest repraesentare perfectissimum quod est in Deo, imo ex creaturis solum possumus devenire in cognitionem imperfectam Dei, ergo. <| Confirmatur. Esse in Deo est idem cum sua Essentia; sed Essentia Dei non est demonstrabilis per effectus, quia consistit in Trinitate Personarum et unitate Essentias: Trinitas autem Personarum indemonstrabilis est, ut docet D. Tho. infra, q. 32., art. 1., ergo. <5 Quarto. Si Deum esse, possemus cognoscere per demonstrationem, maxime per demonstrationem a posteriori et ab effectu, ut docet D. Tho. in artic. Sed hoc non: primo, quia alias per talem demonstrationem cognosceremus perfecte Deum: nam cum effectus habeat similitudinem cum causa, ducit nos in cognitionem perfectam suas causæ. Secundo. Hæc demonstratio a posteriori, quod Deus sit, non potest haberi neque ab angelis neque ab hominibus; ergo nullo modo est possibilis. Quod non ab angelis probatur: nam D. Tho., I. Sent., d. 3., q. 1., art. 3. tenet quod angeli non habent demonstrationem a posteriori quod Deus sit, et probat: nam hæc demonstratio incipit a cognitione creaturarum, et terminatur ad Deum; sed angeli a cognitione Dei descendunt ad cognitionem creaturarum, ergo. Quod non ab hominibus, probatur: nam ut docet D. Tho , 1. p., q. 94., art. 1., ad 3. primus homo in statu naturæ non cognoscebat ex demonstratione sumpta ab effectu, ergo.

Pro hujus rei explicatione sciendum est, fuisse antiquitus quosdam Philosophos qui opinati sunt, non posse demonstrari Deum iisse, nec etiam demonstratione ab effectu ut a posteriori: sed solum divina revelatione cognosci, atque sola fide certo credi. Hanc sententiam refert D. Tho. lib. 1. Contra Gen., c. 12., et communiter solet ascribi Rabbi Moysi., lib. 3., c. 6. Inter Theologos recentiores unus est Petrus Aliacus, qui in I. Sent. dist. 3., q. 3. hanc sententiam sequitur et nititur solvere omnes rationes Arist. in 7. et 8. Physi. et 11. et 12. Metaphy. Cæterum hæc sententia est temeraria, et ut quibusdam videtur erronea. Sed nihilominus mihi distinguendum videtur. Si enim quis neget, naturaliter posse cognosci, quantum sat est ad obligandum homines ad cultum Dei, Deum esse demonstrari posse, est hæresis: si quis autem dicat, non demonstrari secundum artem aristotelicam, non est error in fide, sed in Physica, aut Metaphysica, et temerarium in fide.

QUAPROPTER sit nobis certa conclusio. Sententia S. Tho. in secunda sua conclusione est certissima, et oppositum ejus est temerarium Probatur primo ex Sacra Scriptura: nam Roma. 1. dicitur: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Virtus ejus et Divinitas, ita ut sint inexcusabiles». Nota verbum *conspiciuntur,* non enim ait, *opinione creduntur.* Nota *ut sint inexcusabiles* et tamen si certo non cognovissent, excusationem haberent. Item Sap. 13. «A magnitudine enim speciei etcreaturæ cognoscibiiiter poterat Creator horum videri». Quo in loco ponderanda sunt illa Verba *cognoscibiliter,* quod idem valet, quod *evidenter,* et *videri,* quod significat *evidentiam.* Hæc duo testimonia sunt apertisima ad probandam conclusionem D. Tho. Nihilominus Aliacen. ubi supra, nititur ea solvere dicens, quod demonstrantur de Deo aliquæ proprietates ex creaturis, sed non quod sit; V. g. demonstratur quod sit unus, quod sit immutabilis etc. At vero hæc solutio nulla est, quia rationes Arist. evidenter probant esse unum primum motorem: et lib. 12. Metaph., c. 7. concludit: «Patet igitur esse unam substantiam primam et immortalem»; et Sap. 13. accusat Spiritus Sanctus eos, qui ex his quæ videntur bona, non potuerunt cognoscere eum qui est. Innuunt etiam idem alia multa loca Sacræ Scripturæ, ut est illud Psal. 18: «Coeli enarrant gloriam Dei, etc », et illud Psal. 88. «Confitebuntur coeli mirabilia tua», ubi vide Caje.; et illud Psal. 103 «Extendens coelum sicut pellem».Quo significatur,quod coelum est veluti apertus liber, qui ex pellibus animalium olim fiebat, ut ex illius cognitione veluti in libro edoceremur de Deo, unde Acto. 14. dicitur. «Nos mortales sumus, annuntiantes Vobis converti ad Deum, qui fecit cœluin et terram. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, bene-

faciens nobis de cœlo, dans pluvias etc.» Super quern locum Ambr., 2. lib. De vocatione Gentium, c. 1. ait: «Etiam ante Sacras Litteras in testimonium Domino deservivit orbis, et inenarrabilis cœlorum pulchritudo, per quam hominibus quædam tabulæ praebebantur, ut Veluti in paginis elementorum et cœlorum divinæ institutionis doctrina legeretur». EtSapien. I. dicitur: «Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis» id est, Spiritus Sanctus suis operibus replevit, et hoc quod continet omnia. Cujus sensus videtur esse, ut periphrasis sit mundi, cum dicitur, *Hoc quod continet omnia,* intelligatur mundus, qui ut ait Plin. lib. 2. c. I.,ejus circumflexu degunt cuncta; vel ut ait Pompon. Mella, lib. 1. cap. 1. quia uno ambitu se cunctaque; complevit hoc, inquam, scientiam habet vocis, id est, veluti magister noster, ex cujus conspectu veluti praeceptoris voce erudimur, ut eum cognoscamus: de quo Vide Basil, homil. I. Exam.; similiter Psalm. 128. «Mirabilisfacta est scientia tua ex me», id est, ex hominis creatione Dei mirabilis cognitio mundo innotuit. Ita Basilius hom. 10. Exam. Præterea probatur conclusio auctoritate omnium Sanctorum, quia passim sacri Doctores nostram conclusionem affirmant. Origen, homil. 2. divers.; Basil, homil. 1 2. 6. 10. et 11. Exam.; Hilar. Psal. 12.; D. August, lib. 10. Confes. c. 6.; De spiritu et littera cap. 12. et 8. De Civit, c. 6. et Sermone 55 De Verbis Domini; D Greg. lib. 27. Moral, cap. 2. super c. 56 Job; Hierony. lib. II. in Isaiam in fine, et ad Roman. 1. et ibi Ambr. et ubi supra, et Chrysost. ibi et hom. 9. et 10. Ad populum; Theodoretus lib. De Diis et Angelis, et lib. de Providentia; DJDionys.c.?. De divi. Nomin.: Damas, lib.I. De Fide, capit. 1.; Theophi.lib. I.ad Autolicum; D. Cyril, lib. 5. in Joan. c. 3. et 13; D Greg. Nazian. lib. 2. Theol.; Lactan. Firmia. lib. 1. Divin. Institut. Et omnesDoctoresScholastici ini. *Sent.d.2. et* 5. Item ex prophanis auctoribus, Philon Judæus lib. 2. Allegoriarum Sacrarum Litterarum, ante medium; Ammonius in præfatione Prædicamentorum; Cicer., I.Tuscu. et 2. De natura Deorum; Lucretius lib. 5. <[Probatur deinde rationibus naturalibus et theologicis. Cognitio Dei est primum fundamentum totius religionis, imo et totius vitæ rationalis bene institutæ; ergo si ratione naturali demonstrari non posset Deum esse, actum esset de religione, virtutibus naturalibus, moralibus, si intra naturæ limites nos contineremus. <| Confirmatur: num si homo esset conditus in puris naturalibus sine aliqua cognitione supernatural), posset consequi finem suum; ergo posset habere cognitionem certissimam, quod Deus sit: hire autem haberi non potest nisi per demonstrationem, ergo. Alias demonstrationes naturales pro hac conclusione statuit D. Tho. art. seq. quas ibi examinabimus.

AD argumenta in principio posita respondetur. <| Ad primum notandum est, quod septem articuli fidei, qui pertinent ad Divinitatem distinguuntur et proponuntur credendi toti Ecclesiæ et singulis fidelibus, inter quos sunt plurimi ignorantes has demonstrationes. Pauci enim sunt qui eas capiunt, et ideo septem articuli distinguuntur: et ideo formaliter loquendo non potest esse fidei objectum quod demonstratur sive a priori, sive a posteriori, quia fides est de non Visis et obscuris. Nihilominus quia habitus fidei, et lumen supernaturale reddit magis certum intellectum circa istam, *Deus est,* quam lumen naturale per discursum, non est negandum quin per fidem quodammodo assentiamus huic, *Deus est,* etiam illi qui habemus demonstrationes. Dico autem per fidem quodammodo nos assentin' quantum ad certitudinem. Duo enim habitus concurrunt in philosopho Christiano ad assensum hujus, *Deus est:* alioqui firmius assentiret illi rusticus, quam Theologus, quia ille per fidem supernaturalem, iste vero per discursum naturalem, de qua re plura dico in 2. 2. q. 1. art. 5. Cavendum tamen est, ne sermone vulgari in concionibus dicatur, non esse articulum fidei, *Deus est unus.* sed possumus dicere, non est obscurum sapientibus, quod Deus est unus Deus, sed apertum ratione naturali, quamvis etiam ipsi propter fidem, quam habent sunt magis certi de illa veritate, quam philosophi naturales. Ad argumentum igitur respondetur bonam esse solutionem ibi assignatam. Ad replicam, quod habitus qui differunt genere non terminantur ad idem objectum formale sub eadem ratione formali: terminantur tamen ad idem materiale: fides enim terminatur ad illam veritatem confortans intellectum quamtum ad certitudinem supernaturalem; lumen vero scientiæ sub ratione quadam naturali evidenti. <| Ad secundum respondetur: nego consequentiam. Quia, utaitD.Tho. hic, ad secundum, nullum est inconveniens, quod aliquid naturale præsupponatur ad cognitionem supernaturalem fidei, non tanquam id cui innititur ille assensus, sed tanquam quid præsuppositum et materiale <] Ad tertium, quod id, quod est perfectissimum in Deo, demonstratur imperfecte, et secundum imperfectam rationem: solum enim demonstratur, quod sit in rerum natura. Ad confirmationem vide D Tho. 1. Contra Cent. c. 12., et ibi Ferrnr. Respondetur tamen, quod etiam de Essentia demonstratur quod sit et quod non distinguitur ab

esse. <1 Ad quartum respondetur, quod omnes effectus creati respectu Dei sunt effectus improportionati et inadæquati; et ob id solum habetur cognitio imperfecta Dei per istos effectus. Ad secundam probationem minoris respondetur, quod omnis cognitio naturalis quam habent tam angeli, quam homines naturaliter incipit a creaturis, et terminatur ad Deum, et ita est *a posteriori.* Et ad illud D. Tho. de angelo respondetur, vel quod loquebatur secundum cognitionem beatam eorum, nam hæc incipit a Deo, et terminatur ad creaturas; vel solum excludit necessitatem cognitionis per effectus exteriores creatos, quia per suas essentias cognoscunt Deum. Et ab illud de Adamo S. Tho. illic docet excellentiam cognitionis Dei quam Adam in illo statu habuit. Non enim erat illi necessarium, quod deveniret in cognitionem Dei per effectus sensibiles, sicut nos devenimus: sed per effectus intelligibiles, et in illis melius intelligebat Deum, quam nos ex sensibilibus. <| Circa quartam conclusionem nota, quod illa est D. Dionys. lib. De Divi. Nomi. c. 1. et 2. ubi ait, quodDeus secundum suam substantiam est ignotus: et ratio est quam assignavimus in conclusione. <| Sed contra est argumentum, ex Illo Roman. 1: «Invisibilia enim ipsius etc. sempiterna quoque Virtus ejusetDiVinitas»; ergo non solum ostenditur virtus ad operandum, sed etiam ipsa Essentia divina. <| Respondetur, et nota, ex D. Tho. super hunc locum, quod ex creaturis tripliciter potest homo Deum cognoscere. Primo per enusalitatem, quia res mobiles reducuntur nd unum immobile, et sic ostenditur, quod est Deus. Secundo per viam excellentias, quutenus ex perfectionibus creaturarum colligimus excellentias illas esse in Deo. I ertio per Viam negationis, quatenus de Deo negamus omne quod imperfectum est m creaturis. Cum ergo hæc tria- dicat Apostolus, philosophos agnovisse, invisibilia, Virtutem sempiternam, Divinitatem: *invisibilia* pertinet ad quod quid est Dei: *sempiterna virtus* ad causam efficientem, *Divinitas* ad causam finalem: summum enim bonum oportet esse finem omnium nliorum. Non eodem modo ista cognovisse illuh, dicendum est. Invisibilia per viam negationis, quia hæc ad essentiam secundum se pertinent; loquitur autem in plunili *Invisibilia,* quia permultas negationes cognoscimus divinam essentiam esse acliini purum. Secundum, scilicet *sempiterna virtus,* cognoscitur per viam causalitatis. 1'ertlum, scilicet *Divinitas,* per viam excellentia·; Divinitatis enim nomine bonum Importatur, quod ab omnibus suo modo participatur, sed in Deo est excellentissime. Patet ergo per hoc, quod senserit I). riiotn. in prædlcta conclusione cum ait, quod non possumus perfecte Deum per suam Essentiam cognoscere. Non enim negat quin aliquo modo per Viam negationis, ut dictum est, cognoscatur.

ARTICULUS III.

Q Utrum Deus sit. (1)

OoÏV^ÏD TERTIUM sic proceditur. ûyvXXsy Videtur quod Deus non sit. 'ù Quia si unum contrariorum \ fuerit infinitum, totaliterdestruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus,* scilicet, quod sit quoddam bonum infinitum: si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo, ergo Deus non est.

<| 2 Præterea. Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur, quod omnia quæ apparent in mundo possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura. Ea Vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana, vel Voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

SED contra est quod dicitur Exod. 3. ex persona Dei: «Ego sum qui sum».

RESPONDEO dicendum, quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo: omne autem quod movetur, ab alio movetur (2). Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu non potest simul esse- calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod

(1) 1. *Sent.* clist. 8, q. 1, art. 1; et 1. *Contra Gent.,* c. 15; et *Opusc-* III, c. 5; et *De Veritate,* q. I, iirt. 4 h‹i 7; et *Do Potentia,* q. 4, «7.
(12) Eplicu. 3. et H. Phynlc.

moveat seipsum: omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio: hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu: ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt *Deum*.

Secunda Via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile (1) quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile, non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediæ, quod patet esse falsum; ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes *Deum* nominant.

Tertia via est sumpta ex· possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse: cum quædam inveniantur generari et corrumpi; et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque; non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet; non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (2); ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt *Deum*.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile: et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quæ sunt maxime Vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaphysic. (1). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium, quæ sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis: et hoc dicimus *Deum*.

Quinta Via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim, quod aliqua, quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente: sicut, sagitta a sagittante: ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus *Deum*.

AD primum ergo dicendum, quod sicut dicit August (2) in Enchirid. «Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo»: hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

AD secundum dicendum, quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana: quia hæc mutabilia sunt et defectibilia: oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium: sicut ostensum est (3).

<n 1'X'J Mot.
(V) In lum dicti* lu Ih lo urt.

(I) Mntnpll. com. 4 tomo 5.
d) Encliirl. c, II circi» principium Initietur tomo 8,
(8) In into nrt.

SUMMA ARTICULI.

HABEMUS unicam conclusionem affirmativam, quam D. Tho. quinque demonstrationibus confirmat, desumptis ex Philosopho. Prima desumitur ex 7. Physicorum, et 8. et 12. Metaphysicorum, c. 7. Secunda desumitur ex 2. Metaphysic., tex. 4. Tertia et quarta desumuntur ex 2. Metaphysic. text. 5. et ex 4. Metaphysi. Quinta ratio desumitur ex D. Damasc., lib. 1. Fidei orthod. cap. 3. et ex Comment, lib. 2. Physic., comment. 7.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR circa istum articulum, utrum prædictæ rationes sint bonæ? <| Arguitur primo contra omnes rationes in communi: nam omnes illæ simul sumptæ non probant intentum, scilicet Deum esse; ergo. Antecedens probatur: nam prima ratio solum convincit, quod reperiatur in rerum natura primum movens immobile; secunda probat esse unam primam causam rerum omnium effectricem; tertia probat esse aliquod ens necessarium non mendicans ab alio suam necessitatem; quarta, aliquod supremum bonum; quinta, quod sit imus supremus gubernator: sed in his supponitur quod Deus sit; ergo non demonstrant Deum esse. <| Arguitur secundo contra primam rationem. Etenim in illa dicitur, quod omne quod movetur, ab alio movetur: sed hoc principium nec demonstratur, nec est per se notum; ergo demonstratio prima est nulla. Probatur minor. Num ratio, qua probatur, omne quod movetur, ab alio movetur, solum pervenit ad hoc, quod in motu corporali physico necesse est pervenire ad aliquid, quod non moveatur per se; sed non probat, quod non moveatur per accidens: v. g., in motu hominis pervenimus ad ostendendum, quod anima movens corpus non movetur per se, quamvis moveat per se corpus; ergo ea via solum ostenditur, esse unum movens primum, sicut est anima, quæ est m lus corporis. Confirmatur primo: esto perveniamus ad ostendendum, esse unum movens primum, sat est si sit motor primi I ii-li, qui tamen non est Deus, sed intelligentia separata a materia corporali et subulutens per se. Explicatur evidentius hoc nigumentum. Nam illa maxima, *omne quod movetur* etc. vel intelligitur de motu phyuleo, vel de motu metaphysico. Si primum, nihil concludit: nam etiam si intelligatur de primo moventi omnino immobili motu physico tum per hc, quum per uccldens, ut Suto Intelligit In 8. Physicor., q 4., dumtaxat convincit deveniendum esse ad intelligentiam motricem, a qua pendet omnis motus physicus; quæ tamen intelligentia neque per accidens, nec per se motu physico movetur. Item ex hoc solum colligitur, quod in eodem vivente distinguatur pars per se movens a parte per se mota. De motu vero metaphysico intelligi non potest: nam in motu metaphysico, qualis est intelligere, idem potest esse movens et motum secundum diversas rationes, ut docet Cajet, infra, q. 79., art. 2., nam id. intellectus est agens intellectionem et patiens, scilicet, producens et recipiens; ergo si de omni motu intelligitur, non habet verum, quod omne, quod movetur,ab alio movetur. <[Confirmatur secundo: nam illa altera propositio ex qua procedit hæc ratio, scilicet, *nihil est simul in actu et in potentia,* licet sit vera de actu et potentia secundum eamdem rationem, quomodo loquitur Aristote!. et D. Thom., non tamen habet verum in potentia formali, et actu Virtuali, ut inquit Scotus, quando scilicet aliquid est in actu per principium eminentius ad producendum aliquem effectum alterius rationis: nam intellectus per species est in actu virtuali, et potentia formali respectu intellectionis; hic autem posset quis dicere, quod ut plurimum ratio probat quod est deveniendum ad unum primum motorem cæterorum, quod possit seipsum movere per hunc actum virtualem, quod tamen non sufficit ad intentum D. Tho. <j Arguitur tertio contra secundam rationem, in qua præsupponitur non esse processum in infinitum in causis efficientibus. Nam posset quis solvere illam rationem dicens, quod causæ ultimæ et mediæ non habent necessariam dependentiam ab una prima, sed a prioribus. Et quando infertur, *ergo nunquam incipiet motus, si non datur una prima causa,* respondebit: nego consequentiam, quia simul tempore priores causæ, quæ sunt infinitæ numero influunt; et ideo non expectabitur tempus ut prima causa moveat; sicut modo, de facto, multitudo finitarum causarum universalium semper influit in hæc inferiora, et tamen solum prius natura superiores quæque influunt, quam inferiores; nihilominus motus particulares rerum inferiorum incipiunt et desinunt secundum quod diversimode applicantur ad causas universales; ergo parum refert quod causæ sint finitæ vel infinitæ, si simul tempore influunt. <J Confirmatur, quia dicetur quod motus superiorum causarum etiam infinitarum est spiritualis, et non dependet a tempore, quare ibi non invenitur mora inter moveri et movere. Hoc argumento possemus uti contra id quod supponitur in prima ratione, quod non datur processus in infinitum in moventibus; et contra id, quod in tertiu, quæ assumit

hoc fundamentum, quod in necessariis non datur processus in infinitum: dicetur enim non esse inconveniens, sicut non est inconveniens in causis efficientibus ut v. g. si Petrus haberet infinitas causas efficientes, scilicet patrem, avum, proavum, etc.

y Confirmatur ultimo· Causa media non pendent a prima causa in eo quod causa: nam causa ut causa solum respicit effectum: neque ut causa media, quia ut sic solum exigit, quod mediet in causando; ergo causa media, ut sic,solum exigit, quod pendeat a priori, non a prima. Item, hæc conditionalis vera est, si causæ procederent in infinitum, omnes causæ essent causæ mediæ; ergo ad rationem causæ mediæ non requiritur, quod dependeat a prima. Hoc eodem argumento impugnatur tertia ratio. 'I Arguitur quarto contra tertiam rationem. Nam ibi supponitur, quod sit impossibile contingentia semper ruisse: tamen, infra q. 46. docet mundum, excepto homine, potuisse esse ab æterno; ergo, y Quinto, contra quartam rationem. Et primo contra illud: quod est maxime tale est causa omnium quæ sunt in illo genere. Arguitur sic: albedo est maxime perfecta in genere colorum, et tamen non est causa aliorum colorum; et similiter homo est perfectissimum omnium animalium, tamen non est causa aliorum animalium; ergo. Ç Arguitur sexto contra processum illum: quod in unoquoque gradu perfectionis necesse est pervenire ad unum primum; Videtur hoc non sufficienter probare esse unicum summum bonum: nam in genere calidorum non pervenitur ad unum calidum numero, quod sit causa aliorum, sed ad unum secundum speciem, scilicet ignem; ergo ratio non concludit amplius quam esse bonum secundum speciem, non in uno singulari quod est causa aliorum bonorum. <? Arguitur ultimo contra ultimam rationem: nam potest quis dicere esse plures gubernatores, æqualis potestatis, scilicet infinitæ, sicadeo ut alius alio sit superior in infinitum; unde non sequitur, quod sit supremus gubernator.

PRO solutione horum argumentorum, nota primo id quod sæpe admonent Viri docti et modesti, ex Aristo. 1. Ethic, c. δ., non esse hominis bene disciplinati, æqualem evidentiam exigere in omni materia; sed alia est certitudo Mathematici, alia Physici, alia Metaphysici. Unde cum hæ demonstrationes quas S. Tho. adducit, t|uædum sint physicæ, quædam metaphysicæ, partial etiam morilles, ut ultima quæ procedit ex gubernatione, quæ potest ad mores aptari: non sunt æqualiter évidente·. *1 Secundo notandum, quod ut diximus in atliiulo iiiirci'di'iill, <-x et enliirarum cognitione mi Del contemplationem tripliciter pervenimus: nam invisibilia cognoscimus per Viam negationis; sempiternam Virtutem per Viam causalitatis; Divinitatem per viam excellentiæ. Et ad hos tres modos devenimus ex tribus, quæ inveniuntur in creaturis. Creatura enim est ens, et ab alio, et ex nihilo. *Ens* dicit perfectionem, et quantum ad hoc cognoscimus Deum per Viam excellentiæ; *ab alio,* dicit causalitatem, et per eam cognoscimus Deum per Viam excellentiæ; *ab alio,* dicit causalitatem, et per eam cognoscimus Deum per viam efficient!®: *ex nihilo,* dicit imperfectionem. et per remotionem ejus cognoscimus Deum per viam negationis Hæc autem tria sunt quæ D. Thom. hic demonstrat de Deo: Essentiam ejus in quarta ratione, ostendendo qualis sit, removendo ab ea omnem limitem perfectionis, quæ reperitur in creaturis, scilicet quod sit maxime ens; Vim efficienti® et virtutem ejus, in prima et secunda ratione; sempiternitatem vero, in tertia: in quinta vero, Divinitatem per viam excellentiæ Ordo Vero harum rationum talis est: nam cum Deus cognoscatur per ea, quæ facta sunt, et id quod factum est, ut sic, immediate respiciat Virtutem facientis, cujus est reducere aliquid de potentia ad actum, ideo demonstratur quod sit in natura aliquid omnino immobile et movens cætera. Et quia primum movens debet esse primum efficiens, alias moveretur a primo efficiente, ideo secundo demonstrat, quod debet esse unum primum efficiens; et quia hoc debet esse æternum et a se, alias produceretur ab alio, debet in se præhabere perfectiones quas producit, eminentiori quodam modo, ideo tertio demonstrat quod sit unum ens necessarium et a se: et quarto, quod sit omnium entium nobilissimum et maxime tale: tandem, quia ut docet Arist. 12. Metap. tex. 52., a primo movente oportet provenire totam ordinationem universi, ideo ultimo loco probat ipsum esse omnium ordinatorem, in quo etiam implicite probatur ipsum esse ultimum finem omnium: efficiens enim primum, et primus ordinator est ultimus finis, ut dicitur 12. Metaph. y Tertio notandum est, quod hæ rationes ad duo possunt afferri: primo, ad probandum esse in rerum natura ens quoddam infinitum, immateriale, etc. quale dicimus esse Deum; secundo, ad concludendum inveniri in natura quædam prædicata, quæ secundum veritatem sunt propria Deo, non curando quomodo illi conveniant: V. g., prima ratio potest afferri ad probandum unum motorem immobilem, sive ille sit forma coeli, sive ens creatum, sive quodvis aliud; vel ad probandum esse unum motorem omnino Immobilem, qualem ponimus Deum. Cajet. In hoc art. dicit rationes Istas quasi per accidens concludere Deum esso, scilicet quod

invenitur primus motor, quod est praedicatum proprium Dei secundum veritatem. Hæc tamen sententia falsa est. Et probatur primo: nam vel prædicata quæ hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, Vel communia sibi, et corpori coelesti sive motori ejus. Si primum, ergo male docet Cajet, per has rationes non concludi motorem magis immobilem, quam anima intellectiva Vel forma coeli. Si secundum, ergo non concludunt aliqua prædicata, quæ secundum veritatem sunt propria Deo: siquidem communia non sunt propria. Q Confirmatur: nam si hoc commune tantum concluditur, sequitur, neque etiam per accidens istas rationes probare Deum esse. Nam illud prædicatum *motor immobilis,* non curando an aliquo modo, saltim per accidens, sit mobilis, potest competere alteri quam Deo, scilicet, intelligent!» motrici coeli; ergo etiam si probetur hujusmodi motorem esse, nihil proprium de Deo probatur. <1 Secundo: nam prædicata quæ in cæteris rationibus probantur de Deo, non possunt alteri ab ipso competere, V. g. esse primum efficiens, ens non ab alio, ‹ ns omnium perfectissimum; ergo directe istis rationibus probatur Deum esse. Ita sentiunt Capreo. in I., dist. 3., q. 1., Ferrar., 1. Contra Gent., cap. 13. circa secundam rationem D. Thomæ.

AD primum argum. itaque respondetur, quod licet omnes illæ rationes simul sumptæ non probent immediate explicite, *Deum esse,* et multo minus Deum esse illud ens perfectissimum, quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reservatur ad probandum in sequentibus quæsIlonibus) nihilominus rationes illæ effica‹ issime probant quod in rerum natura referiuntur perfectiones quædam, et proprietates, quæ alteri quam Deo nequeunt competere; et ex consequenti virfualiter el Implicite probant Deum esse. Nam primn ratio convincit reperiri in rerum natura nrlmum movens immobile, et sic aliæ pro1'niit efficaciter alias proprietates, quæ soil Deo convenire possunt, Ad secundum respondetur, quod si nomine motus solum intelligatur motus physicus, bene dh Il Cajet, quod per illam rationem solum «Invenitur ad primum motorem, immobilem quidem per se. per accidens tamen potest Chiu· mobilis. Sed non debet sic sumi, sed ul comprehendat etiam motus spirituales at im tnphysicos, qualis est quævis opera|li·, et etiam quævis applicatio potentiæ HphHiuillh ad suum actum, et etiam motus metnphorlcos, qualis est motio finis. Et lum rutlo Ista sic debet disponi: Omne, qmul movetur quocumque motu sive spirituali, sive metriphysico, sive moruli, propI. i appetitum ullcujus finis superioris, ub alio movetur; et in istis moventibus non datur processus in infinitum; ergo deveniendum est ad unum motorem, qui istis motibus est omnino immobilis, qualis est Deus qui neque realiter finaliter, neque alio quovis modo movetur ab alio; nisi tantum, secundum nostrum modum intelligendi. a sua bonitate. 9 Ad primam confirmationem respondetur, quod potentiæ mediæ, quales sunt sensus et intellectus, non secundum eamdem rationem sunt actu et potentia, nam per speciem sunt in actu primo, et ab extrinseco actuantur, scilicet, ab objecto vel Auctore naturæ, ut angelicus intellectus. At manent in potentia ad actionem, ad quam reduci non possunt, nisi a cognoscente, qui semper est in actu qualis est Deus. Unde applicatio harum potentiarum ad agendum, esto sitoperatio, est tamen ab aliquo alio movente, scilicet, Deo, de quo latius D Tho. De Poten., q. 3. art. 7., et alibi sæpe. *J Semper ergo est verum, quod idem secundum eamdem rationem non potest esse simul actu et potentia, neque movens et motum, Ad confirmationem secundam respondetur, quod licet Aristot. illam propositionem solum exposuerit in agentibus univocis, scilicet quod secundum eamdem rationem nihil potest esse in actu et in potentia, tamen etiam in principiis et in agentibus æquivocis verificatur, quod etiam in eis nihil est in actu et in potentia secundum eamdem rationem: sed in actu, ratione
60 formæ eminentioris, in potentia vero, ratione minus perfectæ formæ. Unde in prima ratione solum dicit D. Tho. quod impossibile est secundum idem et eodem modo aliquid esse movens et motum, in actu et potentia. *1 Ad tertium, quod petit explicationem secundæ rationis, notandum est, quod ut dicitur in lib. De causis,lect. 1. causæ essentialiter subordinate hoc habent, quod prima causa prius influit in effectum, et ab illa cætera in omnibus suis operationibus recipiunt actualem virtutem influendi in suos effectus: quæ susceptio virtutis non debet intelligi habitualiter. Causæ enim mediæ non idcirco dicuntur mediæ, quia habent Virtutem, quam aliquando susceperunt a causa superiori: sed quia in actuali operatione sua pendent necessario ab actuali virtute, quam recipiunt a causa superiori. In hoc enim consistit essentialis subordinatio causarum, quod scilicet in actuali operatione inferiores causæ habeant dependentiam a superioribus. Ex quo sequitur impossibile esse, dari processum in infinitum in hujusmodi causis efficientibus subordinatis. Probatur primo: nam non posset effici ultimus effectus, nisi ex ordinata et actuali omnium superiorum causarum influentia; hæc autem non posset impleri, sl esset processus in infi-

nitum, ita ut deveniatur usque ad ultimum effectum, quia infinita non est pertransire, et impossibile est quod simul in unico instanti succesive operentur infinitæ causæ; ad hoc enim, infinitum tempus erat necessarium. Probatur secundo: omnis causa inferior alteri subordinate operatur propter finem ejus cui subordinatur: sed si essent infinitæ causæ subordinate, non poterit assignari finis aliquis determinatus, propter quem omnes operentur; ergo ex eo quod auferatur prima causa efficiens, tollitur omnis alia causa. Probatur ista consequentia, quia omnis operatio causarum ex intentione finis determinati procedit. S Ex hac doctrina restat solutum tertium argumentum cum sua prima confirmatione. Respondetur enim, quod non est inconveniens, quod aliquid habeat infinitas causas efficientes non subordinates, ut bene probat argumentum. *!Ad secundam confirmationem respondetur, quod causa media dependet a prima causa, secundum quod causa media est simul, ut patet ex dictis. 9 Ad quartum contra tertiam rationem respondetur, quod ad demonstrationem D. Tho. satis est, si res contingentes ex natura sua non possint semper esse, licet ab extrinseco et per accidens id habeatur: nam ex se sunt indifferentes ad esse et non esse; et ideo ut semper sint, oportet ponere causam necessariam, quæ illas reducat in actum. Ad quintum contra quartam rationem respondetur, quod illa maxima Verificatur etiam de causa formali vel exemplari; et sic albedo est causa exemplaris et mensura cæterorum colorum, quia supereminet aliis quantum ad lucem, quæ est *formale quid* respectu coloris. Et quia albedo habet plus de luce, quam cæteri colores, hac ratione est mensura illorum. Ita D. Tho.,DeVerit.,q. 2.art 4., ad quartum; et idem est dicendum de homine respectu cæterorum animalium. Hæc explicatio congruit rationi D. Tho. quia sic probat, quod Deus est causa omnium in triplici genere causæ efficientis, finalis et exemplaris. Aliter explicat Cajet, in hoc art., lege illum; etFerrar. lib. I.Cont. Gent., c. 13. ·! Ad sextum respondetur, quod non necesse est modo ad præsens institutum, nisi pervenire ad unum secundum speciem perfectissimum in illo genere. Postea ostendetur, quod non potest esse nisi unica simplex substantia, quæ sit summum bonum. 'I Ad ultimum contra ultimam rationem respondetur, quod illa quinta ratio apertius probat esse primum gubernatorem, et unicum: nam ordo universi, qui est maxima perfectio totius mundi necesse est reducutur ad unum Voluntatem et providentiam; ullas male gubernaretur mundus per duas voluntates. Si quis nutem dleeret,quod sunt multi DII, ffiqunles potestate, et conformes voluntate, jam iste convincendus erit per rationes quæ probant unitatem Dei in quæst. 11. Denique circa omnia ista, nota ex S. Thoma, 1. Contra Gent. cap. 13. quod via efficacissime ad probandum esse Deum sumitur ex novitate mundi: nam omne, quod de novo incipit esse, necesse est ab aliquo, qui est actu, producatur. Sed novitas mundi non constat lumine naturali; quapropter hæc ratio procedet ad hominem admittentem talem novitatem.

Circa solutionem ad primum D. Thomæ notandum est, quod in hac.solutione præsupponit S· Tho. Deum non agere ex necessitate naturæ in hæc inferiora, sed libera sua voluntate. Etenim si naturali necessitate operaretur, cum natura agat secundum totum suum posse, argumentum habet maximas vires. Cæterum supposito quod Deus libere agit, permittere potest mala, tum moris, tum etiam naturæ. Et ratio D. Thom. quam desumpsit ex D. August, in Enchiridio, c. 11., propter quam dicitur Deus permittere mala, satis idonea est. Vide etiam D. Tho. infra, q 22. art. 2. ad 2.; et 3. Contra Gent.; ca. 71. Hæc solutio sic exposita, est Scoti in 2., d. 1. ad 1. et videtur bona et legitima. Ex qua infertur, quod si, per impossibile, vera esset illorum sententia qui asserebant Deum ex necessitate naturæ operari, consequenter admittendum esset, nullum in rebus reperiri malum, quod est absurdum. Cæterum Cajetano in fine hujus articuli non placet ista explicatio; unde ipse solvit aliter hanc difficultatem, et certe eleganter. Dicit enim quod unum contrarium potest dupliciter alterum expellere: primo, *formaliter,* expellendo illud a proprio subjecto; ita quod non possint simul se compati duo contraria in aliqua re, si unum illorum sit in summo gradu; et hinc est, quod summum bonum excludit a seipso formaliter omnem rationem mali. Secundo modo, *effecttoe,* expellendo illud ex subjecto, quod facit sibi simile. Quocirca si Deus posset facere per impossibile aliud summum bonum, certe expelleret ab illo omne malum; quemadmodum si ignis produceret calorem infinitum, expelleret omnem frigiditatem. Cæterum quia hoc non est factibile, sed solum potest produci finitum et limitatum bonum juxta capacitatem subjecti, inde est, quod licet ageret ex necessitate naturæ, non excluderet a rebus omne malum, quia infinitum finite participatum non excludit omnem rationem sui contrarii; et ita summum bonum limitate participatum in creaturis compatitur aecum aliquod malum Vide Cajetanum qui loquitur optime. Et hæc de tota hac secunda quivstlone dicta sufficiant, In qua Scholastici minus solent Immorari.

QUÆSTIO HL

De Dei simplicitate.

COGNITO de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit- Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

< Primo ergo considerandum est quomodo non sit-

it Secundo quomodo a nobis cognoscatur.

<1 Tertio quomodo nominetur.

POTEST autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi.

<1 Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes:

<[Secundo inquiretur de perfectione ipsius.

<J Tertio de infinitate ejus.

< Quarto de immutabilitate.

<] Quinto de unitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

ARTICULUS PRIMUS,

ij Utrum Deus sit corpus. (l)

Ûfiy/X Wj D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem: sed Sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Job 11: «Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? loiigior terra mensura ejus et latior mari»; ergo Deus est corpus.

<] 2 Præterea, Omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem: sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1.: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; figura enim imago dicitur, secundum illud llebræ. 1: «Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus», id est, imago; ergo Deus est corpus.

<| 5 Præterea, Omne quod habet partes est corpus: sed Scriptura atribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Job, 41: «Si habes brachium ut Deus»; et in Psal.: «Oculi Domini super justos» et «Dextera Domini fecit virtutem»; ergo Deus est corpus.

<j 4 Præterea, Situs non convenit nisi corpori: sed ea, quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isaiæ, 6: -<Vidi Dominum sedentem»; et Isaiæ, 3.: «Stat adjudicandum Dominus»; ergo Deus est corpus.

<| 5 Præterea, Nihil potest esse terminus localis *a quo,* vel *ad quem,* nisi sit corpus vel aliquod corporeum; sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut *ad quem,* secundum illud Psalm. «Accedite ad eum, et illuminamini»; et ut *a quo,* secundum illud Jerem. 17: «Recedentes a Te in terra scribentur»; ergo,Deus est corpus.

SED contra est quod dicitur Joan. 4.: «Spiritus est Deus».

RESPONDEO dicendum absolute Deum non esse corpus: quod tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (1), quod Deus est primum movens immobile: unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore simpliciter, tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (2) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia: omne autem corpus est in potentia: quia continuum, inquantum hujusmodi, divisibile est in infinitum: impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus ut ex dictis patet (3). Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus: quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret: oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem, per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus: impossibile est igitur Deum esse corpus.

AD primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (4), Sacra Scriptura tra-

(l) I. *Contra (Jtntee,* c 20, et lib. II, c. 5, nrin . ../ lib. IV, c. II; *Opuac* 111, c 1(1 et 17.

il) Q. 2 , nrt. 5.
(2) Q. pneced , art. 3.
(3) (J. priKcod , nrt. 3
(1) Q. I , art U

dit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeas, quantitatem Virtualem ipsius designat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscedum occulta: per altitudinem, excellentiam Virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel ut dicit Dionÿs. 9. ca. De Div. No.: «per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentias: per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis: per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia (1)», inquantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

AD secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id, quo homo excellit alia animalia: unde sequitur Gen. 1. postquam dictum est: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», subditur «utpræsit piscibus maris, etc.»; excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum: unde secundum intellectum et rationem, quæ suntincorporea, homo est ad imaginem Dei.

AD tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quamdam similitudinem, sicut actus oculi est videre: unde oculus de Deo dictus significat Virtutem ejus ad Videndum modo intelligibiii non sensibili; et simile est de aliis partibus.

AD quartum dicendum, quod etiam ea quæ ad situm pertinent non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem et auctoritatem: et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

AD quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur: et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est negatina. Quam probat D. Thomas tribus rationibus. Prima, nam Deus est primum monens imfnobile: sed nullum corpus monet non mourn, ergo etc Secunda, nam Deus est primum ens omnino existons in actu; corpus autem habet aliquid de potantia, cum sit continuum, et consequenter dinisibile, ergo. Tertia, quia Deus est nobilissimum omnium entium: corpori autem repugnat esse nobilissimum, quod de corpore non nino manifestum est. De nlnente etiam probatur, nam id quo civit nobilius est ipso corpore ninente, ergo etc.

COMMENTARIUM.

PRO intelligentia hujus articuli adverte cum Cajet quod cum corpus tripliciter sumatur: primo, pro corpore de prædicamento quantitatis, quod importat trinam dimensionem; secundo, pro altera parte compositi naturalis posita ad latus prædicamenti substantiæ; tertio, pro eo quod ponitur in recta linea prædicamenti substantiæ; quæstio D. Tho. hujus articuli non est de corpore primo et secundo modo. Constat enim, quod Deus non est accidens quod pertinet ad primam acceptionem corporis: item non potest cadere in mentem alicujus quod Deus sit pars substantiæ: est igitur conclusio intelligenda de corpore in tertia acceptione. Et est certa secundum fidem, adeo ut contrarium ejus sit hæresis manifesta. Probatur primo, testimoniis divinæ Scripturæ: Joan. 4. «Spiritus est Deus». Quem locum omnes sancti Patres intelligunt litteraliter de spiritu prout excludit omnem corporis portionem. Et Veritas hujus intelligentiæ colligitur ex ipso contextu; nam Christus in illo loco intendebat docere Samaritanam, quod Dei cultus non esset alligatus ad aliquem specialem locum corporeum: et suadet ex eo quod spiritus est Deus, id est incorporeus. Item 1. ad Timoth. I.:«Regi sæculorum immortali, invisibili, etc.*; ad Rom. 1. «Invisibilia enim ipsius etc ». Denotatur autem per hoc quod est *esse invisibilem,* quod Deus sit imperceptibilis omni sensu corporeo, tamquam vere incorporeus Hæc veritas etiam definitur in Concilio Lateran. et habetur in capit· *firmiter* de Summa Trinit. Præterea probatur autoritate Sanctorum, qui omnes recipiunt hanc conclusionem tanquam verissimum fidei dogma. Videndus est D. Augu. lib. De hæresibus, ad Quodvultdeum, c. 86., tomo 6 , et lib. 5. Confess, c. 7., ubi dicit, oppositam sententiam fuisse hæresim Manichæorum Vide etiam lib. 10. Super Genes, ad litteram, cap. 25 ; et lib. 1. De Doct. Christ., cap. 7. et 8.; et lib. 6. De Trinit. c. 8 et 8.; et lib. 11. Confess, c. 10.: ex quo loco D. Tho assumpsit rationes, quus hic adducit.

Sed est argumentum. Nam D. August, lib. *De hairesibus* citato referens Tertullianum asserentem, *Deum asse corpus,*

(I) Cap. 0., purum n mml.

excusat illum ab hæresi; ergo dicere quod Deus est corpus, non est hæresis manifesta. <J Confirmatur: nam si opposita sententia conclusionis D. Tho. damnatur tanquam hæresis, ideo est, quia in Sacris Litteris Deus dicitur Spiritus: sed etiam Angeli vocantur spiritus in divina Scriptura frequentissime, et nihilominus gravissimi quidam Doctorés catholici sine nota hæresis docuerunt, angelos esse corporeos, ut dicetur infra, quæst. 51. art. 1.; ergo etc. <J Ad hoc argumentum respondetur, quod Divus August, in eo loco asserit nostram conclusionem, tanquam dogma fidei: Voluit tamen excusare Tertullianum ab hæresi, quia forte Tertullianus non sensit, Deum esse Vere corpus; sed ut explicaret, Deum non esse aliquid inane, sed esse quid solidum, firmum, et substantiale, ideo appellavit Deum corpus. Quod hæc fuerit mens Tertulliani colligitur ex illo loco D. Aug. et etiam exipso Tertulliano, lib. *De Resurrect, carnis,* ubi loquens de anima dicit: «Nos autem animam et hic corporalem profitemur habentem proprium genus soliditatis substantiæ». Et idem fere dicit cum de Deo loquitur. <[Ad confirmationem respondetur. quod diversimode Scripturæ Divinæ tribuunt Deo esse Spiritum, et angelis. Nam Deo quasi corporis omnino experti, ita ut nullam corporis portionem includat: ut patet ex loco adducto Joan. 4. Non autem ita aperte hoc dicit Scriptura de angelis, et anima rationali. Tandem probatur conclusio: nullum corpus potest esse ubique secundum se totum, ita ut totum sit in toto et totum in qualibet parte; sed Deus est totus in toto universo, et totus in qualibet parte, ut patet ex illo Jerem. .<5.. «Coelum et terram ego impleo»; ergo etc. <j Confirmatur: quia impium est cogitare de Deo, quod una pars ejus correspondeat uni parti universi, et alia pars niteri, quod necessum esset dicere, si esset corpus. <[Confirmatur secundo: nam si Deus est corpus, ergo vel finitum Vel infinitum; si finitum, ergo non implet totum, nec est ubique, sed determinatum erit ad certum locum; si infinitum, ergo nullum aliud corpus secum compatitur, ut bene demonstrat Arist., 5. lib. Physicorum.

Sed est argumentum contra primam rationem Sancti Tho. in qua dicit, quod nullum corpus movetnon motum. Arguitur sic: magnes quando trahit ad se ferrum movet Illud permanens immotus. Item color objectus Visui, immotus manens, movet potentiam Visuam, et nix frigefacit aerem circunstantem. permanens immota; ergo illa propositio D. Tho. In qua fundatur prima intlo articuli, non est universaliter Vera. <| Pro solutione, nota, quod Illa propositio, *omne corpus movens movetur, ux* Arist. 8. Physic., ca. 5., textu 40. et est intelligenda, ut sit universalis, de motu pure locali, quo unum corpus movet aliud non per impressionem alicujus formæ vel qualitatis, a qua procedat ille motus, sed per solum impulsum, ut cum quis lapidem sursum projicit. Et in hoc sensu illa propositio est certissima. <j Et probatur: nam movens et motum debent esse simul; impossibile est autem, quod sint simul, si mobile mutante locum, movens Vel secundum se vel secundum partem non moveatur, ergo etc. <j Secundo, explicatur illa propositio, *omne corpus dum movet movetur,* non de actu, sed de potentia: ita quod sit sensus, omne corpus movens aptum natum est moveri, in quo sensu propositio est verissima, et satis probat intentum D. Tho., scilicet, quod Deus non sit corpus, quia est omnino immobilis. Vide D. Tho·, 7. Physic, textu 10 et 11. Et huic explicationi magis applaudit Dominus Cajetanus.

Ad objectiones vero in contrarium respondetur. <j Ad primam, de magnete, Vide D. Tho., 7. Physic., lect. 3 ubi docet, quod magnes trahit ad se ferrum imprimens illi quamdam qualitatem; unde ille non est motus localis purus per impulsum, de quo loquuti sumus explicantes propositionem. Et similiter dicetur ad argumentum, quod fieri poterat de gravibus et levibus, quod moventur a generante, ipso immoto manente. Dicitur siquidem quod non moventur motu pure locali per solum impulsum; sed motu locali qui sequitur per simplicem resultantiam ad formam substantialem, quam acceperunt a generante. <j Aut secundo respondetur, ut placet hic domino Cajet., quod magnes non movet ferrum, sed potius ferrum movetur ad ipsum propter impressam qualitatem. <j Ad alia Vero de colore et nive similiter respondetur, quod motus, quem illa efficiunt, non est pure localis. Loquendo autem de alio motu, quam locali, manifestum est non oportere corpus quod movet, eodem motu moveri, aut esse mobile: nam coelum alterat hæc inferiora, et tamen est inalterabile.

DUBIUM est circa id, quod dicit D. Tho. in 3. ratione, quod corpus vivum nobilius est corpore non vivente: utrum hæc propositio universaliter sit vera. <] Et a parte negativa arguitur primo. Nam absurdum videtur dicere, quod formicæ et culices sint nobiliora corporibus coelestibus. Arist. enim, lib. 1. De partibus animal., ca. 5. ait: «Præstat scire pauca de corporibus coelestibus propter eoruni nobilitatem, quam multa de his inferioribus». Et 1, Coeli, c. 2.: «Corpus (inquit) coeleste divinum quoddmn est et præstantius his quæ ex elementis componuntur». Quure

cum corpus aliquod laudare volumus, dicimus esse coeleste; unde communis omnium consensus tribuit Deo cœlum pro loco, tanquam optimum corpus, ut dicit Arist, 2. Coeli, c. I.; et manifestius constat ex Divina Scriptura, Isaiæ, c. 66.: *Cœlum sedes mea est,* et Danielis, 2.: *Est Deus in cœlo reuelans mysteria-* Certe lib. 5. De natura Deorum, irridet Cicero eos qui asserunt formicas et vermes præstantiores esse quam corpora coelestia. <J Secundo arguitur: Dispositiones ad formam coeli nobiliores sunt his quæ requiruntur ad formam viventium præter hominem; ergo forma coeli præstantior est formis aliorum viventium. Antecedens Videtur notum: nam illæ dispositiones sunt incorruptibilitas, perspicuitas, luciditas, etc. Consequentia vero probatur, quoniam dispositiones ordinatæ sunt a natura, ad formam substantialem; ergo ubi fuerint nobiliores, erit et forma nobilior. Confirmatur: nam inter dispositiones naturales et formam debet esse proportio secundum rationem perfectionis.

Arguitur tertio. Cœlum est causa æquivoca omnium viventium: ergo est nobilius ipsis viventibus. Probatur consequentia: nam effectus perfectiori modo est in causa æquivoca, quam in seipso; et absurdum Videtur dicere, quod effectus aliquis secundum totam suam latitudinem excedat causam suam in perfectione. Antecedens Vero probatur: nam cœlum quando producit viventia, non producit effectum ejusdem rationis, et qui assimiletur cœlo secundum speciem; ergo non est causa univoca viventium, sed æquivoca. <j Confirmatur: sæpe corpora coelestia sine agente particulari producunt viventia quædam imperfecta in his inferioribus, ut vermes, mures etc.; ergo saltem hujusmodi viventia non sunt perfectiora, quam cœlum; alias non posset cœlum se solo illa producere, Ç Confirmatur secundo: viventia dependent in fieri et conservari a corporibus coelestibus; ergo non sunt tantæ perfectionis quantæ coeli ipsi, nam alias certe non sic dependerent ab illis, ut docet D. Thomas infra, q. 104. artic. 1. Ç Arguitur quarto: Scriptura Sacra multo magis extollit divinam Sapientiam in corporibus coelestibus, quam in inferioribus, ut patet Psal. 18.; «Coeli enarrant gloriam Dei»; et Psal. 8 : «Videbo coelos tuos opera digitorum tuorum.» Et multa similia inveniuntur in divina Scriptura, quæ specialiter commendant divinam Sapientiam et Potentiam in coelorum fabrica. <| Arguitur quinto: nam ex eo quod viventia absolute loquendo et secundum propriam rationem nobiliora sint non viventibus, non sequitur quod omne vivens sit excellentius quolibet non vivente; ergo corpora coelestia poterunt esse perfectiora multis Viventibus. Antecedens probatur et cxpllcutur: nam licet justitia præstantior Virtus siquam fortitudo, aliquis tamen actus fortitut dinis simpliciter et absolute perfectior est multis actibus justitiæ, videlicet martyrium; ergo similiter dicendum erit de perfectione cœli in ordine ad multa viventia. <[Ultimo arguitur: nam D. Tho., 4. Cont. Gen.,c. ulti., videtur tenere hanc sententiam, quæ probata est superioribus argumentis: dicit enim, quod finis motus cœli est homo, ergo homo solus præstat cœlo. Et .De *Potentia,* q. 5., art. 5. ait, quod finis motus cœli est numerus determinatus electorum: et addit quod potest contingere, ut vilior sit terminus operationis rei nobilioris: et loquitur de operatione cœli respectu aliorum viventium ab homine; ergo sentit cœlum nobilius esse omnibus viventibus præter hominem.

De hac difficultate sunt Variæ sententiæ. Prima est eorum qui dicunt corpus vivum perfectius esse, secundum genus suum, corpore non vivente. Id est, quod intra genus corporis viventis, aliquod corpus vivens reperitur, quod præstat cuicumque corpori non vivo; ad eum modum quo Theologi explicare solent virtutem justitiæ præstantiorem esse Virtute fortitudinis: quia excellentissimus actus justitiæ excedit nobilissimum fortitudinis. Hæc sententia placet Marfil. in 1., q. 1., art 2., conclusi. 6 et 7. <J Secunda sententia dicit, omne corpus vivens, etiam imperfectissimum, nobilius esse quocumque corpore non vivente etiam coelesti, simpliciter et absolute loquendo; at vero secundum quid coeleste corpus perfectius existimatur: quoniam habet aliquas conditiones accidentarias quibus excedit multa viventia, est enim incorruptibile, et universalis causa influens in hæc inferiora, etc. Hujus sententiæ est dominus Cajet, in hoc articulo, ubi inquit, quod formica, eo quod est vivens, est simpliciter nobilius ens quam cœlum: quamvis cœlum sit nobilius corpus et perfectius secundum quid. <j Tertia sententia dicit quod viventia sunt nobiliora non viventibus quantum ad gradum essendi, nam habent nobiliorem essendi gradum, scilicet vitæ. Cæterum cœlum excedit ipsa viventia, quantum ad modum, habet enim nobiliorem essendi modum.

PRO decisione hujus difficultatis sit prima conclusio: Probabile est cœlum perfectius esse omnibus viventibus præter hominem. Hanc conclusionem post Marsilium, ubi supra, docuerunt ex nostris, sapientissimi M. Victoria et Cano super hunc articulum, et probatur argumentis factis a principio. <J In cujus conclusionis expositionem, notu ex D. Tho., Infra, <i. 5. art. I.,ud 1 , quod licet ens et bonum luem sint, aliunde tumen sumitur ratio entis, et

aliunde ratio boni seu perfecti: nam ratio entis simpliciter sumitur ab esse substantiali, ratio autem boni et perfecti sumitur ex superadditis accidentibus. Sic ergo quamvis esse substantiale cujuslibet viventis sit nobilius cœlo; quia tamen cœlum Vindicat sibi perfectiora accidentia omnibus viventibus præter hominem, potest dici simpliciter perfectius.

Secunda conclusio: Multo probabilius est quodcumque vivens esse simpliciter perfectius cœlo sive quolibet non vivente. Hanc sententiam docet hic Cajet, et Ferr., 1. Cont. Gentes, cap. 20. cum D.Tho., ibidem in sexta ratione, ubi dicit D· Tho. in quolibet corpore, non vivente vivens esse nobilius: et in hac parte infra, q. 70. artic. 5., ad secundum, dicit, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, et ignobilius quantum ad aliquid. Forma igitur coelestis corpors etsi non sit simpliciter perfectior quam anima viventis, erit tamen nobilior quantum ad rationem formæ, quia complet totaliter suam materiam Censet igitur D. Tho. formam viventis simpliciter esse nobiliorem forma cœli. Idem docet quæst. 6. De Potentia, artic. 6., ad 13. Item probatur conclusio ratione. Formacujuscumque viventis dat perfectiorem essendi gradum, quam forma cœli; ergo est simpliciter perfectior. Antecedens probatur: nam forma viventis dat gradum vitæ, quem non dat forma cœli. Consequentia vero probatur: nam illa est perfectior forma, quæ dat perfectius esse contrahens ipsum esse abstraction modo. <[In cujus majorem explicationem nota hic cum Cajetano, quod gradus Vitæ in universo superior est, quam gradus naturæ, secundum quod natura distinguitur contra animam. Sicut enim, inter elementa, superiorem locum obtinet ignis propter suam perfectionem;ita, inter gradus, superior est gradus Vitæ gradu corporeitatis; et ita corporeitas secundum totam latitudinem suam est sub ordine Vitæ, tanquam aliquid imperfectius. Quare non secundum quid, sed simpliciter, tota latitudo corporis est infra latitudinem vitæ. Q Secundo probatur conclusio: quodlibet vivens habet operationem excellentiorem, quam sit operatio cujuscumque corporis non viventis; ergo habet perfectius esse. Probatur consequentia: nam operatio sequitur esse rei, unumquodque enim operatur inquantum est in actu. Antecedens vero probatur: nam operatio viventis, qua vivens perficitur, est a principio intrinseco; at non viventis operatio vel motus est ab extrinseco. Item operatio vitalis est abstractior a materia, quam operatio quæcumque non viventis <| Tertio probatur et confirmatur: nam Arlstot. in Prologo Metaphysicæ, hac ratione dixit, viaionem præstuntiorein esse actu audiendi: quia magis abstrahit a materia, et non ita pendet ab extrinseca materia: sed actiones viventis minus pendent a materia, quam actiones non viventis; ergo etc. 'I Et confirmatur ex sententia D. August, lib. *De vera Religione,* ubi videtur asserere hanc conclusionem dicens, quod quælibet substantia vivens præfertur ordine naturæ non viventi. Et primo libro De Doct. Christ., cap. 8. et libro 11. De Civit. Dei, cap. 16., distinguit quatuor gradus rerum: Primum,earum quæ habent esse naturale non conjunctum vitæ; secundum viventium sine sensibus, ut sunt plantæ; et sic gradatim usque ad Angelos, et ait quod præponuntur viventia non viventibus.

Tertia conclusio sit: Probabilissimum videtur quod viventia sint perfectiora non viventibus quantum ad gradum essendi, non tamen quantum ad modum essendi. Hæc conclusio non contradicit præcedenti, sed potest cum illa sustineri. Pro cujus expositione nota quod una res potest esse perfectior quam alia secundum substantiam, et non quantum ad modum. V. g. Theologia in nobis Viatoribus perfectior scientia est, quam Mathematica, quoniam habet perfectius objectum;cæterum,quantum ad modum, excedunt scientiæ mathematicæ, quia procedunt per media evidentia, Theologia Vero in hac vita procedit obscure. Sic in proposito, esse quod conjungitur Vitæ, superius est et perfectius, quam esse corporeum. Cæterum aliquod esse corporeum non viventis, quale reperiturin cœlo, perfectiorem habet quemdam essendi modum: quia inamissibiliter et incorruptibiliter habet esse cœlum; viventia vero corporea defectibiliter et corruptibiliter esse participant. Ç Nota secundo, quod cum gradus essendi sit esse, vivere, sentire, intelligere; modi vero essendi sint, possibile, necessarium, corruptibile, incorruptibile. actus, potentia, effectus, causa, etc.; cœlum et viventia habent se sicut excedens et excessum in ratione perfecti; nam vivens superat corpora coelestia in gradu essendi: exceditur vero ab illis in essendi modo, quia habet esse incorruptibile, et est causa horum inferiorum. Hæc conclusio sic explicata videtur expressa D. Tho. infra, q. 70., art. 5., ad secundum.

AD argumenta in contrarium respondetur. <3 Ad primum dicitur, non solum non esse absurdum formicas et alia ignobilissima animantia, perfectiora dici corporibus coelestibus; sed est valde consonum rationi et regulis optimæ Philosophiæ, ut constat ex his quæ diximus in secunda et tertia conclusione. <1 Ad Aristotelem Vero respondetur, quod in illis locis nihil aliud intendit docere, nisi quod corpora coelestia habent perfectiorem essendi mo

dum, ut nos explicuimus in tertia conclusione. Ad secundum respondetur negando antecedens: nam cum gradus Vitæ perfectior sit, ita etiam dispositiones consequentes, seu concomitantes illum gradum sunt perfectiores. Item etiam formæ viventium habent potentias vitales tanquam dispositiones, quæ potentiæ perfectiores sunt aliis qualitatibus corporum. Et demum respondetur, hoc argumentum si quid Valeret, probaret etiam, quod cœlum esset perfectius quam homo, quod tamen non admittunt sectatores oppositæ sententiæ, quos retulimus in prima conclusione. Et eodem modo respondetur ad confirmationem. <J Ad tertium respondetur ex doctrina D. Tho. infra, q. 70·, artic. δ , ad δ. quod corpora coelestia si secundum se considerentur et non ut includunt intelligentias motrices, non sunt causa principalis viventium, quæ generantur in his inferioribus; sed solum sunt causa instrumentalis, quæ operatur in Virtute principalis agentis, scilicet intelligent!®, quæ, cum sit substantia vivens, potest causare vitam in his inferioribus. Idem dicit D. Tho. *De potentia.* q. δ. art II. ad 1δ. et 14., ubi dicit quod corpus coeleste, quamvis non sit vivens, agit tamen in virtute substantiæ viventis. Virtus Vero substantiæ spiritualis moventis recipitur in corpore coelesti per modum cujusdam intentionis, et non sicut forma habens esse completum in natura: sicut virtus artis dicitur esse in instrumento artificis per modum transeuntis Et per hoc respondetur ad primam et secundam confirmationem. <j Sed ut magis satisfiat secundæ confirmationi et objectioni, quæ poterat formari ex D. Tho. infra, q 115. art. δ ad δ., ubi docet quod corpora coelestia continent in sua universali virtute quidquid in his inferioribus generatur; nota quod aliquando consideratur coelum non ut includit intel igentiam moventem: et hoc modo accipimus, cum dicitur concurrere instrumentaliter ad generationem viventium; aliquando vero consideratur simul cum intelligentia movente, in quo sensu accipiendum est quando philosophi dicunt corpora coelestia esse causas universales eorum, quæ fiunt in his inferioribus: tunc enim non considerantur cœlum et intelligentia quasi duæ causæ distinctæ; sed utrumque simul, tanquam una totalis et integra et universalis causa, quæ secundum hanc considerationem, tanquam causa æquivoca horum inferiorum, continet altiori modo perfectiones inventas in ipsis. <| Ad quartum respondetur, quod ideo Scriptura Divina magis commendat Dei sapientiam in corporibus coelestibus, quam in his inferioribus, <iulu secundum modum essendl incorruptibile et perpetuum, magis appropinquant ad Deum. <[Ad quintum respondetur, viventia non dici nobiliora corporibus coelestibus eo tantum modo quo justitia dicitur simpliciter perfectior, quam fortitudo; sed quoniam gradus viventis secundum totam suam latitudinem perfectior est gradu naturæ, qui reperitur in coelis. <(Ad ultimum argumentum dicitur, primo, quod D. Tho. IV. *Contra Gent-* non dicit motum coeli solum ordinari ad hominem tanquam ad finem; sed solum dicit quod ille motus præcipue est propter generationem hominum: nam cætera generabilia et corruptibilia ad hominem ordinantur Item, etiamsi quid insinuat aliquando D. Tho. de perfectione motus coeli supra viventia, inteliigendus est juxta tenorem tertiæ conclusionis. Ad secundum locum D. Tho. eodem modo respondetur; et consulto nolumus in præsenti examinare quis sit finis motus coeli (cujus disputationis occasionem præbebat ille locus D. Tho.) nam hoc alterius loci est. Solum nota, pro majori intelligentia illius, loci, etcognitione Veritatis, quod *perfectius* ordinari potest ad id quod est *imperfectius,* non quidem sicut medium ad finem, sed tanquam causa ad suum effectum: quemadmodum docent discipuli D. Tho. in δ. p , q. 1., art. δ., quod Incarnatio Christi ordinata est ad hominum salutem, tanquam causa ad effectum. Imo, quoniam effectus est finis operationis causæ efficientis, optime concedi potest *perfectius* ordinari ad id quod est *imperfectius,* tanquam ad finem proximum. Unde quamvis finis ultimus debeat esse perfectior, quam res ordinata ad illum finem, non tamen hoc exigitur in fine proximo Dico igitur in proposito, quod si motus cœli consideretur prout procedit ab intelligentia, ordinatur ad omnia viventia corruptibilia, et præcipue ad hominem tanquam causa ad effectum, et etiam tanquam ad finem proximum: finis autem u timus et præcipuus illius motus, sic conderati, est, quod ipsum cœlum reducatur ad actum, in quo maxime Dei similitudinem assequitur in causando: atque ita dicit D. Tho. quod cœlum. ut movetur ab intelligentiain generatione corruptibilium,consequitur suam perfectionem? Et quoniam homo est perfectissimus effectus omnium corruptibilium, in productionehominis consequitur suam maximam perfectionem Et hoc totum verum est considerando motum cœli prout ab intelligentia procedit; nam secundum hanc considerationem cum sit effectus viventis nobilioris aliis omnibus viventibus, quæ sunt in his inferioribus, perfectior est illis. At vero, si motus ille consideretur uuatenus procedit ab ipso coelo, seclusa intelligentia, cum sit aliquid imperfectius viventibus, ordinatur ad Illa tunqunm medium nd finem. Et hæc doctrina est notundu. <| Clrcu solutionem argu-

mentorum D. Tho., specialiter circa solutionem ad primum, Vide D. Tho. 1. *Cont. Gent.*, ca 89 et 90. et D. Aug lib. 1. De Genesi contra Manichæos, c. 8. et 17. et Epist. 111. et lib. De Essentia Divinitatis, to. 4. <J Circa solutionem ad secundum nota, quod Origenes explicat illud. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* ita ut quod dicitur *ad imaginem,* intelligatur in hac vita: quia non cognoscimus Deum perfecte Quod autem dicitur *ad similitudinem,* referatur ad perfectionem, quam habebimus in patria: quia cum apparuerit, similes ei erimus.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ. (1)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ Omne enim quod habet animam est compositum ex materia etforma: quia anima est forma corporis; sed Scriptura attribuit animam Deo; Introducitur enim ad Hebræos, 10., ex persona Dei: «Justus autem meus ex fide vivit: quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ»; ergo Deusestcompositus ex materia et forma-

<| 2 Præterea, ira. gaudium et hujusmodi sunt passiones conjuncti (2), ut dicitur I. *De Anima;* sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura; dicitur enim in Psal. • Iratus furore Dominus in populum suum»; ergo Deus ex materia et forma est compositus.

<| 5 Præterea, materia est principium Imllviduationis; sed Deus videtur esse individuum: non enim de multis prædicatur; ergo est compositus ex materia et forma.

SED contra, omne compositum ex malerln et forma est corpus: quantitas enim dlmensiva est quæ primo inhæret materiæ: •nd Deus non est corpus, ut ostensum ‹ nl (51. Ergo Deus non est compositus ex Itmterin et forma.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem, quia materia est id, quod rot In potentia: ostensum est autem (4), quod Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate; unde impossibile est quod Deus fit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam prius est bono per Earticipationem: unde impossibile est quod ieus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens: quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (1). Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

AD primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum animæ Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

AD secundum dicendum, quod ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ira ejus punitio metaphorice vocatur.

AD tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma Vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus Sed illa forma, quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur. quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus: unde non sequitur, quod habeat materiam.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est negativa. Quam probat D. Tho. tribus rationibus.

COMMENTARIUM.

CIRCA hunc articulum, vide Sone, in 12. Metaphy., q, 29.; et Cajet, hic, præsertim circa tertiam rationem. In qua notandum est, quod licet esse calefactivum. aut frigefactivum per se primo non sit idem, quod esse tale secundum se totum

(1) 1 *Sent,* diet. XXXV ii. 1; 1 *Contra Cient.* », XVII: *Oputc.* III. c IX; *Comp Theol.* c. XXVIII.
(2) 1 oxt IV el 14. et 18. tomo *3.*
(3) Arti. pmc.
(4) Q. a .urtl.B,

(1) Q- proced. nrt. 3.

(nam ignis per se primo est calefactivus, et tamen non secundum se totum: sed secundum partem, scilicet formam) tamen esse agens per se primo, et esse agens secundum se totum, convertuntur. Ratio hujus est: quoniam actio determinata» speciei, V- g calefactio si convenit alicui agenti per propriam formam, etiam si non competat illi secundum se totum, potest illi convenire per se primo: ita ut non oporteat quod reducatur ad aliud principium prius, cui secundum se totum competat illa species actionis. Exemplum est in calefactione, quæ competit igni secundum unam partem, scilicet secundum formam, et nihilominus est cui primo convenit hæc actio. Et si adhuc rationem hujus inquiras, ea est: quoniam hujusmodi actiones determinate speciei non aliter possunt competere agenti, quam ratione formæ; cum autem forma sit principium, unde sumitur determinatio speciei, tum secundum substantiam, tum etiam secundum accidentia, quæ consequuntur illam; ad hoc ut ejusmodi actio, per se primo, competat agenti, non exigitur quod competat secundum se totum, sed sufficiet, quod secundum formam. At Vero de actione, ut significatur per hanc Vocem *actio,* abstrahente ab omni specie et modo actionis; ut per se primo alicui competat, necessum est, quod conveniat ei secundum se totum: quoniam actio, ut sic, ex eo quod nullam limitationem importat, necessario reducenda est ad agens, cui primo et per se et sine aliqua limitatione conveniat agere; et consequenter non ratione alicujus determinate partis, atque adeo secundum se totum.

DUBITATUR circa solutionem ad tertium, ubi ait S. Tho. quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, *an materia sit principium indiciduationis.* Hanc quæstionem libuit disputare, in gratiam philosophorum.

Et arguitur primo, pro parte negativa; et probo quod forma sit individuationis principium. Hæc forma prius natura est quam hæc materia, et hæc materia prius natura quam hæc quantitas; ergo principium individuationis hujus substantiæ erit hæc forma. Probatur consequentia: nam illud est primum individuationis principium cui primo competit esse hoc et individuum. Antecedens vero probatur: nam forma dat esse materiæ; ergo prius est. <1 Confirmatur: hæc materia est *hæc* propter hanc formam, ergo prius natura forma est hæc. Similiter accidentia sunt hæc singularia: quia recipiuntur in materia singulari, ergo prius materia est hæc, quam hiec quanti tus. Confirmatur secundo: forma determinat imitcritim quit· de se est indifferens nd inultus formas différentes specie et numero; ergo ipsa materia determinatur et fit hæc singularis per hanc formam potius quam e contra. Q Secundo arguitur: anima rationalis prius natura est, quam sit et recipiatur in materia signata; ergo non individuatur per illam. Antecedens probatur, nam anima rationalis prius natura habet esse, quam totum compositum, et quam ipsa materia: unde non educitur de potentia materiæ. Et communiter dicitur, quod inter formas naturales, hoc differt inter rationales et alias: quod compositum ex aliis prius habet esse quam ipsa forma; at Vero rationalis anima prius habet esse, quam compositum ex illa. Imo ipsa communicat esse toti composito; et quando separatur a corpore, retrahit ad se suum esse. Vide D. Tho. infra, q. 90· artic. 2. et M Soto, 1. lib. Physi. q. 7. <j Tertio arguitur: forma quæcumque substantialis prius natura unitur materiæ, quam uniantur accidentia; ergo in illo priori intelligitur compositum substantiale esse hoc et singulare, antequam hæc accidentia intelligantur esse *hæc.* Consequentia videtur nota, et antecedens probatur; nam forma substantialis unitur materiæ nudæ: alias generatio substantialis non esset generatio simpliciter, ut docet Arist 5. Physi. tex. 7. <[Quarto arguitur probando, quod materia quæ est altera pars compositi, sit individuationis principium absque respectu ad accidentia; nam materia, ratione causæ materialis, prius natura est hæc, quam forma et quam accidentia; ergo non habet quod sit hæc ab istis: et consequenter, ipsa erit composito principium individuationis. Consequentia videtur nota. Antecedens probatur: nam causa prius natura est quam effectus; materia vero est causa materialis formæ, et compositi. Confirmatur primo; materia in illo priori naturæ, scilicet in genere causæ materialis, intelligitur hæc, antequam intelligatur forina et compositum et accidentia; ergo est hæc per se ipsam, ac subinde principium individuationis compositi. Confirmatur secundo: forma de se est illimitata et infinita, ergo limitatur et individuatur per materiam. <[Arguitur quinto. Nam si individuatio esset per materiam signatam hac quantitate, sequeretur, quod in illo priori naturæ quo materia prius respicit formam quam quantitatem, nec materia nec forma sit hæc singularis; sed quod utraque sit quid commune, quod tamen est impossibile, cum materia et forma communis in solo intellectu reperiantur. Sequela autem probatur: nam antequam Intelligamus ordinem ad quantitatem, nullum erit indlvlduutionis principium; ergo omnia sunt universalia et communia. Confirmatur primo: nam, ut aupra diximus ex mente Aristotelis, et docet D. Tho.

infra, q. 76. artic. 6., forma immediate unitur materiæ, quantum ad primum gradum quem illi confert, qui est esse substantiale, adeo ut nulla dispositio præcedat formam in materia etiam in genere causæ materialis, quatenus forma dat illum gradum essendi substantialiter materiæ; ergo tunc materia et forma, quatenus uniuntur in illo gradu, sunt aliquid commune, cum ibi nulla intelligatur quantitas. Confirmatur secundo: materia prius natura respicit formam substantialem, quæ est terminus primarius ipsius, quam ipsam quantitatem, quæ est secundarius terminus; ergo prius habet a forma substantiali quod sit hæc, quam ab ipsa quantitate, quæ postea consequitur formam in materia. Antecedens probatur: nam unumquodque prius respicit id quod est sui generis. 9 Arguitur sexto: quamvis materia haberet a quantitate quod sit hæc, in genere causæ materialis, tamen in genere causæ formalis, prius natura habet quod sit hæc a forma substantiali, quam a quantitate: ergo qua ratione dicitur quantitatem esse primam radicem etprincipium individuationis, eadem, et multo majori, poterit concedi de forma substantiali: nam de illa in genere causæ materialis, de hac vero in genere causæ formalis, quæ præstantior est, potes verificari. Confirmatur: quantitas procedit a forma, et non a materia; ergo potius dicendum est, quod forma ratione quantitatis quam causai, est individuationis principium Antecedens probatur ex doctrina Arist. 1. Physi. c. 4. et adducitura D. Tho., Infra q. 7. artic. 5. Nam omnis forma naturalis determinat sibi certa accidentia, quorum unum est quantitas. Confirmatur secundo: actus et potentia mutuo se determinant; ergo sicut conceditur, quod materia determinat formam in genere cauHæ materialis; ita concedendum est, quod forma determinat materiam in genere cau«æ formalis, atque adeo sicut materia «•st inviduationis principium, ita et forma. <| Arguitur septimo: alia est unitas de prædicamento substantiæ, et alia de prædicamento quantitatis, quæ est principium numeri; ergo, sicut res est una unitate quantitative per quantitatem, sic etiam erit una unitate substantiali per suam substantiam; ergo esse individuum, quod pertinet ad hanc unitatem, reducendum est, liiiuiuam in principium in substantiis materialibus, ad suam propriam substantiam, ita ul quærenti, quare Petrus sic hic hornos inguluris, respondendum sit, quia habet hanc ■ingularem substantiam. Confirmatur: Peti uh essentialiter est hæc substantia singularis posita directe in prædicamento substiintiæ; ergo non constituitur in illo hoc esse per illiquid nlterius prædicamenti.cum constitutivum ulicujus substant ite.jnecessario debeat esse substantia; ergo non constituitur per quantitatem, atque adeo materia signata quantitate non erit individuationis principium. Confirmatur secundo: si Deus per suam omnipotentiam auferat a Petro omnia accidentia, adhuc Petrus permanebit individuus et singularis; ergo nullum accidens habet, quod sit principium individuationis Petri. Antecedens probatur: nam permanebit tunc Petrus substantia, non communis, ergo singularis. Sed qui plura volet videre argumenta pro hac parte, videatCajet De ente et essent,c. 2. q. 5.; etjavel.,5. Metaph. q. 15.;etSonc. 7. Metaph. a q. 31. usque'ad 34. inclusive.

IN hac quæstione non multum immorabimur, est enim philosophica, et a nobis uberrime pertractanda super 1. lib. Arist. *De Gener, et Corrup.* quæ commentaria jamjam paramus in lucem edere. Ç Pro solutione igitur nota brevissime, de hac re varias fuisse sententias. Prima fuit Scoti in 1., d. 3., q. 6 , quod individuationis principium est ratio singularitatis, per quam res materialis habet quod sic hæc et singularis, quam vocat *hœcceitatem.* Hæc tamen sententia deficit, quoniam licet fateatur modum sive rationem, qua naturà revera est formaliter individua, in quo non differt a sententia D. Tho., non tamen explicat principium et radicem, unde sumatur hæc ratio singularitatis, quod tamen inquirimus. <[Alia sententia fuit Durandi ibid. q. 2. ubi duo dicit: Primum, quod unaquæque res indiViduatur ex duplici principio, scilicet intrinseco et extrinseco: dicit secundo, quod principium intrinsecum individuationis est essentia ipsius rei singularis, extrinsecum vero est causa efficiens a qua producitur. Unde si quis interroget Duramium, quare Petrus est hic homo? Respondebit, quia habet hanc numero essentiam, videlicet hanc materiam et hanc formam: et etiam, quia genitus est ab his parentibus, et non ab aliis. Sed hæc sententia, quamvis appareat clarissima, non tamen attingit punctum difficultatis. Nam quod attinet ad causam efficientem, est penitus quid extrinsecum, de quo hic non inquirimus. Nam si de hoc esset sermo, Verum dicit Duran, quod agens est principium individuationis. Sed inquirimus de intrinseco principio; unde non sufficienter respondetur, quod est hæc numero essentia. Hoc est enim quod versatur in disputatione: Unde habet hæc essentia quod sit hæc numero. Ç Tertia sententia est quorumdam discipulorum D. Tho. doctissimorum hujus temporis, qui convicti argumentis factis dicunt, principium individuationis nec esse quantitatem, nec materiam quantitate signatam; sed tamen, quoad nos, explicatur facilius distinctio singularis unius

individui ab alio per materiam signatam quantitate: quia videlicet Petrus habet aliam materiam cum alia quantitate, quam Paulus. Dicunt tamen, duo esse principia essentialia individuationis, scilicet hanc materiam, et hanc formam. Quod si quæras, unde hæc forma est hæc? Respondent, ab hac materia. Et si rursus quæras: hæc materia, unde habet quod sit hæc? Respondent, ab hac forma; neque hunc circulum reputant vitiosum, quia procedit in diversis generibus causarum. Materia enim individuatur per formam in genere causæ formalis: et forma individuatur per materiam in genere causæ materialis. Huic sententiæ Videtur quibusdam conformari Cajet, infra q. 29. art 1. Sed certe hæc sententia contraria videtur D. Tho. et Arist·: nam Philosophus in universum docet individuationis principium non esse reducendum ad formam, sed ad materiam signatam quantitate, ut patet 3. Aletap. tex. 11.; et clarius lib. 5. tex. 12. et lib. 12. tex. 5. et 49.

PRO decisione veritatis, sit prima conclusio certa secundum mentemD. Tho. Primum individuationis principium est materia signata: ita docet D. Tho. ubicumque loquitur de hac re; hic, ad tertium. Et in Opusc. De ente et essent., c. 2. et Opusc. 29. et Opusc 70- q. 4. art. 2.; et 1 Cont. Gent, c. 21.; et breviter probatur. Distinctio numerica non sumitur a forma, nec a toto composito: ergo a materia. Minor nota est. Major probatur: nam distinctio numeralis est materialis, ergo non est a forma. Item etiam, nam forma est principium distinctionis specific®, ergo non numericæ Præterea, nam illud est principium intrinsecum individuationis, cui primo repugnat communicari pluribus, sicut universale communicatur particularibus: sed materia signata est cui primo hoc repugnat, ergo etc. Major nota est. minor probatur. Illud competit primo materiæ signatæ. quod, secluso quocumque alio, sibi convenit, et ipsa seclusa, nulli alteri convenit, ut patet ex 1. Poster., tex. 14. Sed non communicari pluribus, ut universale particulari, secluso quoqumque alio existente in substantia sensibili, convenit materiæ signatæ: nam ipsa non potest intelligi communicabilis. Rursus, ipsa seclusa, Petrus non remanet hic homo, nec forma Petri remanet hæc forma singularis; ergo principium singularitatis est materia signata <[Punctum ergo difficultatis inter Thomistas stat in hoc: *quid sit inteliigendum per materiam signatam.* Nam in hoc inter Thomistas sunt tot sententiæ, quot capita: quibusdam dicentibus materium signatam esse materiam cum quantitate actuali; aliis Vero, quod est materia capax hujus omintllatls; ullis etiam asserentibus, materium signatam neque hoc, neque illud esse, sed esse materiam ut principium, radicem et causam hujus quantitatis.

Sit igitur secunda conclusio: Probabilis est illa sententia, quæ asserit quod materia signata sit materia prima, secundum quod est fundamentum et radix hujus quantitatis, et non alterius Hanc sententiam tenet Cajet, loco supra citato; sed antequam probetur explicandum est, in quo differat hæc sententia ab alia sententia Cajet, in quo est tota difficultas. <[Ad cujus expositionem, nota primo, quod sicut subjectum respectu propriarum passionum habet duplicem rationem, altera ratio est potentiæ receptivæ, nam in se recipit proprias passiones, et est illarum subjectum; altera vero ratio est causæ et radicis, nam essentia est principium et radix passionum; ita materia, quæ est altera pars compositi, habet duplicem rationem, ut docet Sone. 8., Metaph. q 7. in corpore, et ad primum et secundum. Nam materia est ratio recipiendi quantitatem, et est Veluti radix et principium illius: sicut forma est id. ratione cujus consequuntur aliqua accidentia in subjecto. Nota secundo, quod in primo instanti generationis, cum ignis, v. g , generat ignem, prius disponit materiam, virtute cujus dispositionis appropriât illam ad hanc quantitatem, ita ut faciat illam capacem hujus quantitatis, et non alterius: item etiam determinat illam ut sit radix et principium, unde consequatur in composito hæc quantitas, et non alia. Ç Docet igitur Cajet., et hæc nostra conclusio, quod materia prima secundum hanc ultimam considerationem, scilicet, quatenus est radix et principium hujus quantitatis, et non secundum priorem considerationem, scilicet, quatenus est capax, Vel in potentia ad hanc quantitatem, est materia signata. Ratio præcipua hujus conclusionis est quam affert Cajet, in præsenti, et docet Sone, ubi supra. Nam materia secundum quod est capax et in potentia ad recipiendam hanc quantitatem, pertinet ad genus quantitatis; nam actus et potentia sunt in eodem genere: ergo non potest esse principium intrinsecum constitutivum hujus substantiæ singularis. Item etiam, nam distinctio numerica, qua substantialiter distinguitur Petrus a Paulo, non est quantitativa distinctio, sed fundamentum quantitativæ distinctionis, cum principium constitutivum hujus hominis et distinctivum ejus ab altero sit radix et fundamentum quantitatis hujus; ergo principium intrinsecum individuationis est materia, ut radix et fundamentum quantitatis.

Tertia conclusio. Probabilior nobis est et magis ad mentem Arlstot. et D Thomæ, sententia quum tenuit Cajet, in *De ente et*

essentia, supra, quod materia signata est materia prima, non actu habens quantitatem, sed capax hujus quantitatis, et non alterius Ad intelligentiam hujus conclusionis et veritatis nota, quod juxta hanc doctrinam tota individuatio reducitur ad materiam, non ut est causa in sua virtute præhabens quantitatem, sed ut est potentia receptiva quantitatis; et cum ratio potentiae passivæ tandem reducatur ad proprium actum consequens est, ut individuatio et distinctio numeralis reducatur et resolvatur in quantitatem, prout est actus illius potentiae: et maxime secundum nostrum modum intelligendi, qui vix aliter possumus distinguere materiam, nisi per certam quantitatem. Vide D. Tho., 3. p , q. 77 , art. 2. ubi dicit, quantitatem esse individuationis principium: quia, scilicet, est id per quod una materia divisa est ab alia. Vide infra, ‹l 76 art. 2 ad 2 ; et ibidem Cajet, et II. Cont. Gent. c. 73., ratione 4 Itaque quemadmodum scientiæ distinguuntur per oblecta, non quod ipsa objecta extrinseca nint differentiæ scientiarum, sed distinguuntur per ordinem et habitudinem ad ipsa objecta; sic etiam principium individuationis est materia cum ordine et habitudine nd hanc quantitatem. Quantitas vero selpsa est indivisa in se, et divisa a quoqumqtte alio. Unde sicut principium, quo duæ mituræ distinguuntur specie, est differentia essentialis, ipsa vero differentia setosa distinguitur ab alia; sic etiam principium distinctionis numericæ est materia signata quantitate, quantitas vero seipsa distincta eat ab altera quantitate.

AD argumenta respondendum est. Ad primum: transeat antecedens, et negatur consequentia. Sicut enim forma prior est quam materia in genere causæ bamalis, sic et materia est prior quam forma in genere causæ materialis, cum › nuHæ sint sibi invicem causæ: tamen in Illo priori naturæ in quo intehigitur forma, ...in teli igitur materia in alio genere cau- •ir scilicet materialis, non quidem cum in futili quantitate, sed cum ordine et capacitate hujus quantitatis, ad quam dispoKita est ex actione agentis naturalis Unde ‹llco, quod in illo priori, in quo forma intelllgltur hæc, præintelligitur materia in geη<·ıı· causæ materialis, ut capax hujus quanti tatis. Istæ autem prioritates non tuiit prioritates temporum, sed causalitall>>. et ideo argumenta, quæ innituntur till··, tum hic, quam in aliis locis, ut plurimum sunt sophistica. Ad confirmationem ^•spondetur, quod licet forma determinet materium formiiliter, tamen materia signatu quantitate determinat formam mnterlalit> i; et cum hic loquamur de distinctione mutai luli, ud materium reducenda est tutiquam ad principium. ‹J Ad secundum argumentum respondetur: concedo antecedens, et nego consequentiam. Nam in illo priori intelligitur anima rationalis cum ordine ad materiam signatam quantitate, et ita intelligitur hæc propter illum ordinem. Est exemplum de animabus separatis, quæ intelliguntur individuæ propter ordinem transcendentalem, quem dicunt ad propria corpora ·[Ad tertium respondetur: concedo antecedens, et distinguo consequens: intelligitur hoc compositum substantiale antequam sint actualiter hæc accidentia, *concedo;* ante ordinem Vero et capacitatem hujus accidentis, quod est quantitas, *nego.* Nam ille ordo implicitus et virtualis materiæ ad istam quantitatem est principium quo hoc compositum est *hoc.* <j Ad quartum respondetur, quod materia in illo priori, in quo præcedit formam, habet quod sit hæc et singularis per ordinem transcendentalem, quem dicit virtute dispositionum præcedentium ad hanc quantitatem. Eodem modo respondetur ad primam confirmationem. Ad secundam respondetur, quod forma, quæ de se est illimitata, limitatur et individuatur per materiam, non Îuomodolibet, sed quantitate signatam.

[Ad quintum respondetur: negatur sequela, nam ut diximus, causæ sunt sibi invicem causæ; et ita forma secundum quod formaliter dat esse materiæ, præsupponit eamdem materiam cum capacitate hujus quantitatis Nam cum quantitas sit dispositio necessaria ad formam, præintelligitur saltim capacitas illius ex parte materiæ in genere causæ materialis. Ad primam confirmationem respondetur, quod licet respectu illius primi gradus essendi substantialiter, quem materia recipit a forma substantiali, nulla intelligatur dispositio intrinseca in materia, præsupponitur tamen necessario dispositio quædam extrinseca alterationis, Vel hujusmodi, per quam materia fuit determinata ab agente naturali ad hanc quantitatem numero, et non ad aliam Ad secundam confirmationem respondetur: distinguo antecedens; nam in genere causæ materialis materia prius respicit quantitatem, quam hanc formam substantialem, eo quod quantitas est propria dispositio ad ipsam formam singularem <[Ad sextum respondetur: nego conseq ; cujus ratio est multiplex: Prima, nam constitutio et distinctio, de qua hic loquimur, est numerica et materialis; unde reducenda est ad materiam et quantitatem, tanquam ad principium Secunda ratio est, quia licet quantitas esset effectus formæ et non materiæ: tamen per prius respicit materiam tanquam primum subjectum, cujus una pars distinguitur ab alia per ipsam quantitatem; et per hoc respondetur ud primum conflrmutionem. Ter-

tia ratio est, quia quantitas, quatenus est individuationis principium, non consideratur ut effectus formæ; nam hoc modo est aliquid posterius. Sed cum quantitas asseritur prima radix individuationis, consideratur tanquam causa tenens se ex parte materiæ, ut dispositiva ad formam. Absolute tamen nullum est inconveniens concedere, tantam quantitatem esse effectum formæ. Juxta quod intelligitur dictum Arist. et D. Tho., adductum in prima confirmatione. Ad secundam confirmationem respondetur, quod licet actus, et potentia mutuo se determinent, non tamen eodem modo: nam actus determinat potentiam quoad speciem, potentia vero actum quantum ad individuum, q Ad septimum respondetur: concedo antecedens, et ad conseq. dicitur, quod substantia singularis est una individualiter per aliquid substantiale Nec nos dicimus principium intrinsecum constitutivum individui esse quantitatem, hoc enim chymericum est; sed est materia ipsa hujus quantitatis capax, ut sæpe dictum est. Quod autem non sit reducenda individuatio ad hanc substantiam singularem, ut dicebat Durand., supra probatum est, cum ejus sententiam retulimus. Ad primam confirmationem respondetur: concedo antecedens, et primam conseq. Ad alias vero consequentias dicitur, quod materia signata quantitate, eo modo quo explicata est, non est aliquid de prædicamento accidentis, sed de genere substantiæ. Et ad rationem,'quæ contra hocformari solet ex Cajet., scilicet, actus et potentia sunt in eodem genere, ergo materia ut capax sive potens recipere quantitatem, et quantitas, quam respicit ut actum, sunt in eodem genere, scilicet, quantitatis; respondetur, omissis multis explicationibus illius maximæ, quod actus primus, ad quem ordinatur potentia, et potentia ipsa, debent esse in eodem prædicamento; at vero hoc non requiritur respectu actus secundarii: actus autem materiæ primarius est forma substantialis, quantitas vero secundarius. Ad secundam confirmationem respondetur, quod admisso illo miraculo, adhuc in materia Petri permaneret ordo ad talem quantitatem, per quem ordinem constituitur materia signata. Nec ille ordo potest auferri nisi destruatur individuum. Exemplum est in essentia hominis, a quo licet Deus auferat potentiam risivam, in ipsa tamen essentia permanet quod sit radix atque etiam capax risibilitatis. Et hæc satis sint de hac quæstione.

ARTICULUS III.

<J Utrum sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. (l)

U&//\ TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso; sed essentia vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo: ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

<1 2 Præterea. Effectus assimilitur suæ causæ: quia omne agens agit sibi simile; sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas; ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

CONTRA, de Deo dicitur quod est Vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan. 14. «Ego sum via, veritas et vita». Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum: ergo Deus est ipsa Deitfls

RESPONDEO dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et fornja necesse est quod differant natura Vel essentia et suppositum: quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in definitione speciei: sicut *humanitas* comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo: et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo, Vel nigredo, vel aliquid hujusmodi: unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia,designantia hanc materiam,non concludunturin humanitate; et tamen in eoquod est homo includuntur: unde id, quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas: et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas: sed humanitas significatur ut pars formalis hominis: quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur, quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se indivi-

ti) I. *fient.,* <II»t. XXXIV, <| I, ii. 1; 1 *Contra (lentes,* c. XXI; *Quadi* II, <|. II, <i. 2; *Comp. Theot.*

duantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia: unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (1), oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

AD primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus: et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita: et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem Quod ergo dicitur, Deitas vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem, quæ est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

AD secundum dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt: et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum non potest repræsentari nisi per multa: et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod natura et suppositum differant. Ratio est, quia natura solum comprehendit ea quæ cadunt in deffinitione speciei: suppositum vero includit materiam indioidualem, et has carnes, et hæc ossa cum accidentibus designantibus hanc materiam.

Secunda conclusio: In substantiis separatis a materia non differt suppositum, et natura. Ratio est, quia formæ subsistentes per se indioiduantur.

Tertia conclusio principalis: Deus est idem quod sua essentia seu natura. Ratio est, quia Deus non est compositus ex materia et forma; ergo est sua Deitas, et sua vita etc.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo sunt tres difficultates præcipue juxta numerum, et ordinem harum trium conclusionum. Prima: Utrum In substantiis materialibus suppositum realIter distinguatur a natura? <| Arguitur primo, pro parte negativa, ex Arist. 7. Metaph. tex. 21., ubi dicit, quod in omnibus substantiis quod quid est, est idem cum eo, cujus est. Et tex. 20 , idem docens, solum excipit ab hac universali ea quæ sunt unum per accidens. Confirmatur: nam Div. Tho. in articulo solum inde probat suppositum et natura differre in rebus materialibus realiter, quia suppositum includit conditiones individuantes, sive materiales, quas non includit natura. Tunc sic arguitur: Conditiones materiales non sunt de ratione suppositi, sed accidunt illi, et adveniunt supposito jam constituto; ergo ex his non colligitur distinctio realis ejus a natura. Antecedens probatur: nam suppositum est prima substantia quæ juxta sententiam Arist. in prædicamento substantiæ est propriissime et maxime substantia: ergo non constituitur in esse suppositi per conditiones accidentales designantes hanc materiam, ut dicit D. Tho. in articulo. Et hanc rationem attulimus in articulo præcedenti tanquam demonstrationem, qua probavimus materiam signatam, quæ est individuationis principium, non importare materiam cum actuali quantitate. Confirmatur secundo: nam si suppositum includeret accidentia materialia, esset ens per accidens: ex substantia enim et accidenti non fit unum per se, ut sæpe docet Aristot. Et etiam, quia si Deus per miraculum separaret a Petro omnia accidentia, adhuc permaneret idem numero <j Secundo principaliter arguitur: Conditiones individuæ materiales per se primo pertinent ad naturam singularem ita quod hæc humanitas prius natura includat omnes illas conditiones, quam hic homo, ergo suppositum et natura non differunt realiter. Consequentia nota est, stando in ratione Divi Thomæ; et probatur antecedens. Prius natura hæc humanitas est singularis, quam hic homo sit constitutus in esse singulari hujus hominis: probatur, nam propterea hoc individuum, scilicet Petrus, est hic homo, quia habet hanc singularem et essentialem naturam, scilicet hanc humanitatem; ergo prius intelligitur, quod natura sit singularis. Et confirmatur: nam Verbum divinum assumpsit hanc humanitatem singularem, et non assumpsit suppositum; ergo natura humana prius intelligitur singularis, quam intelligatur in supposito, alias assumi non posset singularis natura, quin assumeretur suppositum. <J Tertio arguitur: Ratio individui præsupponitur ad rationem suppositi; ergo per prius competit naturæ, quam supposito, et consequenter ratio cui innititur. D. Tho. in art. nulla est. Consequentia probatur: nam omnis ilia conditio, quæ antecedit rationem suppositi, tenet se ex parte naturæ. Antecedens vero probatur: ratio suppositi est quod sit perse subsistens, independent u quocumque ullo supposito, per

(I) Arti. prmc.

quod subsistat: sed ratio individui est quod sit indivisum in se, id est, unum quid simpliciter, et quod non possit dividi in plura inferiora. Sed hæc secunda ratio præsupponitur ad primam: prius est enim, quod res aliqua sit una in se et indivisa, quam quod subsistat independenter ab omni alio; ergo ratio singularitas prius competit naturæ Dices forte, quod D. Tho in hoc articulo non dicit, individuum materiale realiter differre a natura singulari; sed solum dicit, quod realiter differt a natura specifica: nam loquitur de natura definibili dicens, quod natura comprehendit ea tantum, quæ cadunt in definitione speciei, sicut *humanitas.* Contra est argumentum: sequitur, quod D. Thomas diminute loquutus est; siquidem non satis distinguit materiale suppositum a supposito divino. Nam hoc est peculiare divino supposito, quod sit idem cum sua singularissima natura. Item etiam diminute loquitur in eo qood distinguens suppositum singulare a natura specifica non comparat illud ad naturam singularem <[Quarto arguitur: sequitur ex hac sententia Divi Thomæ, quod hæc propositio sit falsa, *homo est humanitas,* consequens est falsum; ergo. Probatur sequela. Nam eorum, quæ realiter distinguuntur, unum nom prædicaturde altero. Minor vero probatur. Nam hæc propositio est vera in divinis, Deus est Deitas: et in rebus creatis, hæc est vera, *ens* creatum est entitas, ergo et hæc erit Vera, *homo est humanitas* <[Quinto. Suppositum non includit aliquid reale, quod non includat natura; ergo non differunt realiter. Consequentia est nota, et antecedens probatur: nam alias, hæc esset falsa, *homo est res quæ est humanitas,* quam tamen concedunt omnes Metaphysici. Probatur: quia hæc est falsa, *homo est res quæ est materia prima, homo est res quæ est anima:* quia homo includit pi æter materiam, ipsam formam, et præter animam corpus, ergo si suppositum supra naturam addit aliquid reale, illa propositio pariter erit falsa. ·[Ultimo arguitur. Si suppositum differt a natura realiter, ergo et personalitas distinguitur realiter a natura, et existentia. Et tunc rursus sequitur, quod in rebus materialibus sit triplex compositio, scilicet, ex materia et forma, ex esse et essentia, et ex natura et personalitate: quod tamen nullus Metaphysicus adhuc dixit.

In contrarium tamen est sententia D. Thomæ in hoc articulo, quam desumpsit ex Arist. 3. De Anima, tex. 9. et 7; Metaphy., textu 41., ubi ait: «Et quodquid erat esse unumquodque in quibusdam idem ut in primis subtantlisr. Omnia autem quæ sunt sicut materia, aut sicut congregata ex materia, non sunt Idem. De hac difficultate quumpluruM vernantur opinione», quas vide in Domino Cajetano, in 3. parte quæst. 4 , art. 2., ubi etiam disputatur de hac materia.

PRO resolutione, notandum primo, quod suppositum proprie acceptum est substantia completa individua subsistens incommunicabiliter. Dicitur *substantia,* ad excludendum accidentia; *completa,* excludit partes substantiæ, ut caput, brachia, etc.; *individua,* excludit naturam specificam, non solum significatam in abstracto, ut humanitas, sed etiam in concreto ut homo: loquimur enim hic de supposito singulari Dicitur autem *subsistens,* ad differentiam naturæ substantialis sumptæ in abstracto, quæ non subsistit, sed est id quo suppositum subsistit. Dicimus *incommunicabiliter,* ut excludamus Deum a ratione suppositi: nam hic Deus, ut communicabitis est tribus Personis Divinis, non est suppositum Verum est quod in præsentia, suppositum substantiale non solum accipitur pro singulari supposito: sed etiam pro significato per terminum comunem, V. g. *homo.* Existimo enim, quod cum homo importet naturam humanam in supposito, licet per prius importet naturam, tamen revera significat suppositum in confuso et in communi. Et hoc probatur, tum ex diffinitione termini communis tradita a Dialecticis. Et confirmatur: nam quando homo accipitur personaliter, prædicatur et supponit proprie pro suppositis, ergo significat illa- Secundo probatur: nam si homo solam naturam significat, et non suppositum, sequitur, quod hæc sit concedenda, *Filius Dei assumpsit hominem,* quam tamen omnes Theologi rejiciunt tamquam hæreticam, si in rigore accipiatur, ut patet: 3. p., q. 4. artic. 3. Sequela Vero probatur: nam Filius Dei assumpsit naturam humanam; ergo si homo nihil addit supra naturam humanam, bene sequitur, quod assumpsit hominem. Nota secundo ex D. Tho. *De ente et essentia,* cap. 3. quod natura potest dupliciter significari, et per modum partis, ut hac voce, *humanitas,* et per modum totius, ut significatur per hanc vocem *homo.* Differunt autem, quod significata primo modo excludit a sua ratione supposita singularia, ut v. g., humanitas excludit Petrum et Paulum: nam significat formam qua homo est homo, quod Petro convenire non potest. Secundo autem modo significata, includit implicite supposita smgularia ipsius naturæ, ut homo. Nam significat habens humanitatem, quod cuicumque supposito convenit. Cuicumque enim supposito humanæ naturæ, convenit quod sit habens humanitatem, non autem quod sit id quo homo est homo. Unde fit, quod cum omniu quæ explicite Importat Petrus, implicite ut in confuso

importet homo, eodem genere distinctionis, quo Petrus differt a natura humana, differt etiam homo. Verum est quod Philosophi communiter nomine suppositi solent intelligere singulare suppositum solum. Ubi etiam advertendum est, quod licet S. Tho. in iis distinctionibus explicationis gratia soleat attendere admodum significandi terminorum: utrum significetur natura per modum partis, vel per modum totius, etc., tamen quæstio nostra potissimum procedit physice et metaphysice, attendendo ad naturas rerum, in quibus etiam modus significandi fundari solet. Nota tertio, distinctionem, qua aliquid distinguitur ab alio, esse multiplicem, alia est distinctio realis, et alia rationis. Rursus realis, alia inter duas res omnino seu materialiter distinctas, ut inter Petrum et Joannem, quæ dici solet distinctio rei a re; alia Vero est formalis, qualis est inter actionem, et pasionem. Rursus illa quæ est inter duas res, aliquando est talis quæ versatur inter duo, quorum unum includit alterum et addit aliquid reale. Et hæc adhuc est in duplici differentia: nam aliquando aliquid reale Intrinsece'clauditur in uno. quod non in alio, quomodo totum distinguitur a quacunque parte seorsum, ut Petrus a sua materia, præterquam includit formam, et a sua forma præterquam includit materiam. Aliquando vero id quod addit aliquid reale uiipra aliud, non includit illud intrinsece, ucd extrinsece tanquam terminum, quem respicit. Sicut disciplinabile vel risibile distinguitur realiter ab homine, quia addit netum disciplinæ, Vel risibilitatis, quod est aliquid extrinsecum ab ipso-homine.

HIS adnotatis, ut certa ab incertis separemus, sit prima conclusio Quamvis non sit error in fide aut temerarium dicere, iiuod suppositum et natura sola ratione distinguuntur, est tamen multo conformius lidei et veritati, quod in compositis ex materia et forma distinguuntur realiter. Prima pars conclusionis probatur: nam Vm ltas fidei, *quod Deus assumpsit naturam singularem, et non suppositum,* optime salvatur cum sola distinctione rationis inter nuluram et suppositum. Probo: nam quod Ultio sit facta in persona et non in natura, « l iiuod terminus assumptionis sit persona, nuiilcienter salvatur per illam distintionem lationis; ergo et illa Veritas, *Filius Dei assumpsit naturam, non suppositum.* Se- l undo probatur: nam sicut in hac positioni . *Persona divina immediate assumpsit, et non natura divina,* salvatur veritas per nidum distinctionem rationis inter personum et naturam divinam, sic etiam in hac, *natura humana est assumpta et non per· nona.* Secunda vero purs nostri»· concitiIloni· probatur: nam In huc sententiu conveniunt fere omnes sancti Doctores dicentes, hoc esse Deo proprium, ut in eo non distinguantur natura et suppositum, Deitas et Deus. Iste auctoritates videndæ sunt in Magistro Sent, in 1. d. 8 in ultima parte distinctionis, et dist. 34. Vide etiam Aug. 11. *De doit.,* ca. II. et 15. *De Trinit.* c. 17.; et Bernar. super Cant. serm. 80. Item probatur ratione. Suppositum includit aliquid reale, quod non includit natura, ergo differunt realiter. Consequentia patet ex iis, quæ hic notavimus. Antecedens probatur. Multa prædicata dicuntur de supposito, quæ non vere dicuntur de natura nec in particulari sumpta, nec in communi, scilicet subsistere, recipere accidentia, agere et pati Ergo aliquid reale includit suppositum, propter quod omnia hæc prædicata conveniunt illi, quod non includit natura. Secundo probatur. Hæc est falsa, *Petrus est hæc humanitas,* ut constat; ergo inter subjectum et prædicatum est distinctio realis. Probatur consequentia, nam sola distinctio rationis non sufficit falsificare propositionem, nisi propter aliquam appellationem intervenientem; at in hac propositione nulla est appellatio, ergo etc. Tertio, secundum fidei doctrinam filius Dei assumpsit naturam humanam, et non assumpsit hominem, aut suppositum; ergo realiter distinguuntur: nam alias, si sunt idem, quare assumitur unum, et non alterum? Confirmatur: nam ut melius asserantur et Verificentur dogmata Theologorum in materia Incarnationis, oportet fateri hanc distinctionem inter naturam et suppositum. Asserunt enim Theologi, quod humanitas in Christo caret personalitate propria, et quod inclinatur in illam, et quod si Persona divina assumeret humanitatem in aliqua persona, corrumperet personalitatem. Quæ omnia postulant distinctionem realem inter naturam et suppositum.

Punctus ergo difficultatis hujus, supposita Veritate primæ conclusionis, consistit in hoc, ut explicetur, quid addit suppositum supra naturam, per quod constituitur in esse suppositi, et a natura distinguitur. De quo Cajetanus in 3. p. *supra,* relatis septem opinionibus, quæ omnes conveniunt in hoc, quod suppositum nihil positivum intrinsecum addit supra naturam singularem, ipse statui propriam sententiam, quod suppositum addit supra naturam singularem realitatem quamdam positivam, distinctam realiter ab ipsa natura singulari, quæ est quidam terminus seu complementum naturæ: et per hoc constituitur individuum in esse suppositi Et per hoc complementum (inquit) natura fit capax existentiæ, et fit potens ut agat, et patiatur. Unde sicut punctus (inquit) se habent ad lineam, quia terminat Illum: Ita Iste modus seu complementum se habet ud nuturum, quia reddit

illam terminatam et completam. <J Secunda sententia est, quod suppositum nihil reale addit supra naturam, nisi actum existentiæ. Quæ opinio potest explicari in duplici sensu: primus, quod suppositum includat actum existentiæ intrinsece, sicut album albedinem; et hic sensus falssisimus est. Et convincitur, quia existentia solum est essentialis Deo, cuicumque vero rei creatæ est accidentalis, ut dicetur articulo sequenti; ergo non clauditur intrinsece in supposito Petri. Et confirmatur. Nam alias hæc propositio esset perpetuæ veritatis, *Petrus existit:* nam prædicatum est de intrinseca ratione subjecti, quod tamen absurdum est. Præterea, nam D. Tho., 3. p., q. 17., art.2.dicit, quod esse pertinet ad personam sicut ad id, quod habet esse; ergo esse existentiæ præsupponit suppositum, quod habet esse- Item, nam iste modus loquendi, quod esse existentiæ recipitur in supposito, frequens est in D. Tho.; ergo existentia præsupponit suppositum jam constitutum. Altero modo intelligi potest hæc secunda opinio, quod suppositum includat esse existentiæ extrinsece, sicut disciplinabile includit extrinsece actum disciplinæ Et in hoc sensu hæc secunda opinioest Capr., in 3.,d.5.,q. 3., videtur tamen manifeste falsa. Primo, nam si existentia pertinet solum extrinsece ad suppositum, ergo prius natura intelligitur suppositum constitutum in esse suppositi, quam intelligatur habere existentiam. Ergo jam est aliud principium constitutivum suppositi intrinsecum Probatur prima consequentia: existentiam esse actum extrinsecum suppositi nihil aliud esse potest, quam quod ratio suppositi constituatur per ordinem ad existentiam; non tamen quod ipsa formaliter inhærens; illud constituat, sicut dicebamus articulo præcedenti quod materia signata constituitur per ordinem ad quantitatem, non tamen quod quantitas formaliter inhærens reddat eam signatam; ergo prius natura quam intelligatur existentia in supposito, præintelligitur suppositum constitutum intrinsece in esse suppositi. Secundo: nam ex hac sententia sequitur, quod suppositum nihil reale addit intrinsece supra naturam; ergo est idem realiter cum natura: et tunc redeunt argumenta facta in probatione primæ conclusionis. <1 Tertia sententia est media, quam docuit M. Victoria, et tuetur eam sæpe Magister Soto in Logica et Physica, quod natura et suppositum distinguuntur quidem realiter non sicut res a re, sed sicut res et modus rei. Unde Videntur fateri, quod suppositum addit supra naturum modum quemdam, actum vero existentiæ addit extrinsece.

Sit tamen secunda conclusio: suppositum In rebus materialibus uddit supra naturum singularem aliquid renie positivum intrinsecum ipsi supposito, et constitutivum illius. Probatur primo, ex Arist., 5. *Metaph.,tex.* 15-, ubi dividit substantiam in essentiam et suppositum. Et proportionabiliter in prædicamento substantiæ dividitur in primam et secundam, ubi prima substantia dicitur *maxime substantia:* sed necessum est constituere aliquid positivum intrinsecum constitutivum essentiæ et secundæ substantiæ; ergo pariter etiam assignandum est aliquid reale positivum intrinsecum constituens suppositum, quod est esse per se separatum ab omnibus aliis. Confirmatur: hæc nomina, *ego, tu, hic homo,ex* communi consensu significantaliquid reale intrinsecum primis substantiis, et revera significant suppositum seu personam; ergo etc. Secundo probatur: Persona divina constituitur in esse personæ per aliquid reale positivum; ergo et persona creata. Probatur consequentia: nam persona unico conceptu, quamvis analogo: dicitur de persona creata, et increata. Tertio probatur, in mysterio Incarnationis, secundum fidem catholicam, personalitas Verbi supplet personalitatem humanæ naturæ; ergo personalitas humana aliquid reale est, quia negatio non suppletur. Confirmatur: si Christus dimitteret humanitatem, in humanitate illa dimissa esset alia persona numero a Persona Verbi propria ipsi humanitati, ergo sine dubio illa personalitas esset substantia: alioquin non esset alia. In hac sententia perpetuus est D. Tho. in 3. p., q 4 , art. 1., ad 3. ubi dicit, quod si Persona divina assumeret naturam angeli existentis, destrueretur ejus personalitas. Et in articulo secundo dicit, quod si Persona præintelligeretur assumptioni, vel oporteret, quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta, Vel quod remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ. Vide ibidem ad secundum, et q 17.,artic. 2. et maxime ad primum, ubi dicitur, quod esse consequitur naturam non Sicut habentem esse, sed quia est aliquid; personam autem, sive hypostasim, sicut habentem esse. Vide ibidem, q 35·, art. 5. et in solutione ad 5 Et in hac conclusione præcipueimpugnamusScotum.in 3,,d. 1·, q. 1. asserentem, suppositum addere supra naturam negationem intrinsecam, quod scilicet non possit ab alio terminari, nec in alio existere.

Tertia conclusio: Hoc constitutivum suppositi, scilicet, esse per se separatum a cæteris, reductive pertinet ad prædicamentum substantiæ. Itaque suppositum directe collocatur in prædicamento substantiæ: at Vero realitas hæc constitutiva suppositi indirecte et reductive: sicut differentia hominis non directe pertinet ad rectam lineam praedicamenti substantiæ, sed reductive. Probatur: nam constituti-

vum substantiæ cum sit de ratione ejus, impossibile est quod sit accidens; ergo est substantia. Rursus non substantia posita in recta linea; ergo reductive in illo prædicamento. Confirmatur: nam differentia constituens hominem, et modus per se constituens substantiam, reductive sunt in genere substantiæ; ergo et illud reale constitutivum suppositi Quod si dicas, quod Aristotel. 2. *De Anima,* textu 2. in divisione substantiæ non meminit istius modi constituentis suppositum, sed solum materiæ, et formæ, et compositi; respondetur, quod nomine compositi intellexit naturam cum suo termino et complemento constituente suppositum. Secundo probatur conclusio: suppositum juxta sententiam Arist. et D. Tho. addit aliquid supra naturam; sed illud non est actus existentiæ; ergo est hic modus quem ponimus. Probatur consequentia, quia nihil aliud fingi potest substantiale, quod suppositum possit addere supra naturam Confirmatur: antequam natura intelligatur constituta in supposito intelligitur interminata et pendens ab alio; in supposito autem constituta, intelligitur determinata et omnino independens; ergo suppositum addit supra naturam quemdam modum realem quo ipsa terminatur et completur. Hinc sequitur, quod hic modus seu complementum constitutivum suppositi est terminus purus ac ultimus naturæ substantialis. Explicantur singulæ partes hujus corolarii: dicitur *terminus,* quoniam natura substantialis quantumlibet intelligatur perfecta et singularis, tamen si non sit in supposito seu persona, adhuc est terminabilis. ut patet in humanitate Christi, quæ quidem perfectissima est in specie, et rursus singularis, adhuc tamen terminatur actu per Verbi personalitatem. Ad eumdem modum in suppositis creatis, naturæ secundum se, perfectæ sunt in specie, et singulares per principia individuantia, tamen terminantur per proprias rationes suppositorum. Deinde dicitur *purus,* ad excludendum omnem prorsus causalitatem non modo extrinsecam efficientis, verumefiam intrinsecam causæ formalis. Itaque esse terminum purum est terminare non Includendo causalitatem, sicut punctum in linea dicitur terminus purus illius, ita quod non est illius causa. Verum est tamen, quod hæc ratio terminandi reduci potest ml genus causæ formalis, et sublatis imperfectionibus, convenire potest Personæ divlnie. Vide Cajet.,5. p.,q. 4., artic. 3. ad finem. Personalitas siquidem non adest naturie, sicut propria passio, sed sicut perfectio et complementum effectus naturaliter sequitur effectum, cujus est complementum Nuturu siquidem, ut prior causali* late, Incompleta est quoad ultimum hui complementum: ut vero personatur, ultimum complementum assequitur. Quo fit, ut actio, qua producitur *hic homo,* si consideretur ut inchoata, nempe deducta usque ad naturam hanc, abstrahendo a personatione, inconsummata est et imperfecta, quoniam non attingit suum terminum inclusive. Tunc autem est perfecta et consummata, quando fit natura personata, quam significat Petrus: tunc enim deducta est usque ad terminum inclusive. Modus igitur, quo personalitas sequitur, naturam vel naturæ principia est quo terminus actionis et rei factæ naturaliter adest ipsi rei productæ in fine actionis. Dicitur *ultimus,* quoniam si natura substantialis semel est terminata per talem rationen suppositi, non est ultra terminabilis saltim quantum est ex parte ipsius naturæ quoniam habet jam suum ultimum complementum, per quod perfectisime terminata est. Consulto dixi, quantum est *ex parte naturæ suce,* quoniam si attendamus potentiam personæ terminantis, fieri potest, ut natura semel terminata per unam personalitatem, terminetur deinde et succesive per aliam

Quarta conclusio Hæc ratio constituens suppositum distinguitur realiter in rebus creatis, tanquam res alia ab actu essendi sive existentiæ Et vocatur a D. Cajet *subsistentia-* Hæc conclusio est contra Capr in.3.,d. 5., q.3. qui asserit, quod actus essendi est extrinsecus et extra rationem suppositi In quo consentit illi Cajet. Cæterum dicitur quod ille actus essendi est idem cum personalitate. Est etiam contra quosdam discipulos D. Tho. qui quamvis consentiant Cajetano in hoc, quod personalitas est de intrinseca ratione personæ: tamen inquiunt quod illa personalitas est actus essendi. Est etiam contra aliquos auctores, qui volunt, quod etiam si distinguantur realiterista duo, distinguuntur tamen sicut reset modus rei, non sicut duæ entitates. Probatur ergo primo ex D. Tho. 3. p., q. 17., art. 2., ad primum, ubi inquit, esse consequitur naturam non sicut habentem esse, personam autem sive hypostasim sicut habentem esse. Ubi Divus Thomas vult, quod ratio suppositi præcedit actum essendi, et est prior illo, ergo actus essendi non est personalitas. Secundo. Personalitas seu ratio suppositi est intrinseca omnino personæ seu supposito, et ponitur in ejus definitione, at existentia non est de ratione et definitione alicujus rei creatæ, sed est actus primus omnis substantiæ, ut in articulo sequenti late explicabimus; ergo. Tertio. Actus essendi non est idem cum ratione constitutiva secundæ substantiæ speciei, aut generis, sed advenit illi ut actuans quidditatem constitutam per sua intrinseca et formalia principii), quæ omnia se habent, ut poten-

tia respectu actus existentiæ; ergo formaliter non est idem cum ratione constituente quidditatem personae Verum est tamen (ut statim dicemus) quod iste actus essendi est actus naturæ, et suppositi: sed suppositi est primus et immediatus actus, naturæ vero mediatus. Ultimo, hæc conclusio probatur omnibus argumentis, quibus probavimus primam sententiam esse falsam.

Quinta conclusio. Probabilissimum est, quod suppositum addit intrinsece supra naturam modum illum realem, quem diximus, per quem intrinsece constituitur in esse suppositi; sed addit etiam actum existentiæ, extrinsece tamen. Volo dicere in hoc secundo, quod suppositum constituitur in ratione suppositi per ordinem ad existentiam tanquam ad proprium actum ipsius suppositi, non tamen includit intrinsece existentiam. Hæc conclusio probatur primo: quoniam juxta istam conclusionem conciliantur gravissimorum doctorum sententiæ, ergo. Secundo probatur quoad secundam partem, nam prima jam probata est argumentis factis pro praecedenti conclusione. Suppositum definitur quod sit substantia individua subsistens etc ; ergo in ratione suppositi includitur substantia et ordo ad existentiam. Itaque suppositum dicitur existens, et subsistens, quia licet non includat actu subsistentiam, includit tsmen intrinsece ordinem ad illam. Tertio, suppositum nihil est aliud quam immediatum et proprium susceptivum substantialis existentiæ, juxta sententiam Divi Thomæ, 3. p , q 17., artic. 2.; ergo sicut potentia in sua ratione claudit ordinem ad proprium actum, ita suppositum dicit ordinem intrinsecum ad existentiam sicut ad actum sibi proportionetum Ista sententia videtur esse D. Tho., *Quodl.'i·,* art.4. in solutionibus argumentorum; et ista est ratio propter quam D. Tho. et alii gravissimi Philosophi quam sæpius explicant suppositum per actum existendi: non quod suppositum intrinsece claudat ejusmodi actum, sed quoniam tota ratio ipsius sumitur per ordinem ad ipsum ‹I Sed quoniam hactenus non explicuimus, an ille modus realis, quem addit suppositum supra naturam, distinguatur ab ipsa tanquam res a re, vel solum formaliter.

Sit ultima conclusio. Probabile est illum modum sola ratione formali a natura distingui, sicut modus rei ab ipsa re, ut sessio a sedente; probabilius tamen est, quod ille modus distinguitur a natura tanqusm res a re. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur; nam videtur colligi ex sententin Arist. et D. Tho. cum dicunt In Immaterlallbua suppositum non distinguitur realiter n natura Ex quo colligitur argumentum: suppositum in rebus immaterialibus citra dubium addit istum modum realem supra naturam, sed si distinguitur iste modus a natura plusquam formaliter, non potest salvari in aliquo sensu, quod suppositum non distinguatur a natura realiter. Si tamen dicamus, quod ille modus solum formaliter a natura distinguitur, potest salvari ista sententia D. Tho. quod intelligatur de distinctione reali tanquam res a re, ita ut velit dicere, quod suppositum in rebus materialibus non distinguitur a natura per aliquid, quod distinguatur a natura tanquam res a re; ergo. Secundo, quoniam sapientissimi Magistri, inter quos est Soto, dicunt, quod suppositum non distinguitur a natura tanquam res a re; et ita admittunt hanc propositionem, homo est res quæ est humanitas: at si suppsitum includit modum, qui tanquam res a re a natura distinguitur, illa propositio est falsa, sicut ista, *compositum est res illa, quæ est forma,* quoniam in his puopositionibus denotatur, quod res, quæ est praedicatum, intrinsece et realiter est prorsus eadem cum re significata per subjectum. Ultimo: pluralitas rerum non est admitenda sine gravissima causa, ergo etc. Secunda pars hujus conclusionis est Domini Cajet, loco citato, quamvis oppositum videatur docere in hoc artic. Et probatur: nam vix potest intelligi, quo pacto Verbum divinum assumeret humanam naturam. et non suppositum; si suppositum non addit aliquid reale supra naturam distinctum tanquam res a re; nam si humana natura in Christo includit omnem illam entitatem intrinsecam, quam habet humana natura in Petro, difficile explicatur, quo pacto habeat rationem suppositi in Petro, et non in Christo; ergo. Ex hac secunda parte sequitur, quod omnes illæ propositiones, in quibus natura de supposito praedicatur, non solum sunt falsæ in sensu formali, sed et in sensu identico, si loquamur rigurose propter rationem asignatam. Itaque hæc praedicatio, *homo est res quæ est humanitas,* in rigore est falsa. In omni tamen sententia hæc est falsa. *Christus est res quæ est humanitas,* quoniam modus quo constituitur suppositum Christi, in omni sententia, est distinctus tanquam res a re, ab ipsa humanitate. Nam complementum personale, quo terminatur natura humana in Christo, est complementum personale Verbi: quod quidem tanquam res a re distinguitur ab ipsa humanitate.

AD argumenta: ad primum respondetur cum D.Tho.,7. *Metaph.* tex.21.,quod Arist ibi loquitur de quidditate rei ut significatur in concreto, ut quidditas hominis significatur per suam differentiam, scilicet, animal rationale: et quidem quidditas in concreto significatu Includit implicite et in

confuso omnia singularia supposita, atque, adeo prædicatur de illis. Cæterum in præsentia loquimur de quidditate rei secundum se, ut loquitur de illa ipse Arist, 7. *Meta.* textu 41. secundum quam rationem potius debet significari termino abstracto quam concreto; et si sumatur ita, realiter a supposito distinguitur. Unde hæc propositio, *homo est humanitas,* est falsa, eo quod natura et suppositum distinguuntur realiter, sicut includens et inclusum: suppositum enim includit realem modum, quem natura potius excludit, quam includit, ut significatur per nomen abstractum: de quibus propositionibus vide Soto, q. 3. *Uniuersa· llum* Ad confirmationem respondetur, quod citra dubium probat intentum, Videlicet, quod accidentia materialia revera non pertinent intrinsece ad rationem suppositi materialis. Quocirca *metaphyslce* loquendo, suppositum non distinguitur a natura per hæc accidentia, sed differt modo jam explicato in conclusionibus. Cum autem Arist. et D Tho. docent suppositum materiale addere illa accidentia supra naturam, loquuntur *physice* Pro nuo notandum est, quod quamvis hæc accidentia per prius pertineant ad naturam, quam ad suppositum, eo quod natura sit singularis et individua per ordinem ad ista accidentia (ut articulo præcedenti dictum est) tamen, physice etrealiter, prius natura Inhærent supposito, quam ipsi naturæ: quoniam suppositum est proprium et immediatum subjectum accidentium, et natura non recipit illa nisi mediante supposito: quo circa physice loquendo, suppositum addit hæc accidentia supra naturam: quoniam hæc accidentia prius afficiunt suppositum, quam naturam, licet prius respiciuntur a natura tanquam quid extrinsecum, a quo sumitur individuatio naturæ. I st autem hic notandum, quod licet probabile sit, ut Theologi quidam docenf, naturam individuari per ordinem ad suppositum singulare, ita quod humanitas Petri rut hæc et singularis, quia dicit ordinem nd hoc suppositum singulare; tamen omnino est improbabile asserere, quod individuutio naturæ pendeat ab actuali conjunctione cum supposito singulari. Probatur: humanitas quam Christus Dominus assumpsit nunquam fuit conjuncta cum aliquo supposito humano, ut fatetur fides catholico; et tamen est hæc humanitas et singultiris, ergo ejus individuatio non pendet inii ltiHece ab aliquo supposito humano uliigulari: imo crediderim, quod singularlliiH et individuatio naturæ non pendet inIrlsece ab ordine aliquo ad suppositum singulare, sed solum pendet ex partibus essentialibus ipsius naturæ, scilicet ttb hac materia, et ab hac forma, et hoc est longe probabilius, quam illa sententia modo dicta. Probatur ratione: humanitas singularis, quæ est in Christo et prout est in Christo non habet inclinationem ad suppositum singulare humanum sibi proportionatum, ergo singularitas illius naturæ non sumitur per ordinem ad illud suppositum singulare. Consequentia patet. Antecedens probatur: nam natura humana in Christo est sufficientisime determinata per suppositum divinum, quia divinum suppositum præstat illi omnem perfectionem et determinationem quam illi poterat præstare suppositum creatum; imo et in infinitum majorem et excellentiorem; ergo non retinet inclinationem, saltem proximam ad propriam suppositalitatem. Et per hoc patet ad secundam confirmationem. <[Ad secundum argumentum cum sua confirmatione ex eadem doctrina respondetur: neque oportet repetere quæ dicta sunt Et eodem modo respondetur ad tertium. <J Ad quartum respondetur concedendo sequelam, et negando minorem. Ad cujus probationem respondetur, quod quoties diversus modus significandi est in causa ut aliquid reale includatur intrinsece in uno extremo, quod non includitur in alio explicite aut implicite, confuse aut distincte, tunc propositio in qua prædicatur abstractum de concreto, est falsa: et talis est illa, *homo est humanitas. M* vero si nihil includatur intrinsece in uno extremo, quod non includitur intrinsece in alio, propositio est Vera, et talis est illa, *Deus est Deitas;* quoniam natura divina includit subsistentiam: et illa, *ens est entitas:* nam entitas includit intrinsece omnem modum entis. <| Ad quintum respondetur, quod ut dictum est in ultima conclusione probabilius est quod ille modus, quem includit suppositum distinguitur realiter tanquam res a re ab ipsa natura. Et juxta hunc dicendi modum concedimus, hanc esse falsam, *homo est res quæ est humanitas.* At vero probabilem sententiam sequendo explicatam in eadem conclusione, quod solum ille modus distinguitur formaliter a natura, vera est illa propositio, *homo est res, quæ est humanitas.* Unde non est eadem ratio de illa, atque de hac, homo est res, quæ est materia prima. Nam homo supra naturam nihil addit nisi modum distinctum formaliter, et non tanquam rem a re: at Vero supra materiam primam addit quamdam rem distinctam; scilicet formam. Ad ultimum respondetur, concedendo primam consequentiam, et ad sequelam quæ infertur, respondetur, quod licet personalitas distinguatur realiter a natura, non tamen facit compositionem cum illa, sed solum complet et terminat naturam sicut punctus lineam.

DUBITATUR secundo, circa secundam conclusionem D. Tho. Utrum in rebus immaterialibus suppositum distinguatur a natura, sicut in substantiis materialibus compositis ex materia et forma?

Pro parte negativa arguitur primo. Divus Thomas in corpore articuli disputans an natura distinguatur a supposito dicit, quod in iis, quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, sed ipsæ formæ per se individuantur; oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, et sic in eis non differt suppositum a natura; ergo. Et confirmatur: nam D. Tho. probat, quod *Deus esi sua Deitas,* hac ratione: Deus non est compositus ex materia et forma, ut jam dictum est, ergo Deus est sua Deitas; ergo valet similiter, angelus non est compositus ex materia et forma, ergo angelus est sua natura. *! Secundo ratione, quæ colligitur ex D Tho. In angelis non est aliquod accidens individuans et pertinens ad individuationem, quod item non sit propria passio ipsius specific® naturæ; ergo non distinguitur suppositum angelicum ab ipsa natura angelica, saltem secundum rem. Probatur consequentia: quoniam suppositum non addit supra naturam angelicam aliquod accidens pertinens ad individuationem, imo nihil addit quod sit extra rationem speciei; ergo Tertio. In angelis, et in iis, quæ non sunt composita ex materia et forma, forma a seipsa individuatur; ergo nihil reale addit suppositum supra ipsam naturam seu formam. 9 Quarto. Si in separatis a materia suppositum et natura distinguuntur, maxime quia suppositum includit esse, quod non includit natura. Hæc enim est ratio Divi Thomæ, *Quodli.* 2., articu 4., in corp, et ad primum. Sed hæc ratio nulla est; ergo non distinguuntur. Minor probatur: nam esse, ut probavimus dubio præcedenti, non potest esse modus constitutivus suppositi, cum sit accidentarius cuilibet creaturæ, ergo natura et suppositum in angelis non distinguuntur realiter. In contrarium tamen est, nam in rebus spiritualibus suppositum addit supra naturam illum modum realem intrinsecum, quem supra explicuimus: nam ratio allata ad asserendum illum modum realem, non solum procedit de individuis et suppositis in rebus materialibus, sed etiam spiritualibus, ergo etc. Item etiam, nam Deus potest assumere naturam angelicam, non assumpto supposito, ut dicitur 3. parte, quæstione 4., articulo 2.

In hujus dubii explicationem notandum eat ex D Tho. hic quod res sunt in duplici differentia, Quiedani sunt compositu.· ex materhi et forma: allie vero non habent talem compositionem; v. g., homo componitur ex materia et forma, Deus Vero et angeli non. Cæterum angeli componuntur ex esse et essentia, et ita tenent medium inter res materiales, et Deum: quia Deus est purus actus nihil habens compositionis, nec habet complementum personale distinctum ab ipsiusEssentia, nec individuatur per aliquid distinctum, res Vero materiales habent compositionem ex materia et forma, et ita habent accidentia individuantia naturam specificam, et suppositum addit complementum personale, non solum supra naturam specificam, Verum etiam supra naturam individuam. Angeli autem tenent medium locum, et ita difficultas hujus dubii in hoc consistit, an scilicet in angelis suppositum addat complementum personale supra naturam. Secundo est notandum, quod suppositum, et natura individua distinguuntur: quia natura humana, eo ipso quod habet hanc materiam et hanc formam, per ordinem ad hæc accidentia est individua: ad hoc autem ut sit suppositum, hoc non sufficit, sed requiritur, quod habeat complementum personale, per quod constituitur in esse suppositi; V. g natura humana, quæ præintelligitur assumptioni est hæc et individua, quia habet hanc materiam et hanc formam: non tamen est suppositum, quia deest illi complementum personale. Hæc doctrina habetur in domino Cajet., 5. p., q. 4., artic. 2., circa medium.

HIS suppositis sit prima conclusio. In angelis natura non distinguitur realiter ab hac natura individua. Hæc conclusio est manifesta in doctrina Divi Thomæ, et habetur infra, quæstione 50. artic. 2. Ratio hujus conclusionis est manifesta. Nam angelus est forma quædam. quæ seipsa individuatur, ut docet D. Tho. Ibco citato, ergo natura individua in Angelis non distinguitur ab Angelica natura Hanc etiam conclusionem probant argumenta in principio facta.

Secunda conclusio. Necessario est dicendum, quod suppositum in Angelis distinguitur realiter a natura. Hanc conclusionem evidentur probant argumenta secundo loco facta. Eam tenet D. Tho. expresse infra; q. 50. loco citato; et q. 75. artic. 5. ad 4. et2 , *Contra Gentes,* ca. 52. et 53. Tenent etiam illam omnes sancti, qui hoc peculiare tribuunt Deo: quorum testimonia sunt videnda in Magistro, in 1. d. 8. Videte etiam D. Hieronymum super c. 3. ad Ephes, in illa verba: «A quo omnis Paternitas etc.»; et in Epist ad Damasum. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta in praecedenti dubio ad probandum. quod suppositum et natura in rebus materialibus distinguuntur realiter;

quia in rebus materialibus et immaterialibus eadem est ratio quantum ad hoc. Et præterea probatur ratione manifesta: quia suppositum in Angelis dicit naturam angelicam, et subsistentiam, et complementum personale: sed natura angeli tantum dicit formam, qua angelus est angelus; ergo etc. Ex hac conclusione breviter colligimus, quod hæc propositio sit falsa, *angelus est sua essentia:* quia aliquid reale includitur in subjecto, quod nullo modo nec formaliter nec Virtualiter continetur in prædicato.

AD argumenta in principio hujus dubii proposita, quatenus impugnant nostram secundam conclusionem, respondetur. <j Ad primum dicit Cajetanus hic, hanc esse differentiam inter supposita materialia et immaterialia, quod illa distinguuntur a natura per aliquid illis intrinsecum, scilicet materiam signatam, quæ tamen est extrinseca naturæ. Cæterum in separatis a materia suppositum non distinguitur a natura, nisi per aliquid extrinsecum, scilicet, subsistere: quia subsistentia includitur in supposito immateriali, natura vero nullo niudo includit illam, sed abstrahit. Et hoc videtur dicere D. Tho. in locis supra citatis. Semper enim dicit, quod suppositum Immateriale claudit compositionem ex esse et essentia. Hæc solutio non habet locum, nisi dicamus quod suppositum nihil addit supra naturam præter existentiam. Cæterum idem Cajet, in 3. p., q. 4., art. 2. oppositum dicit: addit etiam, quod D. Tho. hoc loco satis indistincte loquutus est. Quocirca ut legitima D. Tho. explicatio constet, nota, quod duo possunt considerari in natura singulari angelica: alterum est ipsa singularitas perquam natura est hæc; alteiiim vero est personalitas, qua subsistit in mtione substantiæ complete subsistentis. Primum convenit angelicæ naturæ ex.pro-l'iiis principiis specificis, et constituit individuum et singulare; secundum Vero est terminus naturæ, et constituit suppositum, ct In omnibus rebus creatis realiter distinguitur ab ipsa natura. Cum igitur D. Thomas dicit hic in articulo, non differre in angelis naturam et suppositum, accipit suppositum pro individuo et singulari, non nutem pro eadem natura terminata per personalitatem. Aliis dicendum videtur ad nunc locum D. Thomæ. et ad Arist. 7. Metu. tex. 41., unde D. Thomas desumpsit "iiiiin sententiam, quod in angelis omne Illud reale quod includit suppositum, solum sumitur a forma, et illam respicit tanquam proprium subjectum in quo recipitur: at In rebus materialibus, physice loquendo, suppositum includit multa accidentia, quæ non respiciunt immediate Ipsam formam tnnqiiiiin subjectum Immediatum in quo recipiuntur, licet oriuntur ub Illa; sed nubent pro subjecto immediato ipsum suppositum, quod quidem non a forma sed potius a materia (quæ primum subjectum est accidentium materialium) habet, quod sit subjectum proximum eorumdem accidentium. Ad confirmationem, patet ex dictis. Sicut enim accipiatur suppositum in divinis pro individuo singulari sive pro subsistenti, idem est natura et suppositum propter summam simplicitatem, quod non eodem modo contingit in angelis. <[Ad secundum et tertium respondetur, juxta secundam solutionem, quam ut meliorem elegimus dum solveremus primum argumentum: solum enim convincit, quod individuum in rebus separatis a materia nihil addit supra naturam; non tamen probant quod suppositum nihil addat. Respondetur secundo, juxta ultimum modum dicendi ad illud primum argumentum, bene probari illis argumentis, quod suppositum non addit supra formam angelicam accidentia materialia: non tamen inde colligitur, quod constitutivum suppositi non addat aliquid supra naturam angelicam. Vide Capreolum in 3., d. 5., q. 3. <j Ad quartum respondetur distinguendo antecedens. Suppositum enim in angelis distinguitur intrinsece a natura, quia includit modum quemdam intrinsece constitutivum suppositi. Distinguitur etiam extrinsece per ipsum esse ad quod suppositum dicit ordinem. Et ab hoc termino extrinseco colligit S. Tho. distinctionem naturæ a supposito.

DUBITATUR tertio circa tertiam conclusionem, 'Utrum suppositum divinum et natura divina sint idem? <| Et a parte negativa arguitur primo. Aliquid reale convenit Deo, quod non convenit Deitati; ergo distinguuntur realiter. Consequentia videtur nota, antecedens probatur. Nam Deo convenit generare, et generari, quod non convenit Deitati: hæc enim est vera, *Deus generat,* et hæc, *Deus generatur.* istæ vero falsæ *Deitas generat, Deitas generatur:* sed generare et generari est aliquid reale, ergo etc. Confirmatur. Pater includit aliquid reale, quod non includit Deitas, scilicet, relationem Paternitatis, per quam distinguitur a Filio, quæ tamen non includitur in Deitate; alias sicut Deitas prædicatur de Filio, ita etiam Pater prædicaretur de illo, vel neutrum; ergo distinguuntur realiter. Confirmatur secundo. Nam illud, per quod distinguitur Pater a Filio, vel includitur in Deitate, vel non: si includitur, ergo cum dicimus, *Filius est Deitas,* prædicatur de Filio aliquid per quod distinguitur Pater a Filio, et sic hæc propositio erit falsa: si non includitur, ergo aliquid includit Pater, quod non includit Deitas. <| Arguitur secundo. Secundum fidem catholicum in mysterio Incarnationis unio humanitatis factu eat immediate in

supposito divino, et non in natura divina, ut dicit D. Tho., 3. p., q. 2., art. I.; ergo suppositum divinum realiter distinguitur a natura divina. Probatur consequentia: nam hac ratione probamus, quod homo et humanitas distinguuntur realiter, quia Filius Dei assumpsit humanitatem, et non assumpsit hominem. <j In contrarium tamen est veritas catholica, quam asseruimus in tertia conclusione articuli.

Pro brevi resolutione, supposita definitione suppositi, quam explicuimus dubio 1. hujus articuli, nota quod hic terminus, *Deus,* tripliciter accipi potest, ut hic docet dominus Cajetanus: primo, pro habente Deitatem in communi abstrahendo ab hoc et ab illo Deo: quo pacto est terminus communis, et hoc modo sumebant illi, qui putabant esse plures Deos. Secundo modo potest sumi pro vero Deo habente hanc numero Divinitatem, abstrahendo a divinis personis; quod quidem fieri potest dupliciter, scilicet, negative, et precisive: quo pacto accipiebant Hebræi, et Philosophi naturales, qui ignorantes mysterium Trinitatis divinarum personarum, asserebant unum Deum; et etiam illi qui asserunt non solum unitatem naturæ in divinis, sed unitatem suppositi incommunicabilis. Tertio modo accipitur Deus pro Persona divina incommunicabili, scilicet, pro Patre, aut Filio, aut Spiritu Sancto.

Sit igitur conclusio: Si Deus accipiatur sive secundo, sive tertio modo, non differt secundum Tem a Deitate. Hæc conclusio est tenenda de fide, in qua non facimus mentionem de prima acceptione, quia chimerica est. Probatur ergo conclusio autoritatibus Divinæ Scripturæ et sanctorum Patrum: Joan. 1.·, dicitur de Deo, quod est *lux et Dita; et* Joan. 14 , Christus dicit de se ipso: «Ego sum Via, veritas et Vita»; 1. Joan 5. *Hic est verus Deus et Dita œterna:* in quibus locis abstractum prædicatur de concreto; ergo Vita et vivens, lux et lucens etc. non differunt realiter in Deo; alias omnes illæ propositiones essent falsæ. Item etiam probatur ex definitione Concilii Remmensis congregati contra Gilbertum Porretanum Episcopum Pictaviensem; nam ille negabat, quod Deus esset veritas, et quod esset Deitas proprie loquendo, sed interpretabatur, *Deus est Deritas,* id est, verus, et de hoc fuit damnatus in illo Concilio. Nam illæ propositiones in proprietate sermonis sunt concedendæ: imo hæ, *Deus est verus, Deus est vivens,* interpretandæ sunt in sensu magis proprio, *Deus est Deritas, Deus est Dita.* Vide gesta hujus Concilii apud Bernardum, sermo. 80. in *Cant.,* ubi intendit definire hanc veritatem tanquam de fide. Sunt etiam plurima testimonia Sanctorum ad hanc veritatem confirmandam, qtue vldendu sunt ln Magistro Senten. in 1., d. 8. et 34.; et Aug. 11. *De Civit., c.* 11. et 15 *De Trinitate,* c. 17. Probatur ratione: nam Deus est purus actus, et quidquid est in Deo est infinitum; ergo est sua bonitas et sua Deitas, etc. Confirmatur ex ratione D.Thom., I.Cont. Gent., c 22., nam si Deus non esset sua Deitas, sequeretur quod in Deo esset aliqua compositio, quod est impium dicere. Probatur, nam si Deus non est sua Deitas, ergo propterea Deitas negatur de Deo quia aliquid includitur in uno, quod non in alio; ergo Deus non est omnino simplex, et consequenter erit compositus. Vide multa in D. Thom., ibi. Præterea probatur ratione D. Bernar. ubi supra: si Deitas non est Deus, ergo Vel est aliquid, vel nihil; non potest dici esse nihil, cum sit ipsa natura divina; si igitur est aliquid, ergo Vel major Deo, vel minor, Vel æquale: si major, ergo aliquid est summum bonum non Deus: item aliquid esset majus Deo, quod implicat, nam Deus est id, quo majus excogitari non potest: si minor, ergo aliquid quo Deus est Deus, est minus Deo, quod implicat, nam id quo Deus est Deus est infinitum simpliciter; ergo non est aliquid minus Deo: si æquale, ergo erunt duo summa bona, et non unum. Item etiam aliquid quod est summum bonum esset non Deus, quod manifestam implicat contradictionem.

AD argumenta in contrarium respondetur breviter. Ad primum cum sua confirmatione latius dicturi sumus in materia de Trinitate; nunc respondetur, concedo antecedens, et nego consequentiam Nam Petrus est incommunicabilis, homo Vero communicabilis: et tamen sola ratione distinguuntur. Item homo generat hominem realiter, et non Petrum, et Petrus realiter generat Petrum, et non hominem: tamen sola ratione distinguuntur Petrus et homo. Unde sola distinctio rationis qua distinguuntur Deus et Deitas sufficit ut generare tribuatur Deo et non Deitati. Ad primam confirmationem respondetur, quod eadem numero Deitas est in Patre et Filio: at Vero nullum inconveniens est, quod inveniatur conjuncta alteri relationi in Patre, quam in Filio. Nam si relatio, ut sic, non importat perfectionem, non est inconveniens, quod aliqua relatio sit in Patre, quæ non sit in Filio: si autem importat perfectionem, neganda est consequentia, aliqua relatio est in Patre, quæ non est in Filio, sive in Deitate; ergo aliquid reale est in Patre, quod non est in Filio: Variatur enim sensus a relativo ad adsolutum Et eodem modo respondetur ad secundam confirmationem, nec amplius est hic immorandum: quia hæc spectant ad materiam de Trinitate. <| Ad secundum respondetur negando consequentium: ad cujus probatio-

nem dicitur, quod illa propositio, *unio non est facta in natura,* dupliciter intelligi potest: primo, quod ex duabus naturis in Christo non resultaverit tertia, et hic sensus est catholicus; secundo, quod Natura divina, saltem mediate, non assumpserit humanitatem, sed tantum Filius Dei, ethic sensus est falsus. Ex eo enim, quod Deus est homo, convincitur etiam, quod Deitas est homo. Unde rursus sequitur, quod suppositum et natura in divinis non distinguuntur realiter. At vero ex eo, quod Deus assumpserit naturam humanam, non sequitur, quod assumpsit hominem. Unde non est eadem ratio.

ARTICULUS IV.

<jj Utrum in Deo sit idem essentia et esse.

QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit rJ/zvAySy 'dem essentia et esse. Si 'Vr—zj SJ.M enim hoc sit, tunc ad esse X divinum nihil additur: sed esse cui nulla fit additio est esse commune, quod de omnibus praedicatur: sequitur ‹ rgo, quod Deus sit ens commune, praedicabile de omnibus: hoc autem est falsum, Hecundum illud Sap. 14: «Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt»; ergo esse Dei non est ejus essentia.

<| 2 Præterea. De Deo scire possumus *iin sit,* ut supra dictum est (2), non autem possumus scire *quid sit; ergo* non est idem esse Dei, et *quod quid* est ejus, sive quiddltns vel natura.

SED contra est quod Hilar. (3) dicit In VII. *De Trinitate:* «Esse non est accidens In Deo, sed subsistens veritas»; id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse.

RESPONDEO dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum i'»l, sed etiam suum esse: quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia quidquid est in ullquo quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis •nsentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei, Vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei Vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo, quia *esse* est actualitas omnis formæ vel naturæ: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam *esse:* oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (1): sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (2): si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam: non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

AD primum ergo dicendum, quod *aliquid, cui non fit additio,* potest intelligi dupliciter: uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur *aliquid, cui non fit additio:* quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione; quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione ejus est, ut careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione, est esse divinum. Secundo modo esse sine additione, est esse commune.

AD secundum dicendum, quod *esse* dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi: alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo *esse,* non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus de

(I) I *Sent.,* dist VIII, q. IV, a. 1,2.. etc.; l. *Conii,i (lentes,* c. XXII et XXIII; lib. II, c. LI; lib IV, r XI; Q<|. dlin> *de Potentia,* q. VII, n. 2; *Como. I11,i1l ,* c. XI; *Quod. Ut,* q. II!.; *De Ente et Essentia,* |<. V etc.
(U) *Q 2..nr.2*
(Λ) I.I. VII, In f<>. 2. u prInci. libri.

<1) Q,2.,«rt. 5.
(2) Art. S. hu|u« quuxt.

Deo, cum dicimus, *Deus est,* vera est: et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra (1) dictum est.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio sic formatur: Deus est sua essentia, ut articulo tertio dictum est; sed Deus est suum esse, ergo esse Dei est sua essentia: consequentia videtur manifesta. Probatur minor triplici demonstratione, ut patet.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO hujus artic. asseritur a Theologis certa secundum fidem. Et probant ex illo Exo. 3. *Ego sum qui sum,* et *Qui est, missit me ad vos;* ubi Deus substantiam suam significat per hoc quod dicit se esse: alias enim, et reliqua» creaturae sunt, et nihil singulare et sibi proprium assereret Deus, cum inquit *Ego sum.* In cujus comparatione reliquæ creaturae dicuntur non esse; V. g. Isai. 40. «Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram Eo» Hanc conclusionem unanimiter affirmant sancti Patres, quorum testimonia refert Magister Sentent, in loco citato, articulo praecedenti. Et denique, si non esset vera conclusio, sequeretur quod Essentia divina non esset infinita simpliciter. Probatur consequentia: quia divina Essentia non includeret intrinsece ipsum esse, quod est maxima perfectio. Vide plures alias demonstrationes apud D. Thom. I. Cont. Gent., ca. 22., 23. Sed dicet aliquis: Si conclusio est de fide, quomodo demonstratur? Respondetur, quod eadem interrogatio potest fieri de omnibus conclusionibus praecedentium et sequentium articulorum, et ideo eadem erit solutio. Non enim intelligimus easdem conclusiones immediate pertinere ad fidem; sed sicut *Deus est,* dicitur ad fidem pertinere, quamvis demonstretur, propterea quod ex negatione ejus sequitur evidenter negatio alicujus Veritatis quæ ad fidem immediate pertinet; ideo dicuntur hujusmodi conclusiones esse de fide. Nam ex negatione illarum sequitur, quod autoritas Scripturæ non sit infallibilis, vel etiam quod aliquis articulus fidei non sit verus: nam qui negaret esse Deum, negaret universos articulos fidei. Et idem dicimus de aliis divinis attributis, quæ ratione naturali demonstrantur; quæ si negentur, consequenter negatur esse Deus, quod est totius fidei fundamentum.

Hic articulus subtilem et metaphysicalem doctrinam continet, et (ut inquit Cajet.) a modernulis valde alienam, qui opinantur non solum in Deo, sed in omni re, essentiam identificari existentiæ ejusdem. Quapropter quæstionem hanc diligenter examinare definireque institui. Ante omnia circa intelligentiam rationum D. Tho. et doctrinæ hujus art. quædam sunt breviter advertenda. <j Adverte primo circa primam rationem, quomodo, inquit, accidentia propria causari a principiis speciei. Quæris enim merito, in quo genere causæ dicantur causari ab hujusmodi principiis? Respondetur quod loquitur in præsenti de genere causæ quodammodo efficientis, non per mutationem novam et distinctam ab illa, per quam substantia producitur, sed per quamdam emanationem simplicem; sicut lux, quæ est in sole, causatur a principiis essentialibus substantiæ solis: et sicut frigiditas dimanat a substantia aquæ, quæ licet impediri possit, sed tamen, ablato impedimento, statim iterum consequitur; quæ reductio ad frigiditatem dicitur esse a generante: quo etiam pacto lapis dicitur habere causam quodammodo efficientem sui motus naturalis, quatenus per quamdam simplicem emanationem statim consequitur motus deorsum, ablato impedimento. Sic ergo propria passio et potentiæ animæ dimanant ab ipsa anima. <f Adverte secundo, circa illam propositionem assumptam a D. Thom, in prima ratione, quod nulla res sufficit ut sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Quæris enim statim, quænam sit ratio, quare nulla res sufficiat, ut sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum? Et ratio dubitandi est, quoniam homo habet risibilitatem causatam, et tamen ipse est sibi causa sufficiens ut sit risibilis; siquidem diffinitio hominis est sufficiens principium demostrandi quod sit risibilis; ergo non obstat, quod res habeat causam efficientem sui esse, et tamen ipsa sit sibi sufficiens causa essendi ex propriis principiis essentialibus. Ecce jam hoc argumento tangitur mysterium difficultatis, a nobis examinandæ, circa esse et essentiam creaturarum. Interim, tamen, respondetur magnam esse differentiam inter propriam passionem respectu principiorum essentialium speciei, et inter ipsum esse existentiæ respectu eorumdem principiorum. Nam propria passio, ut v. g. *risibile,* jam præsupponit essentiam in actu, atque ita dimanat sicut accidens, quod est entis ens; at vero *Ipsum esse,* quoniam est id quo formaliter essentia est, non potest præsupponere ipsam essentiam esse causati) a qua dimanat; quoniam præsupponeret jam esse essentiam, quod implicat

(I) Q. a. <irt a

contradictionem: sicut quod albedo, qua aliquid formaliter est album, præsupponat jam, ante ipsam, subjectum esse album: ergo nullatenus est intelligibile, quod aliqua res, quæ habet esse causatum, sit sibi causa sufficiens essendi. Sed forte inquis, quod ex nostra ratione sequitur, quod nullo modo res quæ habet esse causatum, sit sibi causa essendi; cum tamen D. Tho. insinuet in art. quod aliquo modo causetur ipsum esse ex propriis principiis essentialibus. Respondetur, quod principia essentialia sunt causa essendi materialiter: quia ex seipsis sunt receptiva ipsius esse, per quod primo actuantur. Imo et eatenus intelliguntur, quatenus habent ordinem ad esse, sicut diaphanum est causa lucis, quia est aptitudo ad recipiendam lucem. Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod sæpissime D. Tho. clamat, et Thomistæ nolunt audire: quod *esse* est actuaiitas omnis formæ vel naturæ, sicut in hoc art in ratione secunda dicit, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens, et perfectibile. sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur: ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur. Sed de his in sequentibus plura dicemus <J Circa secundam rationem art. etiam est difficultas, quomodo intelligatur, quod inquit D. Tho., non enim bonitas, vel humanitas significatur in netu, nisi prout significamus eam esse. Videtur enim hoc falsum, quoniam cum cognosco rosam, et nomino illam, significo eam In actu, et tamen non significo illam esse, ut si v. g. dixerim, rosa est pulcherrimus flos; ergo etc. Ad hanc difficultatem posset quis respondere ex doctrina Cajet, circa Mjcundam rationem D. Tho. ubi sic ait: Adverte hic, quod ista ratio fundatur super hoc, quod quæcumque quidditas vel natura iiuuntumcumque secundum rationem quidilitntivam sit actualis, relata tamen ad esse habet rationem potentiæ: sapientia namque rt bonitas actuatur per hoc, quod dico ,█«/, et similiter humanitas, et equinitas. I t propterea dicitur, et quod esse est acluiilitas omnis formæ, et quod nulla natura significatur in actu ultimato, nisi prout significatur esse in actu exercito. Hactenus Cajet. Cujus solutio non videtur plene niitlsfacere. Nam quemadmodum rem intelllglmus per proprium conceptum, ita et significamus: sed perfecte intelligimus rationem trianguli, etiam si actu non existât, ergo etiam perfecte significamus perfectam rationem trianguli. Deinde quod Cajet. dicit, D. Tho. intelligendum esse de actu ultimato, cum inquit, quod bonitas vel humanitas non significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, non videtur proprie dictum: quoniam *esse* potius est primus actus cujuslibet rei, quam ultimus. Id quod patet, quia ens est primum quod intelligitur, in quo includitur ipsum esse, sive ordo intrinsecus ad esse, tanquam ad actum primum Quapropter videtur mihi D. Tho. sic explicandus, cum inquit, quod nulla forma significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, id est, per respectum ad esse, sicut eam intelligimus, sive res illa actu et realiter existât, sive in potentia. Et hæc doctrina fundatur in hoc, quod ens est objectum intellectus. Fateor tamen, quod, cum res intelligitur actu existere, majorem habet perfectionem, quam cum intelligitur esse in potentia Cæterum quidditas aliarum rerum præter Deum, abstrahit ab esse actu, vel non esse actu. Unde perfecte potest diffiniri secundum hanc abstractionem.

Circa solutionem ad secundum argumentum litterale-dubium movet Cajet. Nam videtur (inquit) responsio implicare duo contradictoria. Si enim scimus, quod hæc propositio est vera, *Deus est,* per demonstrationes factas, ergo cognoscimus ita esse in re, quod Deus est: hoc autem est cognoscere esse, quod in ipso Deo est; ergo non solum scimus, quod propositio est vera, *Deus est,* sed etiam actum essendi ipsi Deo competere, præsertim cum ab eo quod res est Vel non est, propositio dicitur Vera vel falsa. De hac difficultate videndus est Cajet , 2. Post., c. I. At vero in commen super istum articulum optime et breviter respondet Et notat, hanc esse differentiam inter esse Dei, et esse aliarum rerum, quod esse Dei est quod quid est ipsius Dei: hæc enim propositio *Deus est,* est in primo modo dicendi per se: aliarum autem rerum esse non ita se habet, sed distinguitur a quidditatibus. Et ex hoc nascitur alia differentia: quod esse Dei simpliciter loquendo est proprius terminus quæstionis *quid est, et* secundum quid est terminus quæstionis *an est,* scilicet, ut fundat veritatem propositionis: esse autem aliarum rerum nullo modo pertinet ad quæstionem *quid est,* sed simpliciter et secundum rem ad quæstionem *an est;* ac propterea cum de aliis rebus scimus *an est,* non solum scimus esse, quod significat veritatem propositionis, sed ipsum esse rei, eo quod scitur secundum proprium modum quo scibile est. Cum autem de Deo scimus, *an est,* dicimur scire esse quod significat veritatem propositionis; non autem scimus absolute esse Dei ut scibile est, scilicet, ut pertinens ad quod quid est; sed scimus secundum quid, Vide-

licet, quatenus sufficit fundare Veritatem hujus propositionis, *Deus est.* Et hoc pacto non solum est terminus cognitionis nostræ veritas propositionis, *Deus est,* sed ipsum esse Dei prout respondet veritati propositionis. Sed est adhuc replica, quia per demonstrationes non solum attingimus ad esse Dei prout fundat veritatem hujus propositionis, *Deus est,* sed etiam scimus, quod est de quidditate Dei, et quod Deus est ipsum esse subsistens; ergo falsa est prædicta solutio. Respondetur, quod quamvis perveniamus per demonstrationes naturales ad cognoscendam hanc veritatem, quod esse pertineat ad quidditatem Dei, et quod sit ipsum esse subsistens et infinitum, immutabile et æternum, et alia plurima attributa, quæ pertinent ad ipsam quidditatem: tamen universa hæc confuse cognoscimus, et per quamdam negationem vel similitudinem ad creaturas, et non per proprium conceptum exprimentem quidditatem sicut est. Et hoc est, quod D. Tho. intendit docere in solutione ad secundum argumentum. Etenim de aliis rebus possumus scire ipsum quod quid est. etiam si non cognoscamus actualem existentiam: quoniam hæc est extrinseca quidditati; de Deo autem non possumus habere distinctam cognitionem quidditatis illius, nisi distincte et aperte cognoscamus ipsum esse Dei subsistens, quod est imposibile haberi ex cognitione creaturarum, quantumlibet distincta. Hactenus dictum sit de esse et essentia, quod attinet ad ipsum Deum. Verumtamen ut intelligsmus. quam sit proprium Dei. quod suum esse sit sua esentia, et quomodo omnis creatura circa actum essendi se habeat ut aliquid potentiate, visum est mihi operæ pretium, diligenter examinare, quid sit iusa existentia in creaturis, et quibus rebus et quomodo conveniat, et quam habeat causam. Omnia enim hæc sæpenumero in considerationem theologicam Veniunt, et a paucis distincte tractantur.

DUBITATUR ergo primo, quid sit existentia. Pro cujus rei intelligentia supponendum est, quid nominis existentiæ. Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur. Et fortassis existentia dicitur, quasi *extra sistentia,* hoc est, extra potentialitatem actualitas. Nunc ergo quærimus non de ista vel illa existentia in particulari, sed in communi de existentia creaturarum, quænam sit ratio ejus; de qua re sunt variæ sententiae.

Prima sententia est, quod existentia nihil est aliud, quum quoddum accidens receptum ln creaturis, per quod extra nihil sistunt. Hæc sententia probatur primo. Quia exlstentin non est materia neque forma rei naturalis, neque totum compositum; ergo est accidens. Antecedens videtur manifestum, præsertim in via D. Tho. Consequentia probatur: quoniam substantia non est aliud, quam materia vel forma, vel compositum ex utraque; ergo si existentia nihil illorum est, non erit sustantia. Secundo probatur: existentia informat et actuat totam essentiam substantiæ, cujus dicitur existentia; ergo totaliter distinguitur a substantia, sicut actus distinguitur a potentia; ac per consequens si non est substantia, vel aliquid substantiæ, erit accidens. Confirmatur: quia quidquid intelligitur advenire rei constitutæ per formam et materiam, est accidens. Si autem dicatur, quod est actus substantiæ non receptus in substantia, hoc profecto non videtur intelligibile Quomodo enim substantia poterit existere per existentiam quæ non est in ipsa? Præterea, quia non poterit assignari ratio, quare Petrus existât potius per hanc existentiam, quam per aliam, per quam existit Paulus, si neutra recipitur in Petro Tertio probatur: existentia non distinguitur a duratione rei, sicut motus non distinguitur a tempore, quod est mensura motus; sed duratio rei est accidens pertinens ad prædicamentum quantitatis, vel ad prædicamentum, *quando;* ergo etiam existentia est accidens. Confirma tur: nam duratio nihil aliud videtur esse quam ipsius esse continuatio: sed continuatio rei non distinguitur ab illa, ergo. Confirmatur secundo: quoniam rerum durationes distinguuntur secundum diversos modos existentiæ, ut v. g ævum est duratio existentiæ invariabilis ab intrinseco, extrinsece tamen mutabilis: tempus vero est duratio existentiæ rei mutabilis intrinsece cum successione et continuitate; æternitas autem mensura dicitur rei omnino immutabilis, cujus existentia est sua essentia; ergo existentia et duratio ipsius idem est et ad idem prædicamentum pertinet.

Altera sententia est Capreoli, in 1., dist. 8., q. 1., art. 1. conci. 5, et eadem quæstione, art. δ. ad δ. Gerardi contra 1. conci, qui tenet existentiam esse actualitatem et Veluti formam omnis rei creatæ, qua formaliter dicitur existere. Et inquit, quod existentia secundum se neque est substantia, neque accidens, sed tamen existentia substantiæ reducitur ad prædicamentum substantiæ; existentia Vero accidentium reducitur ad prædicamentum accidentium Itaque, secundumCapreol. existentia non pertinet directe ad aliquod prædicamentum. Cajet, etiam *De ente et essentia,* c. 5., q **II**, ad 8. argum. ait, existentium substantiæ esse substantiam, et existentiam accidentis esse accidens, et existentiam substantiæ reduci ad genus

substantiæ sicut principium formale ultimatum ipsius substantiæ: quia (ut ille dicit) per hoc res ponitur in genere substantiæ, quia est capax esse substantialis.

PRO decisione hujus difficultatis, sit prima conclusio: existentia non potest secundum propriam rationem esse accidens. Probatur primo: quia existentia secundum propriam rationem est perfectio simpliciter; ergo, ut sic, non est accidens. Patet conseq. Quia nulla ratio accidentis quantumlibet perfecta est simpliciter perfectio. Confirmatur: quoniam existentia formaliter reperitur in Deo: ergo formaliter non importat accidens.

Secunda conclusio: existentia creata Vel rei creatæ, etiam ut sic, non importat accidens. Probatur primo: quoniam ratio accidentis præsupponit ens cui inhæret, sed existentia substantiæ, ut actualiter existât, non præsupponit jam ens in actu, ergo non est accidens. Major est manifesta, quoniam accidens est entis ens. Probatur minor: quia ipsa substantia non potest intelligi quod existât, antequam habeat existentiam; ergo existentia non advenit Hiibstantiæ existent!, sed potius est id quo sustantia formaliter existit. Probatur secundo: quia ipsamet substantia creata vel creabilis non est intelligibilis sine intrinseco ordinetranscendentaliad esse sive existentiam; ergo existentia non potest esse accidens. Consequentia patet: quia substantia in sui intellectu non habet dependentiam ab accidenti. Antecedens vero pi ubatur: quoniam substantia intelligitur Inquantum ens, hoc est, inquantum habet, Vel apta est habere, esse per se, hoc est, non in alio; ergo intelligi non potest nisi cum intrinseco ordine ad ipsum esse, quod quamvis non sit quidditas substantiæ, quæ nropterea dicitur creata, est tamen id ratione cujus substantia intelligitur ens per ne. Et denique probatur: quia si ipsum esse esset accidens, omnia prædicamenta essent accidentium. Patet sequela: quoniam prædicamenta distinguuntur per diversos modos essendi; ergo si ipsum esse ‹ή (accidens, omnis modus essendi est accidens.

Tertia conclusio: existentia aliquid reali· est, et intrinsecum rei existent!. Prior purs hujus conclusionis probatur: quia existentia est id quo res constituitur extra nllill. Altera vero pars explicatur: non rnlin intelligo existentiam esse ita intrinsecum rei existent! ut sit pars ejus, vel essentia ejus, vel aliquid essentiale: de hoc enim dubio sequenti disputabimus; sed dico asse aliquid intrinsecum rei existent!, quali'tuiH res dicitur existere non extrinseca di'iioinlniitione, sicut dicitur esse In loco, ▮ktd dicitur et denominatur existera ab aliquo, quod in se ipsa intus habet: hoc enim modo etiam personalitas est intrinseca substantiæ, imo et accidentia, ut albedo, dicitur intrinseca corpori. In hoç ergo sensu probatur conclusio: quoniam existentia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil; ergo debet esse intima rei, alias inintelligibile est quomodo res sit extra nihil, per aliquam rationem quæ sit extra rem. Confirmatur: quoniam si prima actualitas uniuscujusque rei esset extrinseca, nulla alia actualitas posset esse intrinseca. Probatur sequela: quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum. Et deinde, quoniam omnes aliæ actualitates determinant ipsum esse ad aliquem modum Vel speciem essendi; ergo implicat quod aliæ actualitates sint intrinsecæ, et ipsum esse sive existentia maneat extrinsecus. Et denique, si existentia non est intrinseca rei, non est recepta in aliquo; ac per consequens esset per se subsistens et infinita, qualis est divina existentia.

Quarta conclusio: ratio propria existentiæ in communi considerata, quamvis habeat quod sit intrinseca, id est, intra rem existentem, non tamen requirit quod sit recepta tanquam in subjecto. Hæc conclusio patet: quoniam alias existentia non competeret Deo formaliter, cum tamen sit illi maxime intrinseca, quoniam est ejus quidditas. Quemadmodum etiam dicimus quod sapientia secundum propriam rationem formalem non importat quod sit recepta in subjecto: hoc enim imperfectio sapientiæ est et competit sapientiæ creatæ, non quia formaliter est sapientia, sed quia creata est et participata.

Quinta conclusio: ratio existentiæ creatæ magis et principalius consistit in hoc quod sit terminus complens dependentiam substantiæ quantum ad hoc quod fiat et sit extra nihil, quam in hoc quod ipsa existentia sit recepta in ipsa substantia tanquam in subjecto et ab illa limitata. Hæc conclusio probatur theologice: quoniam secundum opinionem D. Tho. et magis probabilem, humanitas in Christo Domino non habet existentiam creatam et receptam tanquam in subjecto, sed existit extra nihil per existentiam Verbi Divini terminantem et complentem dependentiam humanitatis ut sit extra nihil; ergo ad rationem formalem existentiæ, quæ per se primo illi competit, hoc solum intelligimus pertinere, quod sit id quo res existit extra nihil. Quod autem illud rursus sit receptum et limitatum in re ipsa, potius spectat ad materialem et imperfectam rationem existentiæ: nam si hoc perse primo pertineret ad formalem rationem per quam creatura existit, non posset suppleri per divinam existentiam quod creatura existeret et non per illuni existentlum limituturn. Sicut

non posset Deus per se ipsum supplere Vicem albedinis ut aliquid sit album. Vera est igitur prædicta conclusio. Confirmatur optimo exemplo: nam propterea dicunt Theologi, et nos infra, q. 12., art. 2. late explicabimus, quod divina Essentia potest suplere Vicem speciei intelligibilis, quia ad propriam et formalem rationem speciei intelligibilis per se primo pertinet, ut faciat unionem objecti cum potentia. Quod autem in nobis aliæ species intelligibiles sint accidentia etinhæreant intellectui, provenit ex imperfectione sua. Ita etiam nunc asserimus, quod ad rationem existentiæ per se et formaliter non pertinet aliqua dependentia ab eo quod per illam existit, sed solum hoc habet formalissime, terminare intime dependentiam quidditatis vel essentiæ ad hoc ut illa sit extra nihil.

Sexta conclusio: existentia quæ complet potentialitatem substantiæ, non solum ut fiat extra nihil, sed ut per se existât, id est, non in subjecto, hujusmodi (inquam) existentia ad prædicamentum substantiæ reducitur, non tanquam potentialitas, nec tanquam proprie differentia, sed tanquam prima actualitas complens modum intrinsecum substantiæ, qui est *esse per se,* hoc est, quo substantia *per se primo* habet esse. Quo fit, ut proprius ego dicerem, quod ipsum esse sive existentia excellentius quid est, quam omnia genera: neque ad aliquod genus reducitur tanquam ad aliquid perfectius ipsa; sed ejus reductio ad genus magis est limitatio existentiæ, et imperfectio, quam extensio ad aliquid perfectius. Hoc enim modo partes substantiæ reducuntur ad substantiam tanquam ad aliquid melius, et differentiæ ponuntur ad latus prædicamenti. Existentia vero completivum est generis et differentiæ et omnium, quæ sunt in prædicamento. Quapropter, judicio meo, ipsum esse non proprie dicitur reduci ad prædicamentum, sed potius participari et limitari ab omni prædicamento, et ab omni genere et differentia prædicamentali; ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur, ut docet D. Tho. sæpenumero, præsenim in q. unica *De anima,* art. 6. ad 2. Et confirmatur hoc: quoniam nemo dixerit, quod ens reducitur ad prædicamentum: sed potius dicimus quod ens finitum dividitur in prædicamenta per diversos modos quibus limitatur, tanquam aliquid intimum omni generi et omni differentiæ prædicamentali. Cum igitur ens importet, quod habet esse, sicut potentia habet actum, quomodo verificabitur, quod ipsa potentia non reducatur ad prædicamentum, et ipse actus reducatur? Hæc dicta sint pro ingeniosis et metaphysicis, non pro iis qui rudi Minerva cuncta considerant. Ex dictis sequitur ultima conclusio:

Existentia accidentis eo pacto proportionabiliter pertinet ad accidens, sicut existentia substantiæ ad substantiam. Procedimus enim modo secundum communem opinionem, quæ etiam videtur esse D. Tho. et quam optime explicat Cajet infra, q. 28. art. 2. in responsione ad 2., videlicet, quod inesse cujuscumque formæ accidentalis distinguitur realiter ab essentia accidentis, et ab esse subjecti; quamvis mihi non Videatur improbabile, quod ipsamet existentia substantiæ, quæ per se primo substantiam actuat, secundario terminet dependentiam formæ accidentalis. Probatur ergo conclusio; quoniam ita se habet esse formæ accidentalis ad esse accidentis, sicut esse substantiæ ad substantiam: ergo existentia accidentis eo pacto pertinebit ad accidens, sicut existentia substantiæ ad substantiam.

AD argumenta facta pro prima sententia respondetur. Ad primum negatur consequentia: quoniam accidens præsupponit in sui intellectu esse substantiæ, ut vere dicatur entis ens. Et ad probationem consequentiæ conceditur quod existentia non sit materia vel forma substantialis vel compositum substantiale, sed est prima actualitas complens et terminans modum intrinsecum substantiæ. Atque ita, sicut diximus, quodammodo reducitur ad substantiam non tanquam participans substantiam, sed tanquam aliquid primo participatum ab illa. ή Ad secundum conceditur antecedens et consequentia principalis; sed negatur accessoria, cum dicitur, ac per consequens si non est substantia vel aliquid substantiæ, erit accidens. Negatur enim ista consequentia. Ipsa enim existentia secundum propriam rationem considerata, etiam in rebus creatis, neque est substantia, neque accidens, sed est prima actualitas et complementum subtantiæ, Vel accidentis. Quod autem vulgo dicitur non dari medium inter substantiam et accidens, verum est si intelligatur quod dicitur; non enim dabitur ens, scilicet quod habet esse, quod non sit substantia vel accidens. Cæterum ipsum esse vel existentia non est ens quod habet esse, sed est id quo, vel per ordinem ad quod, aliquid habet esse. Et ideo non mirum est si ipsa existentia neque sit substantia neque pars substantiæ, neque accidens neque de essentia accidentis. Cæterum reductione impropria fatemur quod interdum reducitur ad substantiam, interdum ad ac' dens, prout actuat substantiam, et actu.it accidens. Ad confirmationem respondetur, quod quotiescumque intelligitur aliquid advenire rei constitutæ per formam et materiam, intelligitur etiam advenire enti in actu, aut secundum rem, aut secundum rutionem; et

ideo jam præsupponitur existentia secundum rem, aut secundum rationem. Atque idcirco erit accidens quod ita supervenerit. At vero ante existentiam, Vel secundum rem, vel secundum rationem nihil est, Vel nihil intelligitur: siquidem ens est objectum intellectus. Ac propterea nunquam existentia intelligitur supervenire jam composito ex materia et forma: quoniam talis compositio, secluso ordine intrinseco ad existentiam, nihil est. Ad replicam patet ex dictis in tertia et quarta et quinta et sexta conclusionibus. <J Ad tertium respondetur primo, nego minorem: quoniam durare intrinsece et formaliter est permanere in esse et quid absolutum non importans habitudinem ad aliquid extrinsecum, et quamvis explicetur et cognoscatur per ordinem ad tempus; tamen iste ordo non pertinet ad ejus rationem formalem. Est enim prius ordine naturæ quasi fundamentaliter rem permanere in suo esse, quam quod ita permanens sit in tempore; quemadmodum prius est, rem habere modum essendi quantitativum, quam mensurari loco. Respondetur secundo, nego majorem: quoniam duratio supra existentiam addit permanendam et continuationem. Unde existere per horam, non est simpliciter existere, simpliciter (inquam) et absolute; hoc enim nihil aliud est, quam habere esse actu extra causas. At vero quod tanto tempore aut tanta duratione habeat esse, non includitur in ratione absoluta existentiæ; et idcirco existentia absolute distinguitur a duratione rei. Et per hoc patet ad confirmationem priorem. Quamvis enim continuatio rei et ipsa res, non distinguantur tanquam res a re, distinguuntur tamen sicut res et modus rei. Ad ultimam confirmationem respondetur, solum probare quod duratio habeat aliquam dependentiam nb existentia rei, non tamen quod sit idem lormaliter cum illa. Cæterum, de sententia <'npreoli et Cajetani duo dicenda occurrunt. Alterum est, quomodo sit intelligendum quod Capreol. et Cajet, ait, esse sive existentiam, prout actuat substantiam, ad ul'stantiam reduci. Reductio enim hæc, iit diximus, non est imperfecti ad perfecti us, sed potius perfectissimae actualitas ad optimam potentiam receptivam ipsius esse per se. Alterum est, quod ipsum esse vel existentiam, ajunt esse ultimam actualitaicm rei. Hoc explicatione opus habet. Cuin enim esse sive existentia sit prima actualitas, non solum in intentione generantis, sed etiam in ratione formalitatis, cum nihil intelligatur nisi ut habet esse, vel cum intrinseco ordine ad esse, falsum Videtur dicere, quod ipsum esse est ultimum in intentione generantis; et quod, propterea, Ipsum esse dicatur Vitium acliuilittis rei. Ht confirmatur: quin via generationis dum generatur homo, non potest prius esse embrio, quam existentia. Jam enim in eo quod dicimus, est embrio, præintelligitur existentia. Neque aliqua forma Via generationis potest esse prius quam sua existentia. Imo Vero neque intelligi potest res aliqua esse in potentia prius quam intelligatur ipsum etiam esse possibiliter actuare potentiam. Et idcirco non placet mihi explicatio Cajetani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi, quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud D. Thomam. Invenies in quæstione unica *De anima,* art. 6., ad 2. ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum, supremus excellentisimus, qui omnes etiam alios actus perficit. Quia omnes aliæ formæ comparantur ad ipsum ut potentiæ ad actum. Aut si aliter placet, dicito, quod ipsum esse est prima actualitas et ultima cujuslibet rei. Prima quidem ordine compositionis intellectualis, ultima Vero ordineresolutionisintellectualis. Ut si v. g. intellectus ex cognitione entis, quod est proprium objectum, descendat usque ad hominem, primo intelligit esse per se, quod competit substantiæ, deinde esse corporeum, esse vivens, esse rationale. In quibus omnibus ipsum esse consideratur ut actus primus. Et rursus, si resolutorie velit ascendere ad id quod simplicius est, perveniet usque ad ipsum esse, et ultra non ascendet. Ecce igitur quomodo ipsum esse sit prima et ultima actualitas, et usque adeo simplex ut nulla prorsus compositio in illo reperiatur, sed universæ res, præter Deum, sint compositæ ex esse et essentia, tanquam ex actu et potentia. Hactenus de quidditate ipsius *esse* dictum sit.

DUBITATUR secundo circa distinctionem ipsius *esse* ab essentia in rebus creatis, utrum distinguatur ab essentia? <| Arguitur primo pro parte negativa. Nam si distinguitur realiter ab essentia, sequitur quod Deus possit separare esse ab essentia, et utrumque conservare. Probatur: nam cum duæ res sunt realiter distinctæ nihil Vetat quominus possit Deus unam sine alia conservare Falsitas vero consequentis statim apparet. Nam si essentia conservatur et existit, ergo habet esse, et ex alia parte supponimus quod Deus separet esse ab essentia, ergo erunt duæ contradictoriæ veræ, *habet esse* et *non habet esse* Simili ratione D. Thomas, in 1. par., quæst. 66 , art. I. ait, quod materia non potest esse sine forma, quoniam alias materia existerai uctu sine actu, quod est

impossibile. <j Secundo arguitur. Si esse distinguitur ab essentia realiter, sequitur, quod sit actus purus, ac proinde esset Deus. Probatur sequela. Nam si realiter distinguitur ab essentia, est actus non includens aliquid potentialitatis, ergo actus purus. Antecedens probatur. Quia ipsum esse non habet unde competat sibi potentialités, nisi ex eo quod identificatur cum essentia: alioquin si ipsum esse componeretur ex actu et potentia, daretur processus in infinitum. ·[Tertio. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur quod per se ipsum existit. Probatur sequela: quoniam actus essendi cum nihil potentialitatis includat, non potest per alium actum existere, ac proinde per semetipsum existet, quod soli deo proprium est. <j Quarto. Si esse distinguitur ab essentia, sequitur quod sustantiæ immateriales sunt compositæ ex esse et essentia; consequens est falsum, ergo. Probatur sequela: quia quidquid includit res distinctas, compositum est ex illis. Minor Vero probatur: quoniam impossibile est quod ex duobus componentibus resultet unum per se, nisi alterum illorum componentium se habeat ut potentia respectu alterius habentis se ut actus. Quoniam ex duobus existentibus in actu non fit unum per se, ut docet Arist. lib. 2. *De anima,* et lib. 7. *Metaph.* text. 49. Sed in substantiis immaterialibus neque ipsum *esse* se habet ut potentia, ut patet, neque ipsa essentia; quoniam Vei esset potentia simpliciter, vel secundum quid: non simpliciter, alias esset pura potentia, ut materia prima: neque secundum quid, quia quidquid est in potentia secundum quid debet esse simpliciter in actu; atque ita essentia angeli secluso esse et prout ab illo distinguitur, esset simpliciter in actu: ergo. <J Quinto. Si inter esse et essentiam est distinctio realis, sequitur quod sit distinctio inter duo extrema realia et realiter existentia; consequens est falsum, ergo. Sequela probatur: quia distinctio realis est relatio realis, quæ necessario debet esse inter duo extrema realia realiter existentia. Minor vero probatur: quoniam essentia ut distincta ab existentia non est actu a parte rei; ergo non potest esse alterum extremum distinctionis realis ab altero extremo, quod est existentia. <J Sexto. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur quod in compositis materialibus sit duplex compositio realis substantialis, altera ex materia et forma, altera ex esse et essentia; ac per consequens esset compositum per accidens. Sed in oppositum est, quod D. Tho. in hoc artic. expresse docet quod solus Deus est suum esse.

lu hac difficultate sunt tres sententiæ principales Primo aentcntln usserit, essentiam et esse a parte rei nullo modo distingui, sed solum distingui nostris conceptibus, fundamentum tamen habentibus in re. Quæ distinctio solet diei rationis ratiocinate. Hanc sententiam tenet Herveus, *Quod·lib-* 7., q. 9.; et Gabriel in 3. d. 6. q. 2. Aureolus apud Capreolum in 1., d. 8., q. I. et Durand, in 1. *Senten.* d. 8 , in 1. parte distinctionis, q. 2.; et universi nominales. Putant enim essentiam et esse non aliter differre, quam cursum et currere. <j Secunda sententia est Scoti in 3. *Sent.,* d. 6. q. 1. Alexand. Alensis. 7. *Metaphy.* tex. 22. et August. Niphi in 4. *Metaph ,* disputatione 5.; quam etiam sequitur Magister Soto in 2. *Physic,* q. 2. Ajunt ergo prædicti doctores existentiam distingui ab essentia non solum rationis distinctione, sed ex natura rei formaliter, vel realiter formaliter, et non tanquam res a re, ut inquit Soto supra. Ratio hujus sententiæ potissima est. Quoniam hac Via Videntur sibi autores hujus sententiæ melius satisfacere argumentis, quæ fiunt contra sententias extremas. <j Tertia sententia tenet quod essentia distinguitur ab esse, tanquam res a re, ita ut non solum hæc propositio sit falsa in sensu formali, *essentia est esse,* sed etiam hæc, *essentia est res quæ est esse.* Hanc sententiam tenet Capreol. in 1., d. 8. q. 1.; Cajet, in opusc. *De ente et essentia,* c. 5.q. 10 Ferrariensis,2. *Cont. Gent.,* c.52. Soncin 4. *Metahp.* q. 12., Javellus in tractatu *De transcendentalibus*,c. 4.; et videtur esse sententia D. Hiiarii lib. 6. *De Trinit,* qui est locus citatus a D. Thom, in argumento *Sed contra.*

PRO decisione Veritatis sit nobis prima conclusio: Essentia et esse non sola ratione distinguuntur. Hæc sententia videtur recepta apud autores gravisimos tam Philosophos, quam Theologos, et eam tenet D. Tho. in opusc. *De ente et essentia,* c. 5. et 2 ; *Contra Gent.* c. 52. et 53. Et probatur hæc conclusio. Sancta Scriptura et sancti Patres in locis supra citatis in hoc articulo et præcedenti, tribuunt Deo, tanquam quid peculiare et proprium ipsius Dei, quod ejus essentia et suum esse sola ratione distinguuntur; ergo non debet hoc concedi rebus creatis. Secundo probatur. Ista propositio, *essentia est esse,* in rebus creatis negatur communiter ab omnibus Theologis, et Philosophis, et non videtur posse concedi. Nam hoc est peculiare divinæ Essentiæ, ut in sensu formali prædicetur de illa *esse:* sed si sola ratione esse creatum distinguitur ab essentia, citra dubium illa propositio esset vera, sicut ista *Divina Essentia est suum esse,* quamvis differant rafione divina *Essentia,* et *Esse divinum* Tertio probatur: nam ex opposita sententia sequitur, quod esse conveniat

creaturis per se; ita ut hæc propositio, *homo* esi.sitper se; consequens est falsum, ergo. Falsitas consequentis probatur: nam hæc propositio non est perpetuæ Veritatis, quoniam ante mundi creationem erat falsa. Sequela vero probatur: quoniam non poterit afferri instantia, quod aliquis actus realis sit idem realiter et formaliter cum aliqua re, et quod non sit illi intrinsecus et conveniat illi per se. Item probatur ratione. Quoniam si ratio formalis unius rei est formaliter eadem cum ratione formali alterius, impossibile est, quod illæ res non habeant intrinsecam connexionem et per se, ergo etc. Ultimo probatur. Si essentia est idem realiter cum existentia, difficile intelligitur, quomodo Verbum divinum assumpsit humanitatem sine existentia creata, communicando illi immediate non solum personalitatem, sed etiam Divinam existentiam. Quam opinionem expresse tenet D. Thorn·, 3. par., q. 17., art. 2. ubi probat quod in Christo Domino sit tantum unum Esse divinum

Unde sit secunda conclusio. Multo probabilior sententia est et ad rem theologicam magis accommodata, quod *esse* realiter tanquam res a re distinguitur ab *essentia.* Hæc conclusio videtur esse D. Tho. in locis citatis. Et probatur. Quia modus constitutivus suppositi realiter distinguitur tanquam res a re ab ipso supposito, sicut dictum est articulo præcedenti, ergo multo magis esse distinguitur ab essentia. Probatur consequentia: tum, quia *esse* non competit essentiæ nisi mediante suppositalitate, est enim ipsum esse actus proprius suppositi, ut docet D. Tho ,3. p.,q. 17. art. 2.; tum etiam quia modus constitutivus suppositi magis intrinsecus est supposito, quam *esse.* Nam ille ponitur in definitione Hiippositi, *esse* autem non ponitur, sed solum ordo ad esse est intrinsecus omni rei. Probatur secundo. Esse est receptum a causa efficiente, et ab ea pendet in fieri et conservari, essentia vero per se primo competit creaturæ absque dependentia a causa efficienti: est enim perpetuæ veritatis, quod Petro conveniat esse hominem. Quod autem Petrus existât, habet dependcnter a causa efficiente, ergo non potest esse eadem res cum essentia. Probatur tertio. Vera potentia, et verus actus realiter distinguuntur, sicut materia et forma: sed essentia est vera potentia respectu actus essendi, ergo realiter tanquam res a te distinguuntur. Probatur quarto. Si esse creaturæ esset eadem res cum essentia ‹ reiituræ, sequitur quod esse non sit realIter receptum in essentia: quoniam eadem tes non recipitur in seipsa. Si autem re Veta non sit in essentia, ipsum esse receptum erit illimitutum et infinitum simpliciter, aient et Ipse Deus: non enim potcat limitari *esse* per aliquem alium actum, ut patet ex dictis dubio præcedenti. Profecto hæc ratio probat efficaciter contra Durand, in 1. *Sent.* d. 8. quod essentia distinguitur saltem realiter et formaliter ab esse. Et confirmatur: quia Essentia divina propterea est infinita, quia est suum esse realiter et formaliter; ergo si essentia creaturæ esset suum esse, non haberet esse limitatum, siquidem neque receptum. Et denique probatur conclusio: quoniam si ita dicamus, melius intelligimus Mysterium Incarnationis, quomodo humanitas trahitur non solum ad personalitatem Verbi, sed etiam ad existentiam, juxta probabiliorem opinionem: esset enim inconveniens dicere, quod humanitas Christi terminatur Divina existentia, et alia existentia creata.

Nihilominus sit ultima conclusio. Sententia tamen Scoti secundo loco posita, et sententia M. Soto, quæ parum differt ab illa, potest probabiliter sustineri, et argumenta quæ contra illam fiunt ab assertoribus tertiæ sententiæ, poterunt hoc exemplo dissolvi, videlicet, quod quemadmodum figura actuat quantitatem, et terminat illam, et quantitas se habet ut potentia ad figuram; et nihilominus figura et quantitas non distinguuntur realiter tanquam res a re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei, vel realiter formaliter, ut alii dicunt, Vel distinguuntur sicut res et modus rei, quemadmodum si aliquis virgam torqueat in circulum, non Videtur rem aliquam omnino distinctam a quantitate virgæ produxisse, sed quantitatem alio modo se habere fecisse. Nos tamen sententiam D. Thomæ, ut intelligit Capreolus et Cajetan. sequimur.

AD argumenta in principio posita respondetur. Ad primum negatur sequela: nam pari ratione probaretur quod materia prima possit esse sine forma, vel quod actio vitalis posit esse sine principio vitali: quod nos contradictionem implicare existimamus. Dicimus ergo quod etiam si aliqua duo distinguantur tanquam res a re, si tamen alterum illorum intrinsece dependents ordinem habeat ab altero quantum ad rationem essendi, non potest sine illo conservari; et quia essentia in ratione essendi dependet ab esse recepto in illa, implicat contradictionem quod existât sine existentia. <[Ad secundum respondetur, nego sequelam. Ad probationem respondetur quod ipsum esse quamvis realiter distinguatur ab *essentia,* limitatur tamen ex eo quod recipitur in essentia. Unde non est actus purus, sed imperfectionem potentialitatis habet non ex propria ratione existentiœ, sed quia receptibile est. Et in hoc differt ab esse incrento, quod non distinguitur ab essentia. <| Ad tertium simili-

ter negatur sequela'propter eamdem rationem. Ç Ad quartum concedo sequelam, sed nego minorem. Ad probationem concedo majorem, sed nego minorem. Imo vero essentia in rebus immaterialibus, præter Deum, se habet ut potentia respectu ipsius esse, et tunc ad replicam, videlicet, quoniam vel se habet essentia ut potentia simpliciter, vel secundum quid; respondetur, quod essentia substantiæ non se habet ut pura potentia sicut materia prima respectu formæ substantialis: sed nihilominus ipsamet essentia rei comparata ad actum essendi habet se simpliciter ut potentia respectus illius. Neque inconvenit, quod simul ipsa essentia intrinsece habet suam formalitatem specificam. Quoniam hæc ipsa habet intrinsecum ordinem ad esse tanquam ad primam et ultimam actualitatem. Est exemplum, quod affert D. Tho. in q. unica *De anima,* art. 6. ad 3. ubi ait, quod nihil prohibet unam formam comparari ad alteram ut potentiam ad actum. Sicut diaphaneitas comparatur ad lumen sicut potentia ad actum, et nihilominus ipsa diaphaneitas est forma corporis diaphani. Sic etiam essentia angeli quantumlibet sit forma subsistens, tamen respectu ipsius *esse* habet se simpliciter ut potentia, quamvis in seipsa formalitatem habeat, qua mediante determinet ipsum esse perfectiori modo quam res materiales. <] Ad quintum concedo sequelam, et nego minorem. Ad probationem respondetur, quod ipsamet essentia actualiter est a parte rei; actuate tamen per existentiam a se realiter distinctam, eo pacto quo materia et forma realiter distinguuntur, et inter illas est relatio realis. <j Ad sextum concedo sequela. Neque est inconveniens quod in rebus materialibus sit una compositio physica ex materia et forma, et altera metaphysica ex esse et essentia Neque inde sequitur quod ipsum compositum sit unum per accidens. Quoniam tota compositio physica ex materia et forma habet se ut potentia in altera compositione metaphysica ex esse et essentia. Quoniam ipsum esse actuat totam substantiam compositam ex materia et forma. Cæterum est maxima differentia inter has duas compositiones, quod prior compositio est ex partibus intrinsecis et essentialibus, altera Vero compositio est ex tota essentia et actu ab extrinseco superveniente tanquam termino complente dependentiam totius essentiæ creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiæ, sed recipitur in essentia.

DUBITATUR tertio. Utrum existentia, sit perfectior quam essentia, cujus est existentia. <| Arguitur primo pro parte negutivn Perfectior est homo in eo quod est a nimii l rationale, quum ln eo quod existit; ergo essentia hominis perfectior est quam existentia illius. Consequentia patet, et probatur antecedens. Quia hominem esse animal rationale, est necessarium et intrinsecum et æternum: at vero hominem esse, est aliquid contingens, ergo. <[Secundo. Lapis convenit cum homine in ratione existendi univoca, et non convenit cum homine in ratione perfectissima hominis, scilicet, in differentia sensibilis, viventis, et rationalis; ergo ipsum *esse* non est perfectius quam essentia specifica hominis. q Tertio. Vivere et intelligere majores perfectiones sunt quam esse: addunt enim aliquid supra esse, ergo in homine non est maxima perfectio ipsum *esse.* Et confirmatur: quoniam id quod communius est et magis determinabile, est imperfectius; sed *esse* est omnium communissimum et maxime determinabile: siquidem determinatur omnibus aliis perfectionibus, vita, sapientia, etc. ergo. Et confirmatur secundo: quoniam ut docet D. Thom., *De Verii.* q. 7., art., 6. ad 7, id quod communius est secundum prædicationem, est imperfectius: sed esse est communius secundum prædicationem, ergo est imperfectissimum. <[Quarto. Esse est magis vel minus perfectum propter majorem vel minorem perfectionem essentiæ in qua recipitur, v. g. perfectius est *esse,* quod recipitur in essentia hominis, quam quod recipitur in essentia equi; ergo ipsa essentia est perfectior quam esse. Probatur consequentia ex illa maxima aristotelica, propter quod unumquodque tale et illud magis. <j Quinto. Essentia cujuslibet rei per se et directe ponitur in prædicamento; esse autem indirecte et reductive ratione essentiæ, in qua recipitur; ergo essentia est perfectior, «j Sexto. Existentia comparatur ad essentiam sicut terminus illius, ut punctus ad lineam: sed punctus non est perfectior quam linea; ergo neque existentia est perfectior quam essentia, q Septimo. Perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem et similitudinem Dei: sed homo factus est ad imaginem et similitudinem Dei in eo quod est intellectivus, aut liberi arbitrii, et capax beatitudinis, quæ omnia competunt homini ratione essentiæ specificæ; ergo hæc est perfectissima omnium, guæ sunt in homine. <J Octavo. Christus •ominus assumpsit naturam humanam perfectissimam et tamen non assumpsit existentiam illius; ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanæ. Tantum abest ut sit perfectior quam essentia hominis, q Denique arguitur. Primarius effectus formæ subtantialis est ipsa essentia specifica, secundarius autem effectus est ipsum esse; ergo essentia specifica formalior est atque perfectior.

In hoc dubio Scot. In 4. *Sent,* dist 1., q.

1. docet quod *esse* est imperfectissima omnium perfectionum. Cujus sententiam sequitur Soncin. 4. *Metaph.* q. 13. et Ferrar. 1. *Contra Gent.,* cap. 28. Alii vero ex Thomistis modernis medio quodam intendunt procedere asserentes, quod *esse,* simpliciter loquendo, est minima omnium perfectionum, sed secundum quid excedit omnes alias perfectiones, scilicet, in eo quod est prima actualitas omnium aliarum perfectionum, quatenus per existentiam cæteræ perfectiones sunt extra nihil. Et contendunt aliqualiter hoc probare ex D. Tho., 1. *Contra Gent.,* c. 28.

PRO decisione veritatis sit prima conclusio. Simpliciter loquendo, *esse* est major perfectio quam essentia, cujus est esse. Probatur primo, autoritate D. Dionysii c. 5. *De divin, nomin.,* asserentis, quod inter omnes perfectiones quas a Deo suscepimus, *esse* est quid majus. Item Arist. 8. *Ethic, c.* 11. ait, quod maximum beneficium præstitum nobis a Deo est quod simus. Et D.Thom. 1. p., q. 4., art. 1. ad 3. ait, *Esse est perfectissimum omnium:* ubi aperte loquitur de esse existentiæ creaturarum. Probatur secundo. Esse est actualitas omnium perfectionum et omnium formarum, et comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam. Quæ doctrina frequentissima est in D. Thoma. Vide in particulari, in quæstione 4. hujus primæ partis., art. 1. ad tertium, ubi expresse dicit, quod ipsum esse est perfectissimum omnium, et quod comparatur ad omnia sicut actus, et quod non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis est receptum ad recipiens: <-rgo nullam perfectionem recipit ex conjunctione ad essentiam. Vide etiam Divus Thom. *De Verit.,* quæst 8. art. 4. Probatur tertio. Essentia quandiu non habet esse non est ens simpliciter, sed est ens in potentia; quando autem habet esse jam est ens simpliciter; ergo esse perfectius est quam essentia. Probatur quarto. In ipso Deo potissimum quod intelligimus non est quod sit Vita, sapientia, aut potentia, sed quod sit ipsum esse subsistens, in quo intelliguntur omnes aliæ perfectiones, eo quod est esse non receptum, et per consequens non limitatum; ergo esse non perficitur ex eo quod recipitur in essentia. Probatur consequentia: quia ejus maxima formalitas deprimitur et limitatur ex hoc qUod recipitur in essentia. Et denique proluitur: perfectissimæ causæ perfectisimus effectus tanquam proprius respondet: sed proprius effectus Dei est *esse* creaturarum, cujus terminus a quo est *non esse;* ergo ille effectus est perfectissimus. Et confirmatur: quia omnia maxime appetunt esse; ergo Illud esi optimum omnium.

Secunda conclusio. Secundum quid essentia quæ recipit *esse* potest dici perfectior illo, inquantum limitat ad determinatam speciem. Hæc conclusio poterit probari argumentis pro parte negativa factis Sed tamen hæc conclusio valde secundum quid verificari potest. Et ratio est, quoniam ipsi esse melius erat non recipi nec limitari: quoniam si non reciperetur, contineret omnem formalitatem specierum omnium. Quapropter sicut forma non simpliciter perficitur ex eo quod recipitur in materia, ita neque ipsum esse perfectionem acquirit ex eo quod recipitur in essentia Verum est tamen quod supposito quod ipsum esse debeat esse limitabile et receptibile, aliqualiter perficitur ex eo quod recipitur in essentia magis perfecta, quam in alia minus perfecta. Quod proprius diceremus, minus deprimitur, et (ut ita dicam) minus imperficitur ex eo quod recipitur in vivente, quam in non vivente, et in angelo, quam in homine.

AD argumenta in oppositum respondetur. <3 Ad primum dicitur, quod nulla perfectio competit homini, etiam quod sit animal rationale, nisi intelligatur intrinsecus ordo ad esse, sicut potentiæ ad actum. Unde nego antecedens. Nam in eo quod dicimus, hominem existere, intelligimus, animal rationale perfici per existentiam: non autem existentiam perfici per animal rationale. Ad probationem antecedentis respondetur, quod omnis illa necessitas et æternitas veritatis competit homini ut est in Deo, et non ut est aliquid creatum. Nunc autem comparamus essentiam creatam cum esse creato, et dicimus, quod ipsum esse est perfectius, quoniam est ratio qua essentia sit extra nihil. Etenim antequam sit homo, nihil est actualiter in se ipso, sed solum est in sua causa tanquam in principio effectivo et exemplari. <3 Ad secundum respondetur, quod quamvis secundum rationem genericam substantiæ lapis æqualiter existât atque homo, tamen ipsum esse hominis multo perfectius est, quam esse lapidis, non quia perficiatur ab essentia hominis, sed quia minus deprimitur ab essentia hominis, quam ab essentia lapidis. <5 Ad tertium respondetur, quod si vivere et intelligere non includerent *esse,* non essent majores perfectiones quam esse; sed tamen quia includunt et recipiunt ipsum esse, sunt majores perfectiones, quam *esse* quod caret vita et intelligentia: non autem essent majores perfectiones, quam *esse* si non reciperetur in eis *esse.* Ad primam confirmationem respondetur, quod id quod est communius et magis determinabile, est Imperfectius, quando ejus communitas et indifferent lu se habet ut muterln et ut po-

tentia recipiens aliud; at Vero ipsum esse est communissimum formalitate, neque est determinabile quasi recipiens aliquid, sed quasi receptum in omnibus: et propterea nihil Valet consequentia. Respondetur secundo cumD. Tho. *De Verit.,* q. 20. art. 2., ad 5. et cum D. Dionys. c. 5. *De dioin. nomin.* quod si vivere et esse considerentur seorsum, ita ut unum non intret rationem alterius, tunc esse est major perfectio quam vivere. At si vivere includat esse, nihil mirum quod sit major perfectio quam esse quod recipitur in non vivente. Ad secundam confirmationem respondetur, quod commune secundum prædicationem, quod est determinabile sicut potentia per actum, est imperfectum; at vero ipsum esse jam diximus, quod non determinatur sicut potentia per actum. <j Ad quartum respondetur, quod *esse* est magis vel minus perfectum propter majorem vel minorem perfectionem essentiæ in qua recipitur, non tanquam propter causam formalem, sed potius propter materialem, magis Vel minus imperfectam. Sicut si diceres quod aurum est magis vel minus perfectum propter majorem, Vel minorem mixtionem alterius metalli; esset autem perfectissimum et purissimum si nullius metalli mixtionem haberet. Ad maximam autem aristotelicam respondetur, quod ad Verificationem illius requiritur quod positivum verificetur de utroque extremo, et rursus, quod quia unum est tale, aliud sit tale, quod in præsenti locum non habet. Hæc enim causalis falsa est, *esse est perfectum et essentia est perfecta,* et *quia essentia est perfecta, ipsum esse est perfectum:* imo vero esse non perficitur ab essentia, nisi secundum quid, ut explicuimus in secunda conclusione. <j Ad quintum patet ex dictis primo dubio præcenti in sexta conclusione, ubi diximus, quod reductio ipsius esse quod actuat substantiam ad prædicamentum substantiæ non est sicut imperfecti ad perfectum, sed sicut actualitatis ad potentiam. <J Ad sextum respondetur, quod existentia non comparatur ad essentiam sicut punctus ad lineam quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod punctus complet lineam et non est pars lineæ. Cæterum existentia ita terminat essentiam, quod in ratione entis est perfectior, punctus vero in ratione quantitatis non est perfectior. <| Ad septimum dicitur quod ita res habet, quod perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem Dei. Sed obsecro, quomodo factus est, nisi recipiendo ese minus limitatum quam bestiæ, sed receptum In natura rationali? Alloquln nihil esset homo. Negamus ergo consequentium urgumenli, quoniam non comparatur essentia hominis ut condlatingultur cou(ru esse. <| Ad octavum conceditur major et minor. Ad consequentiam Vero, distinguo consequens, dum infertur, *ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanœ* Ad perfectionem, in quam, quidditativam, concedo consequentiam. Ad perfectionem vero completivam primo et per se naturæ humanæ per quam formaliter educitur extra nihil, sic nego consequentiam. Hanc tamen perfectionem natura humana in Christo Domino habet aliunde, quam ab existentia sibi propria, eo quod humana natura in Christo Domino tracta est ad existentiam Verbi infinitam, quæ supplet vicem existentiæ propiæ, quantum ad rationem terminandi Quam rationem in dubio primo, diximus esse formalissimam. <| Ad ultimum dicemus dubio sequenti. Interim, tamen, nego omnino quod esse existentiæ sit effectus formalis neque primarius neque secundarius ipsius formæ substantialis, ita quod ab ipsa dimanet in se ipsam; sed omnis forma comparatur ad esse sicut diaphaneitas ad lucem. Sed de his omnibus latius in sequenti dubio.

DUBITATUR quarto, utrum esse existentiæ, quod est in omnibus creaturis, a Deo causetur. Hanc quæstionem propter ejus maximam difficultatem et varias doctorum sententias libet in utramque partem disputare. Et prius advertendum est, nos in præsentiu loqui de *esse* rerum generabilium et corruptibilium. Nam *esse* rerum ingenerabilium et incorruptibilium, ut esse angeli, esse animæ rationalis, esse coeli, a solo Deo produci, est certum secundum fidem. Præterea in hac quæstione explicare intendimus dependentiam existentiæ a causis particularibus et a forma suppositi, cujus est *esse.* Est enim dissidens philosophandum opinio: nam quidam concedunt, simpliciter causas particulares producere esse in effectu, non tamen id tribuunt formæ ipsius effectus. Alii autem e contra fatentur, *esse* dimanare a forma, tanquam a causa efficienti et formali, non vero a causis secundis. Ut ergo explicemus quid in hac parte sentiendum sit, agemus de omnibus causis a quibus esse dependet. <[Arguitur ergo primo pro parte negativa, et probatur quod esse existentiæ non sit effectus solius Dei. Nam D. Tho. illud sæpissime tribuit creaturis, *De potentia.,* q. 7., art. 2., in corpore, ubi dicit, *omnes causas convenire in hoc, quod causant esse.* Et in 1. p., q. 42. art. 1. ad I. ait, *Primus effectus forma est esse,* et q. 50., arti. 5-, et q. 00., art 2. ad. I. *De Verita., q.* 21. art. 6. In quibus locis dicit, quod esse sequitur formam. Est insignis locus, 2. *Contra Gent.,* cup. 54 ubi dicit, quod sicut se habut lux ud lucidum, et albedo ud album, Itu forma ad esse.

Solent etiam aliqui argumentari ex Divo Tho., 1. p·, q. 5. art. 4., in corpore, ubi ait, quod imposibile est quod *esse* sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei. Ex quo loco exponendo illam exclusivam, Videtur D. Thomas supponere, quod *esse* aliquo modo causetur a forma. Sic enim resolvitur: Esse causatur ex principiis intrinsecis, et ab aliquo alio. 9 Secundo arguitur ratione. Quando equus producit equum, vere generat illum, ergo producit effective *esse* illius. Antecedens patet, et consequentia probatur: nam generare est dare esse. Et sic ab Aristotele, et Doctoribus communiter definitur generatio, quod sit mutatio qua esse rei acquiritur in subjecto disposito. Imo Vero omnes fatentur, quod terminus formalis generationis est *esse* rei. Confirmatur. Equus effective dat equo genito, et vivere, et sentire; ergo etiam effective causât esse illius. Antecedens est notum, et probatur consequentia a paritate rationis. Nam qui effective causai gradus inferiores, puta vivere et sentire, causabit etiam gradum superiorem, quale est ens. Quod si forte dicas hoc argumentum solum probare, quod sicut equus generans producit hoc vivens, hoc sensibile, ita etiam producat hoc *ens,* ex quo non sequitur, quod producat existentiam, contra hoc est: nam ens formaliter dicit esse, ergo si effective dat gradum entis, effective etiam producet esse; sicut quod effective causât vivens, effective causât vitam. 9 Tertio. Creaturæ conservant esse aliarum creaturarum simul cum Deo; ergo etiam id ipsum efficiunt. Antecedens est certum, de quo Vide Divum Thomam 1. p., q. 104., art. 1., ad 2. Consequentia Vero probatur: nam non mugis requiritur ad productionem, quam nd conservationem. Imo D. Thomas multoties eamdem reputat actionem qua res conservatur et qua creatur, et ejusdem esse conservare, cujus est producere. <| Quarto. Causa particularis constituitur In ratione agentis per existentiam; ergo ner eamdem producit existentiam in effectu. Antecedens probatur: nam causa efficiens operatur secundum quod est in actu, ut ex Aristot. et philosophis patet. Sed causa est in actu formaliter per existenllatn, nam essentia causæ comparatur ad existentiam sicut potentia ad actum ultimum. Consequentia vero probatur: nam quod est actus et forma causæ, est ei principium operandi. Et confirmatur: nam agens producit sibi simile; ergo si est agens secundum quod est actu per exislendum, producit effectum secundum quod Ipse effectus est existens, ac per consemiens producit etiam esse 9 Quinto. Gratius essendi est prior aliis, qui rcperiuntur in effectu producto; ergo quod primo causa particularis attingit est *esse.* Antecedens patet: quia gradus essendi est prior et communior; quod Vero universalius et communius est, prius est. Consequentia vero probatur: nam causa non potest attingere gradum inferiorem aut posteriorem, nisi prius attingendo gradum superiorem, maxime cum ista sint subordinate essentialiter. 0 Sexto specialiter arguitur de forma, quod sit principium essendi. Nam fere omnium Metaphysicorum est proloquium, quod existentia sil effectus secundarius formæ. Quod Theologi admittunt dicentes, Deum posse supplere vicem formæ in causando existentiam. ldque ponunt factum fuisse in Mysterio Incarnationis: imo asserunt, quod si Christus relinqueret humanitatem, statim a forma naturali proprium esse efflueret; ergo esse est effectus formæ. <j Septimo. Existentia est actus substantialis suppositi; ergo causatur a forma ejusdem suppositi. Probatur consequentia: quia quod est substantiale rei non debet provenire omnino ab extrinseco, sed Vel est forma Vel causatur a principiis intrinsecis rei. Confirmatur: nam sequeretur quod accidentia essent magis intrinseca et conjuncta supposito, quam existentia substantialis, quod est absurdum. Probatur sequela: nam accidentia causantur a forma mediate Vel immediate: esse autem, ut isti ponunt, de foris advenit. <j Octavo. Hæc propositio, *angelus est,* est necessaria et per se, et, ex hypothesi, demonstrabilis; ergo existentia comparatur ad formam subsistentem qualis est angelus, ut proprietas intrinseca et ab illo fluens. Probatur consequentia: quia nihil potest intrinsece connecti formæ nisi sequatur ad ipsam. Confirmatur: nam D. Tho., I. p., q. 54., ar. 2., ad 2. dicit quod essentia angeli est ratio totius sui esse. 9 Nono. Nam sequeretur, quod etiam existentia accidentium non causaretur ab essentia subjecti, sed immediate produceretur a Deo. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet: quia eadem ratione qua tu ponis, Deum causare existentiam substantialem se solo, dicemus, existentiam accidentariam a solo Deo produci. Minor probatur: nam tunc sequeretur, quod esse accidentium non penderet per se a substantia, nec diceret intrinsecam dependentiam ab essentia suppositi. Probatur sequela: nam per te illa existentia a solo Deo producitur sicut existentia substantialis, ergo ex natura sua a solo Deo pendet. <| Ultimo arguitur et probatur, quod non sit a solo Deo. Nam sequeretur existentiam creari. Consequens est falsum, ergo. Minor patet: nam inconveniens videtur, quod in omni productione quæ modo est, et erit, Deus aliquid de novo producat. Sequela vero patet: nam

illa creantur, quæ a solo Deo immediate producuntur.

In hacquæstione Scotus in4.,d. 1 . q.1. tenet, agentia particularia simpliciter producere existentiam rerum. Redarguitque Divum Thomam, quia dicat, existentiam esse effectum solius Dei. Et Scotum frequenter sequuntur autores maxime recentiores. Inter Thomistas vero Ferrar., 2. *Contra Gent.* cap. 21 hanc solum constituit differentiam inter Deum, et causas secundas in productione esse, quod Deus simpliciter et sine addito causai existentiam rerum, creaturæ vero non causant illud absolute, sed determinate. Et cap. 54. dicit, existentiam esse effectum formalem formæ. Quod expressius explicat cap. 55. Capreolus autem in 1., distin. 8., q. I., ad tertium Henrici, et ad tertium Gerardi contra primam conclusionem dicit, existentiam solum esse a forma, quia forma est quæ facit subjectum capax existendit. Et eum sequitur Gerardus.

PRO decisione veritatis, sit prima conclusio. Causæ particulares simpliciter dant esse suis effectibus, suo unaquæque modo: sicut ignis generans ignem facit esse ignem, et calefaciens facit esse calidum. Hæc conclusio probatur primo auctoritate omnium tam Philosophorum, quam Theologorum, qui sæpissime hanc conclusionem tanquam primum principium supponunt. Secundo probatur ratione: nam causa particularis educit effectum de potentia ad actum simpliciter; ergo dat esse et actualitatem effectui. Antecedens patet: nam hoc est causare simpliciter, illud Videlicet quod erat in potentia reducere in actum essendi. Confirmatur: nam causæ corrumpentes, ut quando ignis corrumpit aerem, simpliciter dicuntur destruere singulare esse præexistentis suppositi quatenus erat actus suppositi, V. g. quando agens corrumpitPetrum, quamvis idem esse quod erat Petri, maneat in anima, tamen corrumpens causât non esse Petrum; ergo causæ generantes simpliciter dicuntur dare esse genitis. Tertio probatur. Causæ particulares in omni sententia, faciunt ut esse conjungatur essentiæ suppositi, ergo simpliciter dant esse effectui. Probatur consequentia: quia causa dicitur simpliciter facere tale, vel quando producit formam per quam rès est, ut quando equus generat equum; Vel quando formam conjungit subjecto, ut si quis albedinem præexistentem uniret parieti faceret album simpliciter; ergo si causæ particulares conjungunt essentiis suppositorum existentiam, quæ est forma essendi, simpliciter dicuntur dare esse rebus productis. Et confirmatur: nani ubsurdum videtur negare, quod puter meus mihi non contulerit esse. I'.t hanc conclusionem sufficienter probat argumentum 2. ta principio dubii factum.

Secunda conclusio. Nihilominus creaeuræ non causant existentiam simpliciter et tanquam causæ principales, in suis effectibus. Hæc conclusio probatur primo. Nam quælibet creatura in sua operatione supponit esse; ergo non causât illud simpliciter. Antecedens patet primo: quia nulla creatura potest operari ex non esse. Et præterea: quia omnis creatura supponit subjectum, quod physice attingat. De quo Aristoteles et autores, 1. lib. *De generatione,* text, comment 11. et D. Tho. 1. p., q. 45-, art. ultim., ad ultimum; et q. 44. ad 1. Quod si respondeas, hoc argumentum solum probare, quod creatura non producit illud esse quod supponit, quod potius corrumpitur, producit tamen esse quod sequitur in effectu genito; contra, nam productio simpliciter et absoluta causalitas est, quando aliquid ex non tali fit tale. Etenim non producitur album ex albo, sed ex non albo; et quando homo generat hominem, producit ex non homine, quia est productio simpliciter. De quo principio Vide Aristot. ubi supra, et 5. *Physic,* text, comtnen. 6. et 7. et ibi autores cum agunt de speciebus motus. Ergo similiter in præsenti, ut creaturæ dicerentur causæ existentiæ simpliciter et absolute, deberent producere existentiam ex non existentia, quod est impossibile. Quæ conclusio patebit etiam ex iis quæ in ultima conclusione dicemus. Quod si arguas: nam creaturæ, juxta primam conclusionem, simpliciter dant esse et producunt esse totius, ergo simpliciter causant existentiam; negatur consequentia: quia ut ex dictis patet, ad hoc ut dicantur dare esse, non requiritur quod producant formam essendi. Nam in productione hominis generans dat esse homini genito, licet non producat animam illius.

Tertia conclusio. Causæ particulares non producunt existentiam proprie loquendo ut instrumentum. Hæc ponitur contra quosdam, qui nobiscumtenentes.in secunda conclusione asserunt, a Deo imprimi creaturis quamdam virtutem transeuntem ut producant existentiam suorum effectuum, per hoc Videlicet, quod a Deo communicatur illis existentia. Nihilominus probatur conclusio. Quia hæc virtus voluntarie ponitur. Et præterea quia absurdum Videtur, quod causa particularis in causando respectu ejusdem effectus totalis habeat et rationem causæ principalis et causæ instrumentariæ, cum videlicet, in effectu producto aliquid sit quod simpliciter causatur a causa secunda, et aliquid quod ab eadem causatur, ut assumitur a Deo.

Quarta conclusio. Cuuste particulares effective causant determinationem exis-

tentiæ. Sed ut intelligas hanc conclusionem adverte quod existentia habet duo. Primum quod sit actus entis absolute, secundum quam rationem nullam limitationem dicit. Secundum, quod sit existentia hujus suppositi recepta in illo, secundum quod jam efficitur hæc et limitatur; hæc autem limitatio competit existentiæ, prout recipitur in essentia particulari. Etenim, ut D. Tho. sæpe docet, id quod recipitur habet limitari a subjecto recipiente. Dicimus ergo in conclusione, quod agens particulare concurrit tanquam causa particularis effectiva hujus limitationis. Probatur primo: quia hæc limitatio non est a solo Deo, ergo est ab aliqua causa particulari effectiva; hæc autem causa effectiva non est essentia, quæ recipit existentiam, ut manifestum est; ergo erit ipsa causa producens suppositum. Præterea. Causa agens disponit suppositum ut fiat aptum susceptivum existentiæ; ergo effective determinat suppositum ut existât. Antecedens patet: quia quidquid particulare habet suppositum in ordine ad existentiam habet ex causa agente. Consequentia vero probatur: quia id ipsum quo suppositum est Htisceptivum existentiæ, estdeterminativum illius; ergo si illius est causa efficiens, eadem etiam effective determinat existentlam. Ex hac conclusione, sic explicata, intelliges multa loca D. Thom. Dicit enim [redacted]uepe, quod creaturæ non causant ens, sed *hoc ens.* Et quamvis hoc sæpe asserat, exempli tamen gratia vide illum in Disputatis *Depotentia,* q. 3., art. 1., in corpore, ubi nlt, quod quælibet res habet actum determinatum ad unum genus et ad unam βpε-ı leni: et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens; sed *hujus entis* secundum quod est *hoc ens* determinatum in hac vel illa specie. Et subdit rationem hujus: nam agens agit sibi "Imile; et ideo agens naturale non producit I Impliciter ens, sed ens præexistens et determinatum ad hoc vel ad illud, ut puta nd speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad illiquid hujusmodi. Asserit insuper, quod I)eus producit *esse,* creaturæ vero determiniint illud. Et alibi invenies dixisse, creaturus producere *hoc esse* in particulari. (hnnia ergo ista explicantur et intelligunlur de limitatione jam dicta in conclusione, per quam effectus est *hoc ens,* habetque cime determinatum et limitatum. Hæc de agentibus; de formis vero sequitur,

Quinta conclusio. Nulla forma creata eid causa effectiva aut formalis nec finalis existentiæ, bene tamen materialis. Hæc rimclusio probatur sigillatim. Et primo quod non sit effectiva. Causa efficiens operatur secundum quod est in actu per [redacted]mlstentium: ergo si forma aliquid operatur, cuusat illucl prout actuutur per esse. Antecedens est certum, et in Aristotele suppositum principium. Et declaratur: nam causa non actuata per existentiam est solum in potentia; ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur ut est sub consimili actu. Et confirmatur: nam alias, idem secundum se totum se reduceret de potentia in actum, quod est contra Aristo., 3. et 8. *Physic,* et 12. *Metaph.* Probatur sequela: nam forma per se, antequam sit sub existentia, suum causât actum effective. Præterea: existentia primo competit toti composito, et deinde communicatur partibus; ergo illa non fluit effective a forma. Antecedens est certum. De quo 1. *Degeneratione,* Deo dante, dicemus. Consequentia Vero probatur: quia si effective et immediate procedit a forma, prius unietur et communicabitur illi, quam alicui alteri. De hac ratione videM.Soto, 1. *Physi.,* q.7., conclusione 2., in fine. EtSoncinatem, 7. *Metaph.* q. 22. Præterea probatur conclusio: nam sequeretur quod forma seipsam causaret, quod est absurdum. Probatur sequela: nam si forma causât existentiam suam effective, ergo facit se existere et se reducit de potentia in actum, ac per consequens seipsam causât. Vide alias rationes apud D. Tho. in 1. *Cont. Gent.* t. c. 22, *De ente et essentia,* c. 5. in fine. Quod Vero non sit causa formalis probatur: nam forma comparatur ad existentiam ut potentia ad actum et ut recipiens ad receptum: ergo non in ratione formæ. Deinde, omnis existentia est actualitas cujuslibet formæ; ergo est forma omnis formæ et non e contra. Insuper probatur: nam impossibile est explicare in quo et sub qua ratione essentia informet aut actuet existentiam. Tandem arguitur: quia sequeretur quod forma entis non esset ipsum esse, aut ordo ad esse, quod falsum est. Probatur sequela: nam illud est forma entis quod ultimo terminat et constituit rem; ergo si essentia comparatur ad existentiam ut forma ejus, erit actuans et ultimo terminans illam, ac subinde essentia esset ultimus actus entis. Quod si arguas, nam forma specificat esse, ergo comparatur ad illud in genere causæ formalis. Antecedens patet: nam esse humanum distinguitur ab esse equi specie per formam hominis, quæ specie differt a forma equi. Respondetur, quod esse formaliter et intrinsece sumit specificationem ab ordine transcendental!, quem dicit in ratione actus ad talem formam; extrinsece vero tanquam a termino et subjecto specificatur a forma. Cæterum secundum hanc rationem forma potius habet rationem materiæ: sicut forma cceli dicitur specificari a materia, quæ illa seciatur: et artificialia dicuntur specificari a subjecto. Tertia pars conclusionis, scilicet, quod forma non sit

causa finalis existentiæ. probatur: nam existentia simpliciter est terminus formæ et non e contra; ergo existentia potius est finis formæ, quam e contra. Secundo. Quia existentia est ultima perfectio rei; ergo forma non comparatur ad illam ut finis. Antecedens probatur: quia unumquodque dicitur bonum et perfectum in quantum existens. Unde Arist. 10. *Ethi.* c. 7. et 8. *Ethi.* c. 11. dicit, *esse ipsum esse amabile et expetibile in omnibus.* Et hujus rationis veritas patebit infra in q. 6. Quod vero forma sit causa materialis existentiæ, ex dictis liquet, cum sit receptiva limitansque ipsum esse existentiæ. Itaque, sicut materia respectu formæ habet rationem causæ materialis, quia recipit et determinat formam: sic tam materia quam forma, quam etiam suppositum comparantur ad existentiam ut causa materialis. Sed nihilominus,

Sit sexta conclusio. Forma in genere causæ formalis determinat materiam ad suscipiendam existentiam. Probatur: nam forma præbet actum primum materiæ, ergo in ratione formæ disponit ad suscipiendum actum existentiæ. Secundo probatur: nam limitatio hæc et coaptatio subjecti, quæ requiritur ut recipiatur existentia, debet habere aliquam formam intrinsecam a qua sit; nulla autem alia est nisi forma suppositi, ergo. Adverte tamen, quod dicitur forma causa formalis disponens ad existentiam, non quidem immediata, licet principalis. Nam præter formam ponimus nos *suppositalitatem,* qua proxime et immediate suppositum sit capax hujus existentiæ.

Ultima conclusio. Existentia est proprius effectus solius Dei. Conclusio hæc est D. Tho. in hac 1. p., q. 8., art. 1., in corpore; et q. 45., art. 5. et 2., *Cont. Gent*- c. 21. et lib. 3. c. 66. et alibi sæpe. Nec aliquis est Thomistarum qui ambigat hanc esse conclusionem D. Thomæ. Cæterum de mente ejus, et quis sit sensus illius, dubitatur inter doctores. Cajet, in 1. p., locis ubi supra, dicit hanc conclusionem solum poni a D. Tho. in hoc sensu, quod esse est effectus per se primo pendens a solo Deo. Ex quo non sequitur, quod creaturæ non producant illud tanquam causæ secundæ. Eumdem modum dicendi sequitur Ferrara, 2. *Cont. Gent.* cap. 21. et lib. 3. ubi supra. Alii Thomistarum dicunt sensum dictæ conclusionis, ut a D. Tho. ponitur, esse, quod existentia est objectum formale et adæquatum solius Dei, cum solus Deus sit causa cujuscumque participantis esse, et cujuscumque pertinentis ad esse rei, quod nulli creaturæ convenit. Alii Vero dicunt, sensum Divi Thomæ esse, quod solus Deus producit ens Inquantum ens et esse sine uliquu limitaitone. Nos Vero nmlumus conclusionem Divi Thomæ sicut jacet intelligere, quam placita explicantium sequi, aut nova commentari. Etenim prædicti tres sensus non explicant quod intendit D. Tho. qui inter omnes authores hoc peculiare tribuit Deo ubique, et profundisimis rationibus id probat, neque iis indigeret si aliquem prædictorum sensum intenderet. Omnes enim illi ab omnibus sine controversia conceduntur, neque aliquid mysterii retinent. Dicimus ergo, quod nulla causa producit esse effective præter ipsum Deum. Et utendo rationibus D. Thom. probatur primo hæc conclusio: Solus Deus est per essentiam suum esse, aliæ vero creaturæ habent esse participatum; ergo sofus Deus est qui producit esse· Ut intelligas Vim hujus rationis adverte, quod habere aliquid per participationem contingit dupliciter: *primo* quia communicat ab alio. Secundum quem modum quidquid creaturæ convenit est participatum a Deo: omne enim quod sumus, Domini sumus. Et in hac acceptione bene stat, quod aliquid sit essentiale rei, et participatum ab alio. Quare illatio D. Tho. non procedit in hoc sensu. *Secundo modo* dicitur aliquid participatum, quia non est proprium subjecto, sed totaliter ab extrinseco provenit producente et conservante, sicut lux in diaphano. Secundo nota, quod virtus causandi supponit naturam et essentiam rei. Prius enim aliquid est in se tale, quam sit productivum sui similis. Unumquodque vero dicitur esse talis naturæ a propria forma, et quæ illi per se convenit. Et consequenter dicetur causativum sui similis, quia competit illi ex propria forma et natura; v. g. aqua ex essentia sua habet esse aquam. Et hoc quod est sibi simile producere, et infrigidare, competit illi per se, quia ex propria forma illa habet. Verumtamen sicut per se non est calida, ita per se non habet calefacere, sed ut instrumentum calidi per se. His positis, Vis rationis D. Tho. sic colligitur: nulla creatura ex se et ex natura sua habet esse, sed illud communicatur et conservatur a Deo; ergo nulla creatura per se est causa existentiæ, nec in communi nec in particulari, sed illa a solo Deo est. Antecedens est certissimum et secundum fidem tenendum, et secundum philosophiam. Consequentia vero probatur: quia virtus causativa existentiæ supponit ipsum esse in causa agente; ergo si esse ipsius causæ provenit et communicatur ab extrinseco, non habet per se virtutem operativam existentiæ, nisi Velis dicere, quod habet illam tanquam instrumentum, quod jam supra refutavimus. Solus ergo Deus, cujus exislentia est de essentia illius, habet virtutem factuum et conservativam ejusdem existentiæ ln creuturlH. Secundo probatur conclusio. Omnis creatura in huu uctionc sup-

ponit aliquid a solo Deo productum; ergo supponit esse illius. Antecedens probatur: nam omnis creatura producit ex aliquo, ergo supponit illud, ac subinde aliquid a solo Deo productum. Et confirmatur: nam alias, nulla causa efficax est, quare denegemus creaturis posse communicari Virtutem creandi. Si enim ipsæ in suis operationibus nihil supponunt a solo Deo pendens, ergo poterunt operari nihilo supposito. Tertio idipsum demonstratur, et ratio præcedens magis explicatur: nam materia prima est incorruptibilis et ingenerabilis, <|ttæ a solo Deo conservatur; ergo solus Deus dat existentiam, quæ materiæ primæ communicatur. Antecedens est certum, et probatur consequentia: quia non potest intelligi, quomodo materia non generetur, mit a solo Deo conservetur si ipse solus non dat existentiam. Etenim si causæ particulares dant existentiam materiæ effective, consequenter producerent ipsam et cnmdem conservarent. Quod si dicas, hoc argumentum probare, quod etiam respectu Dei materia prima corrumpatur, et de novo producatur, postquam esse quoddam destruitur, et aliud de novo producitur, quo materia existit. Respondetur negando sequelam: nam terminus actionis divinæ solum est esse, quod nunquam deest maleriæ. Causæ vero particulares determinant hoc esse in quod commutatur. Unde nitio habet vim respectu causarum particularium, si producunt hanc existentiam, el destruunt præteritam. Confirmatur. Non alia ratione possumus explicare, Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse xolus causât esse tam formæ quam materia· et totius; vel si creaturæ hoc ipsum ‹ lliciunt, dicentur etiam esse causæ totius Intis, quod D. Tho. nunquam asserit. Et omittimus alias rationes, quas passim ex doctrina D. Tho. poteris colligere. In sumunt ergo dicimus, quod causæ particulares solum habent disponere et determinare subjectum, quod sit aptum susceptivum, oxistentiæ per formam. Deus vero est qui « xtrinsece illam causai. Esto exemplum incommodatum satis, quo utitur sæpe Divus Thom. cum de esse et essentia Ii inniturarum sermonem facit. Comparat 1'iiim essentiam diaphano, et existentiam luci quæ actuat diaphanum, exempli causa, iicrcin, a cujus essentia vel diaplianeitate non dimanat lux, sed diaphanum tantum i d In potentia, ratione diaphaneitatis, ad recipiendam lucem. Nunc ergo, quando «g'•ns naturale in conspectu solis illumiimnlis aerem, corrumpit aerem, et ex eo gutienit aquam, quæ in eodem instanti geiii'tntionis illuminatur ab eodem sole, qui nerem illuminabat, nemo dicet, quod agens Illud naturale actione sua lucem effecerit, imi per se cuusu lucidi extitcrit, sed potius dicemus, quod illa lux in genere causæ efficientis, et quantum ad fieri et conservari dependet a sole; et nihilominus singularis lux, quæ antea erat in aere, desinit esse ad corruptionem subjecti singularis: et alia lux singularis incipit esse cum aqua genita singulari. Cujus singularitatis et individuationis aquæ causa efficiens agens naturale extitit, ac per consequentiam efficit ut lux, quæ a sole produceretur, esset hæc cum dependentia ab hoc numero subjecto. Ecce igitur quomodo se habet existentia, quæ incipit vel desinit cum genito vel corrupto ab agenti naturali. Certum est enim, quod non manet eadem existentia in genito, quæ erat in corrupto. Et nihilominus generans non dicetur generare, aut efficere existentiam. Sicut,in exemplo, agens naturale non dicitur producere lucem in aqua. Sed nihilominus verificabitur, quod generans hanc substantiam singularem, consequenter causa efficiens est determinationis existentiæ ut sit hæc, quia recipitur in hoc subjecto. Cæterum, ratio ipsa existentiæ non aliunde tanquam ab efficienti causa proficiscitur, quam a Deo qui existit per essentiam suam. Fateor me nescire quid sit in causa, quare hæc doctrina non intelligatur a plurimis viris etiam doctisimis, qui D. Tho. doctrinam profitentur, cum apud D. Tho. sint tam manifesta testimonia hujus veritatis, et ipsa ratio existentiæ hoc ipsum postulet. Quoniam ut in I. p., q. 4., art. 1., ad tertium, docet D. Thomas, *ipsum esse esi perfectissimum omnium:* et idem expressius ait q. 7. *De potentia,* art. 2. ad 9. comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum. Unde, inquit, non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Hæc ille. Unde, judicio meo, apertissime colligitur, quod solus ipse Deus potest esse causa efficiens, vel a qua dimanet ipsum esse existentiæ. Quoniam si ab aliqua forma rei ipsum esse intelligeretur dimanare tanquam a principio formali, sicut esse album dimanat ab albedine, aut esse risibile dimanat a rationali tanquam a radice, non verificabitur, quod ipsum esse sit prima actualitas omnium rerum, etiam formarum: siquidem illud a quo dimanat ipsum esse vel in genere causæ formalis aut radicalis, jam præintelligitur habere actualitatem non dependentem ab existentia in genere causæ formalis: siquidem ipsa existentia dimanat ab illo tamquam a principio formali aut radicali. Quod autem dicunt, ipsum esse existentiæ effectum esse secundarium formæ substantialis contradictionem implicat cum hoc, quod prima actualitas omnium rerum el formarum sit existentia. Si

enim præintelligitur alius effectus primarius et formalis formæ substantialis, jam existentia, si secundarius formæ substantialis effectus est, non erit prima actualitas omnium rerum, etiam formarum. Implicat ergo, quod forma substantialis intelligatur habere aliquem effectum formalem, quin prius ipsa præintelligatur actuata per primam actualitatem, quæ est existentia. Quod si hæc attente animadverterent oppositum opinantes, fortassis redderent quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo: qui cum sit primum ens, cujus essentia est ipsum esse non receptum nec limitatum, solus ipse est caussa efficiens totius esse recepti et limitati ab eo, in quo recipitur in genere causæ materialis, etiam si quod recipit ipsum esse sit alias forma substantialis respectu materiae aut respectu compositi. Id quod maxime in anima rationali apparere potest, nisi quis velit oculos claudere. Cum enim generatur homo, omnes intelligimus illic complete inveniri omnia quæ necessaria sunt ad generationem substantiae singularisnon minus, imo multo perfectius quam in generatione equi. Confitemur etiam quod in generatione Petri, forma non educitur de potentia materiæ:hoc enim non requiritur nisi propter imperfectionem termini generationis. Unde necesse est quod in generatione Petri ipsa forma non sit ab alia causa efficienti, quam a Deo creante animam ex nihilo: cujus existentia a solo Deo dimanat et recipitur in anima tanquam in subjecto, a quo non dimanat, sed est prima actualitas ipsius. Ex quibus plane colligitur, quod cum Joannes generat Petrum, non potest dici causa efficiens existentiæ quæ est in Petro, etiam quantum ad singularitatem illius. Quoniam hæc existentia singularis hujus animæ per creationem ex nihilo communicatur animæ. Non igitur est bona consequentia quam solent adversarii facere: *ignis generat ignem, ergo est causa existentiœ ignis*- Neque ista consequentia valet: *generans est causa efficiens ut Petrus existât, ergo est causa existentiæ illius.* Quoniam antecedens verificatur per hoc solum, quod generans disponit efficienter materiam ad unionem animæ cum corpore, unde consurgit ut existât Petrus, per hoc quod existentia animæ communicatur et materiæ, et supposito: ad quod non requiritur quod sit causa ipsius existentiæ. Et per hanc doctrinam facile erit respondere argumentis in oppositum.

AD primum argumentum quod sumitur ex testimoniis D. Thomæ respondetur, quod eisdem opponimus alia testimonia D. Thomæ, in quibus multo apertius asserit, quod ipsum esse est proprius effectus solius Dei. Sic ait expressis Verbis *Depotentia,* quæst.7., art. 2., dicens: «Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cujus virtute omnia causent esse, et ejus, id est, illius primæ causæ esse sit proprius effectus». Et in hac 1. par., quæst. 8-, arti. 1., ostendens quomodo Deus sit intime in omnibus rebus, inquit, quod esse creatum sit proprius effectus ejus, quem causai in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed etiam quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Et quoniam istud esse (inquit) est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. Vide etiam in quæst. 45. artic. 5., ubi id ipsum expresse affirmat. Et libro 5 *Contra Gent.,* cap. 66., id ipsum docet. Cæterum testimonia quæ in oppositum allata sunt, unam omnia solutionem habent. Quotiescumque enim Divus Thomas dicit, quod commune est omnibus causis, scilicet efficientibus, quod causent esse, intelligendum est, quatenus ipsum esse determinant ad suppositum, vel ad naturam. Id quod profecto non aliter faciunt, quam effective disponentes subjectum, in quo recipitur esse. Et hoc est quod dicit lib. 3. *Contra Gent.,* c. 66., ratione quinta, quod omnia alia a Deo agunt ipsum esse quasi particuiantia et determinantia actionem primi agentis (hoc est) effectum primi agentis. Et dicit quod agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quæ determinant esse. Ad illa vero testimonia in particulari in quibus dicitur, quod *esse sequitur formam,* et quod *sicut se habet lux ad lucidum, ita se habet forma ad esse,* respondetur, ex eodem D. Thom., 2. *Contra Gent.,* cap. 54. citato; ubi inquit, quod ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Ex quo plane colligitur, quomodo ipsum esse sequatur formam. Sequitur enim illam, sicut sequitur actus ultimam dispositionem subjecti. Quamvis enim ipsa forma respectu essentiæ rei comparetur ut formale principium; tamen respectu existentiæ habet rationem potentiæ et receptivi *ut quo* suppositum habeat esse, ut ibidem eleganter disserit D. Tho. ubi ait: «Per hoc enim in compositis ex materia et forma, forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse». Et affert exemplum: sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Ex hac doctrina facile intelligitur quod paulo antea dixerat. Intendebat enim D. Tho. in illo capite ostendere, quod sola substantia habet esse ut *quod est;* et quod non est eadem compositio ex materia et forma, et ex substantia el esse. Unde in tertia ratione ostendit, quod ipsa forma neque est

ipsum esse, neque habet esse ut *quod est,* sed ut *quo* substantia est. Et quantum ad hoc dicit, quod se habet sicut lux ad lucem, et albedo ad album esse, Videlicet, quod sicut albedo non est album, neque lux lucidum: ita forma substantialis non est ipsum esse, sed *quo* aliquid est. Verumtamen maxima est differentia, quam ipse statim explicat. Quoniam esse lucidum, vel esse album non est actus ipsius lucis, hoc est, actuans lucem, vel ipsius albedinis; at vero ipsummet esse actuat formam substantialem. Et hoc est quod dicit: «Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi». Hæc ille. Cum ergo legeris in D. Tho. quod *forma est quo aliquid est,* lege prædictum testimonium, et intelliges quo pacto forma sit causa essendi; certe sicut diaphaneitas est causa lucidi, quia est id, quo corpus lucidum recipit lucem. ‹l Ad secundum jam facilis erit solutio ex prædictis. Concedimus enim quod quando equus generat equum effective producit equum in esse. Et ipsummet *esse* effective determinat ad esse equi. Nunquam tamen concedam, quod efficientia causæ particularis attingat ad existentiam absolute, sed solum quantum ad determinationem illius ad hanc speciem, et ad hoc individuum effective limitando, sicut ipsum subjectum materialiter limitat. Cæterum, ipse Deus efficientia sua attingit omnia, quatenus proprius effectus illius est ipsum *esse,* quod omnia actuat et perficit. Ad confirmationem negatur consequentia. Et ad probationem respondetur, quod quando gradus superior continetur essentialiter in inferiori, forte verificabitur, quod qui effective causât gradum inferiorem, effective etiam causai gradum superiorem. Sed tamen ipsum esse, ut sæpe diximus, non continetur quidditative in aliquo gradu creaturæ. Cæterum, solutio ibidem asignata bona est. Et ad replicam respondetur, auod ens secundum quod essentialiter prædicatur, importat formaliter ordinem ad esse. Unde non necesse est quod qui producit hoc ens in singulari, producat ejus existentiam, ut patet. Quoniam qui generat Petrum, quamvis efficiat hoc ens, non tamen existentiam ejus. <| Ad tertium respondetur, quod nulla creatura conservat esse alterius creaturæ absolute loquendo, sed solum quatenus conservat determinationem et limitationem ipsius esse. Sic enim Influcntiæ coelorum conservant hominem In esse et vivere, conservantes necessariam dispositionem corporis et individui. Ad testimonium VeroD. Tho., Ibidem ullutum, respondetur, quod nihil commodius possumus non adducere pro nostra sententia, quam quod D. Tho. docet in illo articulo, qui si attente legeretur a Thomistis, nunquam oppositum nostræ sententiæ opinarentur. Ubi inter multa alia docet, quod sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem; et quia lumen non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis, ita inquit quod omnis creatura est ens participative, solus autem Deus est ens per essentiam. Et statim, in solutione ad primum, ibidem dicit, quod *esse per se* consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Advertant hæc qui dicunt, ipsum *esse* dimanare a forma tanquam a radice; et videant quam aliena sit eorum doctrina a D. Thoma. <| Ad quartum quidam ajunt, quod existentia causæ particularis tantum se habet ut conditio ad agendum necessaria ipsæ causæ particulari. Sed judicio meo falluntur. Quoniam existentia causæ particularis est prima actualitas omnis formæ agentis et quasi fundamentum omnis activitatis formæ. Sed tamen est advertendum, quod sicut ipsa existentia recipitur in formis, et limitatur ab illis, ita concurrit ad effectum illarum quantum ad limitationem existentiæ effectus, non quantum ad existentiam simpliciter. Et per hoc patet ad confirmationem. <| Ad quintum, negatur consequentia. Imo vero oppositum sequitur: ex eo enim quod gradus essendi est primus, debet attribui primæ Causæ, cujus supposito influxu, particularis causa concurrit ad determinationem et particularizationem effectus primæ Causæ ad hoc suppositum hujus speciei. <] Ad sextum jam patet ex dictis. Neque sunt existimandi boni Metaphysici qui dicunt, existentiam rei effectum esse formalem, licet secundarium, formæ substantialis. Sed solum asserendum est quod esse sequitur formam, sicut lux sequitur diaphaneitatem, et causa illius est materialis tanquam immediata dispositiorecipiendilucem. <] Ad septimum, patet ex dictis in primo dubio. Negamus enim existentiam esse actum substantialem suppositi, tanquam aliquid de essentia Vel de quidditate suppositi. Sed potest dici actus substantialis, id est, primo actuans substantiam in ratione formæ; Sicut lux est actus diaphani, ratione diaphaneitatis. Ad confirmationem negatur sequela: quoniam accidentia non causantur a forma, nisi præsupposita actualitate existentiæ. quæ immediate recipitur in forma, quamvis non habeat radicem in forma. Ipsa nihilominus existentia limitata a forma, radix est talium accidentum dimanantium a forma existent!.

Ad octavum negatur, hanc propositionem esse simpliciter necessariam, *angelus est,* sed solum est necessaria physice, ex suppositione facta quod angelus semel sit creatus vel productus a Deo. Sed observandum est, quod necessitas harum rerum, *ccelum est, angelus est,* no oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primo, sicut oritur risibile ad intrinseca ratione hominis: alioquin angelus est, essent æternæ Veritatis, sicut hæc, *homo est risibilis,* sed dicuntur necessariæ quia, postquam semel receperunt esse a Deo, ab illo solo conservantur; neque est in tota rerum natura aliqua causa extrinseca Vel intrinseca ipsis rebus, per quam desinant esse. Sed solus Deus, qui est extra totum ordinem Universi potest hujusmodi res annihilare: quia libere conservantur, sicut libere creatæ sunt. Ad confirmationem respondetur, quod infra super eumdem locum D. Tho., explicabitur quomodo sit intelligendum quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse. Vide illic solutionem. <j Ad nonum, negatur sequela: quoniam existentia accidentium non est simpliciter existentia, sed *in alio* existentia. Unde non est inconveniens quod dimanet a substantia jam existenti, eo Vel maxime quod dimanat existentia accidentium, determinata ad speciem et individuationem accidentis. <j Ad ultimum, negatur sequela: quoniam existentia non est quod habet *esse,* sed *qua aliquid est.* Unde creari non competit nisi existenti per se, et ei quod ex nihilo recipit esse. Cæterum, quando jam post creationem producitur aliquid de novo per corruptionem alterius, non potest dici res illa creari, quia non fit ex nihilo. Sed nihilominus, in omni actione agentis naturalis præsupponitur actio Creatoris, non quidem de novo creantis, sed conservantis per continuationem actionis, qua rebus dat esse. Et propterea proprius effectus Dei est *ipsum esse,* absolute loquendo. De qua re videD. Tho. infra, in q. 104., art. 1. et 2. et q. 45. art. 5. et in q. 3 *De potentia,* art. 7. ubi inquit *ipsum esse* est communissimus effectus? primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum Virtutem propriam talis effectus. Hactenus de ista difficili quest, dicta sufficiant. Sed pro complemento hujus materiæ, visum est aliam quæstionem curiosam breviter disputare, circa distinctionem existentiæ accidentium ab existentia substantiæ.

DUBITATUR quinto et ultimo, utrum accidentia habeant propriam existentiam, distinctam realiter ab existentia substuntiæ? De hac re sunt Variæ sententia'. Scotiis in2.,d. I*2.,q I., tenet partem affirmativam. Enmdem sententiam (enet Soricinas., 7. *Metaph·,* q. 5., conclusione 2; et probat eam tribus argumentis. <J Primum est: quia nulla forma est in aliquo, quin ei communicet suum effectum formalem; quoniam forma et effectus formalis inseparabiles sunt. Sed in Petro est, V. g., albedo, cujus effectus formalis est esse album; ergo dat illi esse album. Sed esse album non est esse hominem, quia hoc potest manere sine illo; ergo in Petro est hoc *duplex esse.* Et idem argumentum potest fieri de aliis formis accidentalibus. Confirmatur: quia commune est omni formæ dare aliquod *esse:* ergo naturale est illis dare aliquod esse, non substantiale, ergo accidentale distinctum a substantiali. <] Secundum argumentum est: quoniam nulla potentia potest esse sine proprio actu ejus. Sed *esse* est proprius actus essentiæ; ergo nulla essentia potest esse sine proprio actu suo; at esse hominis non est proprium esse albedinis aut alterius accidentis, ergo quot sunt essentiæ accidentales, tot sunt *esse,* quæ illis correspondeant <1 Tertio arguitur: nam in Eucharistia existunt accidentia panis, et non per existentiam panis, quoniam nihil panis manet facta consecratione; ergo per propriam existentiam, ac per consequens accidentia habent propriam existentiam, distinctam ab existentia substantiæ. Eaindem sententiam tenet Dominicus de Flandria,7.*Metaph.,q.\..* art 5.

Contrariam sententiam tenet Magister Dominicus de Soto, lib· 1 *Physic,* q. 6. in definitionemateriæ, non tamen probat eam. Sed probari potest. <| Primo, quia ejus est *esse,* cujus est *fieri:* sed *fieri* dumtaxat convenit substantiis per se substentibus; una enim actione producitur Petrus, et simul comproducuntur omnia accidentia requisita ad illius integritatem et perfectionem; ergo etiam *esse* convenit illis dumtaxat; et ex consequenti accidentia non habent proprium esse, sed sunt per existentiam substantiæ. Et confirmatur: quia materia non dicitur habere propriam existentiam, quia non est per se creata a Deo, sed concreata; séd similiter omnia accidentia, quæ incipiunt esse cum aliqua substantia, comproducuntur ad illius productionem, et non producuntur *per se:* imo quædam, ex sua natura, postulant ut isto modo producantur, ut patet in propriis passionibus; ergo etiam est dicendum de accidentibus, quod non habent propriam existentiam. <| Secundo probatur. Arist. 7. *Metaph·,* in principio, inquit, quod accidens est *ens,* eo quod taliter est *entis,* scilicet substantiæ; ergo solum inquantum est aliquid substant iæ, et ex consequenti non habet proprium *esse,* quia ratione illius esset *ens,* et non inquantum est aliquid substantia·, Et confirmatur: quiit hoc videtur etiam significuri communi Illo proloquio,

accidentis esse est in esse, quod non habet esse proprium seu existentiam propriam, sed existentiam sui subjecti. Et ita non existunt nisi per participationem seu communicationem sui subjecti, cui insunt. <J Tertio, si accidentia haberent propriam existentiam, illa esset inhærentia; at consequens est falsum, ergo. Patet sequela: quia omnis modus essendi actu a parte rei aut est *esse per se,* aut *in alio:* sed accidentia non habent *esse per se,* ergo si habent aliquod esse, illud erit esse *in alio.* Minor probatur: quia aut existentia accidentis est inherentia aptitudinalis, aut actualis: non primum, quia inhærentia aptitudinalis est essentia accidentis, ut probat Cajet. *De ente et essentia, c* 7., 16; ergo non potest esse existentia illus: quia existentia in omni re creata distinguitur ab essentia. Neque etiam potest dici secundum: quia accidentia in Eucharistia Vere existunt; et non per inhærentiam actualem, quia hæc sine subjecto in actu intelligi non potest. Non enim inhæret actu, quod non habet actu subjectum cui inhæreat: at accidentia illa omnino sunt actu separata a subjecto, ut docet D. Tho., 5. p., q. 77 , art. 1.; ergo nullo modo dici potest, quod inhærentia sit existentia accidentis, saltem si loquamur de accidentibus realiter distinctis a substantia.

Ex his duabus sententiis aliquando mihi Visa est probabilior sententia Magistri Soto; quoniam non adverteram, illam esse contrariam sententiæ Divi Thomæ. Jam vero, re bene inspecta, multo probabilior mihi videtur sententia quæ asserit, existentiam accidentium, quæ realiter distinguuntur a substantia, distingui etiam realiter ab existentia substantiæ. Hanc sententiam videtur mihi expresse tenere D. Tho. in 5. par., q. 17., ar. 2.; ubi quærens, utrum in Christo sit tantum unum esse, et definiens quod in Christo est tantum unum esse, quod pertinet ad hypostasim sicut ad id quod habet esse, definit consequenter, quod nihil prohibet multiplicari in Christo vel in una hypostasi *esse,* quod pertinet ad formam accidentalem. Aliud enim est *esse,* quo Sortes est albus, et quo Sortes est musicus: hæc ille. Idem asserit, c. 7., *De ente et essent.,* in princip. et in 1. d 3., q. 2.,'art. 3., et d. 20., q. 1., art. 1. et 4. *Cont. Gent.* c. 14. Item Cajet, eamdetn sententiam tenet tanquam propriam Divi Tho., infrtv <1· 28 , art. 2. et in commentariis *De ente et essentia,* c. 7. ubi ait, *quod ex conjunctione albedinis cum nive fit esse quo et albedo est, et nlx est alba.* Eamdem sententiam sequuntur omnes, qui defendunt identitatem essentiæ cum existentia. Sicut enim accidens habet essentiam distinctam ab essentia Hiibstantiir, ita habet existentiam distinctam ab existentia substantiæ. Et profecto consequenter loquuntur, licet fundentur in falsa opinione. Quapropter nos ex veris procedentes probamus existentiam propriam accidentisdistingui ab existentia substantiæ. Supponimus enim id, quod dubio primo dictum est, quod existentia est actus quo formaliter unaquoeque res existit. Iste vero actus non est in omnibus æqualis: nam in quibusdam est ita imperfectus, ut dependeat ab existentia subjecti; in aliis vero est magis perfectus, et tribuit existentiam subjecto. Prior modus existendi convenit accidentibus, secundus substantiis. Et idcirco substantia dicitur habere *esse per se,* accidens vero *in alio.* Cujus ratio assignari potest ex ipsismet essentiis diversis, respectu quarum *ipsum esse* limitatur ad determinatum genus, et determinatam speciem. Cum ergo sit maxima diversitas inter substantiam et accidens, quod substantia est per se intenta a natura, accidentia vero propter complementum substantiæ, recte colligitur, quod substantia habet esse per se, accidens vero in substantia. Hinc potest colligi ratio pro hac sententia. Idem actus non potest esse dependens et independens a subjecto; sed existentia accidentis ex natura sua est actus dependens a subjecto, existentia vero substantiæ est actus independens; ergo non sunt idem. Sed dices, quod ad hoc sufficit distinctio formalis sive rationis. Sed contra: quia dependentia ista convenit actui secundum suam entitatem, et provenit ex imperfectione ipsius; ergo necessarium est quod sit diversitas in ipsa entitate, ubi affirmatur et negatur hujusmodi dependentia. Confirmatur: quia alias, pari ratione posset dici, quod anima rationalis eadem realiter est dependens a materia secundum unam rationem, et secundum aliam independens, et quod secundum unam rationem est mortalis, et secundum aliam immortalis. Secundo sic argumentor: accidens a sua existentia dicitur formaliter inhærens seu inexistens; ergo existentia accidentis est formaliter inexistentia. Patet ista consequentia: quia nihil dicitur formaliter tale, nisi a forma quæ insit formaliter; cæterum, existentia substantiæ non est formaliter inexistentia, alias substantia ratione illius esset inexistens formaliter; ergo existentia accidentis distinguitur ab existentia substantiæ. Ultimo: multa accidentia sunt quæ secundum suam entitatem intrinsecam sunt ordinis supernaturalis; ergo necesse est quod illa habeant esse ordinis supernaturalis; nulla vero substantia præter divinam, est ordinis supernaturalis; ergo nulla existentia substantiæ est horum accidentium existentia. Probatur consequentia: quia existentia proportionntur essentiæ et est ejusdem ordinis cum Illa. Huc ergo suppossita sen-

tentia, ad argumenta secundæ sententiæ respondendum est.

AD primum respondetur: nego minorem. Ad probationem dico, quod quamvis *de facto* producantur multa accidentia eadem actione qua substantia producitur (de quo in præsentia non est disputandum) tamen illa possunt produci aliis actionibus, quæ ad ipsam per se terminentur, ut qualitas producitur per alterationem, et quantitas per augmentationem. Respondetur secundo, quod ex eo quod aliquid comproducatur ad alterius productionem, non sequitur quod non habeat existentiam distinctam ab illo, sed solum quod sit aliquid illius; et ita accidentia sunt aliquid substantiæ, et producuntur ad illius complementum et perfectionem. Ad confirmationem respondetur, quod materia non ex eo non habet propriam existentiam, quod concreata est cum corporibus simplicibus, quæ primo sunt a Deo ex nihilo producta: sed ex eo quod creata est, et ex modo creationis non sequitur quod habeat propriam existentiam, quia non est *per se* creata. Unde quamvis naturaliter loquendo, quod *per se* producitur habeat propriam existentiam; tamen ex eo quod non producatur *per se* non sequitur quod careat illa. Sicut si Deus crearet homines ex nihilo quoad animam et corpus, tunc anima diceretur concreari, quia produceretur ut pars hominis; et nihilominus haberet propriam existentiam, non tamen haberet aliam totus homo, sed eamdem communicatam sibi: quia esse animæ pertinet ad esse personale, et in eodem supposito non potest multiplicari esse, quod ad ipsum pertinet: quia impossibile est, quod unius rei non sit unum esse, ut inquit D. Tho., 3. p., q. 17., artic. 2. Ad secundum argumentum respondetur cum Soto in 4., d. 12., q. 1., non bene colligi, quod accidens habeat *esse ens* formaliter ab *esse substantiæ,* ex eo quod sit ens in eo quod taliter entis, id est, substantiæ. Quia illa particula, *in eo quod,* non solum significat causam sive rationem formalem, sed etiam genus cujuscumque causæ, etiamextrinsecæ. Quoniam tot modis dicitur in eo *quod,* quot modis dicitur causa, ut patet exAristot.5. *Metaph.* c. 17. Quare cum Aristot. dixit, quod accidens est ens in eo quod est substantiæ, solum signicavit entitatem accidentis causari a substantia. Quod quidem verum est, quia substantia est causa materialis extrinseca accidentium. Ad confirmationem respondetur, quod sensus illius maximæ est, quod accidens habet *esse* dependenter a substantia in genere causæ materialis extrinsecæ, non vero quod sit netu formali* ter per esse substantiæ. <1 Ad tertium respondetur, quod existentiu accidentis est actualitas, qua accidens est actu a parte rei: hæc autem actualitas merito dicitur inhærentia sive inexistentia, quia propter suam imperfectionem naturaliter pendet in fieri et conservari ab existentia subjecti. Sicut enim se habet essentia accidentis ad essentiam substantiæ, ita existentia accidentis ad existentiam substantiæ. Hæc autem dependentia non est tanta, ut non possit suppleri virtute Dei, quoniam non est dependentia tanquam a causa formali dependentia existentiæ accidentis ab existentia substantiæ. Manet nihilominus existentia accidentium, cum intrinseco ordine quantum est ex parte sua, ad existentiam· substantiæ tanquam ad fundamentum et radicem.

Cæterum argumenta, quæ adducta sunt ex Paulo Sone, in confirmationem hujus sententiæ non sunt magni momenti, quamvis etiam convincant Dominicum de Flandria, ubi supra; omnia enim facile solventur si quis teneat, quod existentia accidentium distinguitur quidem *realiter formaliter* ab existentia substantiæ, non tamen *realiter* tanquam res a re. Quo pacto etiam distinguitur figura a quantitate: et secundum opinionem aliorum, existentia substantiæ non aliter distinguitur a substantia quam realiter formaliter: sicut dub. 3. dictum est. Imo per hanc distinctionem possunt explicari omnia testimonia, quæ ex D. Tho. adducta sunt. Potest enim explicari D. Tho. de distinctione reali formali. Atque ita secunda opinio, quam tenet M. Soto, probabilis est. Et ad argumentum factum de accidentibus quæ manent in sacramento Eucharistiæ abunde satis responsum invenies infra, q. 4., art. 1., ad tertium.. Hactenus de explicatione artic. 4. dictum sit.

ARTICULUS V.

•jj Utrum Deus sit in genere aliquo. (l)

Ç^o T^S d QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus sit in ge- \$y nere aliquo. Substantia enim rT/vsr'MtX'u estensper se subsistens:hoc Tg-) v. autemmaxime convenitDeo: ergo Deus est in genere substantiæ.

<1 2 Præterea. Unur. uodque mensuratur per aliquid sui generis: sicut longi-

(l) l *Sent.,* <H»t. VIII, q.4 , n. 2; diet XIX, q 4, n. 2; of l *('ont. (ientea,* c. XXV; *De Potentia,* q. VII. h. 8; *Comp* TheoL·,* c. XII; *De Înte et /ineentia* c, VI.

tudines, per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, 10. *Meta.:* ergo Deus est in genere substantiæ.

SED contra. Genus est prius secundum intellectum, eo, quod in genere continetur: sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo Deus non est in aliquo genere.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et proprie, sicut species, quæ sub genere continentur. Alio modo per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus.

Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id, a quo sumitur differentia constituens speciem se habet ad illud unde sumitur genus sicut actus ad potentiam: *animal* enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis, hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet: *rationale* vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet: intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia, cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est(l), si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset *ens: nam* genus significat essentiam rei, cum prædicetur *in eo quod quid est.* Ostendit autem Philosophus in 3. *Met.* (2) quod ens non potest esse genus alicujus: omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis: nulla tamen differentia potest inveniri, quæ esset extra ens: quia *non ens* non potest esse differentia. Unde relinquitur, quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quæ sunt in genere uno communicant in quidditate vel essentia generis quod prædicatur de eis *in eo quod quid est:* differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec hujus hominis, et illius hominis. Et sic oportet quod quæcumque sunt in genere differant in eis esse, et *quod quid est,* id est, essentia: in Deo autem non differt, ut ostensum est (1). Unde manifestum est, quod Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est diffinitio ipsius, neque demonstratio nisi per effectum: quia diffinitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est diffinitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo, quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discrète. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (2). Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

AD primum ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse non potest per se esse genus (3) ut ostensum est, sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse: quod tamen esse non est ipsa ejus essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

AD secundum dicendum, quod objectio illa procedit de mensura proportionate: hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

SUMMA ARTICULI.

SUPPOSITA distinctione, respondet D. Thomas duplici conclusione. Distinctio est: Esse in aliquo genere stat dupliciter, scilicet, primo et simpliciter et proprie; alio modo reductive.

Prima conclusio: Deus non est in aliquo genere directe et per se, sicut species est in genere. Hanc probat triplici ratione.

Secunda conclusio: Deus non est in aliquo genere, etiam reductive.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR circa hunc articulum de veritate utriusque conclusionis. Et arguitur primo, quod Deus simpliciter pertineat ad genus et prædicamentum. Christus simpliciter ponitur in prædicamento;

(1) Arti. pruic.
(2) 3. Metupli. texto 10. toni. 3,

(1) Arti priée.
(2) Q. 44. ut. I.
(3) In. corp. ar.

ergo et Deus. Antecedens conceditur ab omnibus Theologis. Consequentia probatur primo: quoniam Christus est substantia infinita sicut Deus. Item, quia propter communicationem idiomatum, quiquid dicitur de Christo, dicitur de Deo. Secundo arguitur ex D. Aug. 5. *De Trin·,* c. 8. ubi dicit, quod Sacra Scriptura loquitur de Deo secundum cathegorias, quas Latini Vocant prædicamenta; aliquando quidem improprie, ut cum dicitur *Deum habere dispositionem aut habitum,* aliquando vero proprie, ut cum dicitur *Deum esse substantiam aut spiritum.* Idem fere dicit serm. 88. de tempore; et Damasc. lib. δ. *De fide orthod.,* c. 8.; ergo, etc. Confirmatur: nam in Deo relationes, quæ inveniuntur Paternitatis et Filiationis, sunt propriissimæ relationes; ergo pertinent ad prædicamentum ad aliquid absolute. Confirmatur secundo: nam quidam Theologi probabiliter dicunt, quod relatio, secundum ultimum et proprium relationis, univoce dicitur de relatione reali et rationis; nam D. Tho., infra, q. 28., art.2., dicit, quod ea quæ dicuntur ad aliquid propriissime reperiuntur in relationibus rationis; ergo etiam dicitur univoce de relationibus, quæ sunt in creaturis et in Deo; atque adeo sicut istæ ponuntur in prædicamento, sic et relationes divinæ. <] Tertio. Deus proprie est substantia, ergo ponitur in genere substantiæ. Antecedens probatur ex Arist. 12. *Metaph-,* in principio, qui distinguens substantiam in corruptibilem et incorruptibilem, asserit unam incorruptibilium substantiarum esse Deum. Consequentia probatur: nam si aliquid excluderet hanc divinam substantiam a prædicamento, esset quia est infinita; hoc autem non obstat: nam si esset linea infinita pertineret ad genus quantitatis, et etiam albedo infinite intensa ad prædicamentum qualitatis; ergo etc. Confirmatur: nam si Deus non est in genere, est propter rationem adductam a D. Thoma, quia quæ ponuntur in genere, constant seu componuntur ex genere et differentia, et ex potentia et actu etc. Sed hæc ratio non est efficax. Probatur: nam hæc compositio est in intellectu concipiente eamdem rem diversimode, nam a parte rei idem est animal et rationale; sed noster intellectus potest de Deo concipere aliquid per modum potentiæ, et aliquid per modum actus. Probatur, quia quamvis Deus sit omnino simplex, intellectus tamen noster propter suam imperfectionem concipit simplicia composito modo, ergo etc. Confirmatur secundo: nam angeli qui sunt formæ abstractæ, in quibus non est aliquid a quo sumatur ratio generis, et ratio differentia:, nihilominus sunt in prædicamento; ergo Idem erit de Deo. Confirmatur tertio. Deus concipitur n nobis per modum universalis, ergo per modum generis et speciei, et consequenter ponitur in prædicamento. Antecedens probatur, nam Deus concipitur a nobis sine conditionibus individuantibus, ergo. 4[Quarto arguitur. Nam a substantia divina possumus abstrahere unam rationem limitatam et contractam; ergo in ea potest esse genus et species. Antecedens probatur, nam in Deo concipimus misericordiam ut distinctam a justitia. <J Quinto arguitur: nam tertia ratio, quam hic adducit S. Thomas, et videtur potissima, manifestam habet æquivocationem, nam in antecedenti cum dicit, omnia quæ sunt in uno genere, communicant in essentia generis, et differunt secundum esse, manifeste loqui videtur *de esse essentias;* at vero in consequenti cum dicit, oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, loquitur aperte *de esse existentiæ;* ergo hæc ratio habet æquivocationem. Confirmatur: nam D. Tho. in 1. *Sent.* d. 8., q. 4., art. 2., ad tertium, dicit, quod Deus quamvis non ponatur in prædicamento substantiæ *directe,* quoniam est perfectissimum ens et mensura omnium substantiarum, ponitur tamen *reductive-* Et q. *7. De potent.,* art. 3., ad ultimum, dicit, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum, sicut species et individuum, potest tamen dici, quod est in genere substantiæ *reductive,* sicut principium et punctum est in genere quantitatis continuæ, et unitas in genere numeri, ergo etc. Et tandem, quia unumquodque mensuratur per aliquid sui generis: Deus autem cum sit perfectissima substantia est mensura aliarum; ergo est in eodem genere. Ad hanc quæstionem quidam Theologi censent, Deum poni proprie in prædicamento: ita sentit Ocha, in 1., d. 8., q. 5., et Olcot. et Greg. in 1., dist. 8., q. 3.; Gabr. q. 5. et Mars, in 1., q. 12., art. 2., conclusione 6.

PRO resolutione notandum est primo cum D. Tho., ca. 6. *De ente et essentia,* quod *esse* adeo est de essentia ipsius Dei, quod est de ejus conceptu quidditativo, ita quod nullam potentialitatem Deus includit, sed est ipsum purum *esse* sine admixtione potentialitatis. Unde sicut animal, si non esset determinatum ad aliquam speciem, esset purum animal: et albedo, si non esset coarctata ad aliquod subjectum, essèt pura albedo; ita esse quod in Deo est illimitatum, est it>sa essentia. Nota secundo ex eodem D. Tho., *De potentia,* q. 8., artic. 3. quod licet materia non sit genus, neque forma sit differentia, ratio tamen generis sumitur a materia, sicut ratio differentia a forma. Sicut patet ln homine, quod natura sensitiva, a qua sumitur ratio animulis,

materialis est respectu rationis, a qua sumitur differentia rationalis: nam animal est quod habet naturam sensitivam, rationale vera quod habet rationem. Unde Cajet. *De ente et essentia,* c. 6. advertit, quod in rebus compositis ex materia et forma quatuor intelliguntur: *materia* quæ est pars compositi specifici, *forma* quæ est altera pars, *tota quidditas* ut habet rationem perfectibilis ulteriori perfectione formali, et *ipsamet tota quidditas* ut dat ultimam perfectionem formalem. Nam in hoc possumus considerare materiam, in qua sua forma recipitur, et formam in illa receptam, et ipsum hominem in quantum est substantia, et ut substantia habet rationem perfectibilis per corporeum et rationale. Radix autem potentialitatis in rebus sensibilibus est materia; et ideo genus sumitur a materia, differentia Vero a forma. Nota tertio, quod in quocumque prædicamento, genera superiora contrahuntur ad inferiores species per quasdam differentias contrahentes ipsa genera, quæ sunt extra rationem formalem ipsorum, et e converso, ut docet Arist. 3. *Metaphy.,* tex. 10.; et hac ratione ens excluditur a ratione generis, et accidens etiam secundum rationem communem accidentis. Ex quo sequitur, quod compositio generis et differentiæ, licet non sit sicut ex duabus rebus tertia res, ut docet Divus Thomas in opusc. *De ente et essentia,* c. 3., non tamen est ex sola conceptione intellectus, Sed habet fundamentum in re, et Vocari potest compositio realis metaphysica. Quod probatur: nam genus comparatur ad differentiam, sicut perfectibile ad suum proprium actum, quo perficitur; ergo re ipsa distinguuntur, et non solum per operationem intellectus. Item, nam Arist. 7. *Metaph.,* textu 54., arguens contra Platonem dicit, quod si idea esset separata et simplex non posset definiri, quia definitio est oratio includens partes distinctas. Ergo Aristoteles censet partes definitionis, quæ sunt genus et differentia, re ipsa esse distinctas et non ex sola operatione intellectus. Præterea, nam alias sequeretur, quod si ratio generis et ratio differentiæ non essent diversa secundum rem, quod posset una de altera prædicari in abstracto, imo et in primo modo dicendi per se, ut animalitas et rationalitas: quod tamen est contra omnes Metaphysicos. Notandum quarto cum domino Cajet, in *De ente et essentia,* c. 6., quod in substantiis separatis a materia, genus et differentia non possunt sumi a materia et forma, cum non habeant has partes: sumitur ergo tam genus, quam differentia a tota essentia, diversimode tamen. Genus enim sumitur ab essentia angeli, quatenus in ea aliis angelis ussimllatur, differentia Vero ab eadem, ratione ejus In quo unus angelus differt substantialiter ab aliis; nam essentiæ angelicæ differunt inter se ex majori propinquitate ad actum purum. Unde infert Cajetanus, quod omne individuum, distinctum realiter a suo esse, habet plura prædicata quidditativa, quorum successu magis ac magis appropinquat ad suum esse. Secundo infert, quod inter prædicata quidditativa supradicta talis est ordo: quod tanto unumquodque est actualius, quo appropinquat ad esse, et tanto est potentialius, quanto remotius est ab esse; V. g. Petrus distinctus realiter a suo esse existentiæ habet plura prædicata quidditativa, scilicet, substantiam, corpus, vivens etc. et certum est, quod Petrus in quantum substantia, Valde elongatur a sua existentia; exigitur enim ad hoc quod Petrus sit, non solum quod sit substantia, sed etiam corpus etc. Cum autem consideratur Petrus, ut substantia animata sensibilis etc., tunc jam actualem existentiam suscipere potest: nihil enim aliud formale intrinsecum exigitur ut sit, licet requirantur causæ extrinsecæ, et proprietates individuales ut conditio existentis. Et hoc probatur ratione ipsius Cajetani ibidem. Itaque inter prædicata quidditativa talis est ordo, quod propinquius *ipsi esse,* est actualius remotius vero potentialius. Ex quo infertur tertio, quod genus sumitur ab eo, quod est potentiate. Unde est regula generalissima, quod genus et differentia sumuntur a tota essentia rei secundum elongationem et propinquitatem ad ipsum *esse existentiæ.*

Respondetur ergo ad dubium, quod conclusiones D. Thomæ sunt certissimæ, scilicet, quod Deus nec directe nec indirecte ponitur in prædicamento. Probatur ex Augusti., lib. 5., *De Trin.,* c. 1., etlib. 7. ca. 5 , qui ita docet. Conveniunt quamplurimiTheologi etiam Scholastici cum Magistro in 1., d. 8., Albertus, Bonaventura, Ricardus.Scotus,eadem d.,q.2. et Durand, in 1. *Sentent.,* dist. 3., q. 1. Idem sentit D. Thomas ubique, hic, et 1. *Cont. Gent.* cap. 25. et *De potentia,* q. 7. art. 3. et ejus discipuli. Probatur ratione. Primo: nam quodlibet prædicamentum importat limitatam perfectionem entis, cum ens dividatur in decem genera primo diversa, quorum rationes sunt inter se distinctæ: sed Deus habet infinitam etillimitatam perfectionem entis; ergo non est in genere. Confirmatur: quoniam relatio, bonitas, etc. quæ sunt in Deo, sunt ipsa substantia Dei. Secundo probatur: sicut ratio entis non dicitur univoce de Deo et creaturis, substantia et accidente: ita ratio substantiæ non dicitur univoce de Deo et de nobis; ergo si nos pertinemus ad prædicamentum, Deus pertinere non debet Præterea, nam ens non ponitur in prædicamento, quia clauditur Intrinsece in omnibus rebus omnium pnedl-

cementorum: sed quidquid est in Deo includitur intrinsece in omnibus, quæ pertinent ad Deum; ergo non ponitur in prædicamento. Probatur consequentia: nam quæcumque differentia addatur alicui generi, ut contrahatur ad esse Dei, ipsa intrinsece includit illud. Confirmatur: nam Deus non pertinet ad prædicamentum substantiæ secundum quod substantia dicitur a substando: quoniam Deus non substat accidentibus, ut dicetur articulo sequenti. Et hoc modo August. 7. *De Trlnit.,* c. 5 , dicit, quod Deus improprie et abusive dicitur substantia. Nec etiam ponitur in genere substantiæ quatenus substantia dicit ens per se subsistens prædicamentale: quoniam ejusmodi ens determinatur per differentias ad certam speciem; ergo in nullo praedicamento ponitur.

AD argumenta in contrarium respondetur. Ad primum, conceditur antecedens, et negatur consequentia. Ad cujus probationem respondetur, quod licet Christus sit substantia infinita, habet tamen aliquam naturam finitam, scilicet, humanitatem, ratione cujus potest pertinere ad prædicamentum. Ad alteram probationem de communicatione idiomatum latius dicitur in 3. parte. Sed pro nunc respondetur, quod in prædicatis realibus est communicatio idiomatum, non autem in intentionalibus. Unde Christus dicitur prima substantia, non autem Deus. Regula igitur universalis est, quod quando prædicatum verificatur de Christo, solum cum reduplicatione, scilicet inquantum homo est, ita quod ad veritatem propositionis est exprimenda talis conditio formaliter vel Virtualiter, non est communicatio idiomatum nisi cum eadem reduplicatione; ut non sequitur, Christus inquantum homo incipit esse, ergo Deus incipit esse: Christus inquantum homo est creatura, ergo Deus est creatura, nisi apponatur illa particula in quantum homo: nam argumentamur a dicto *secundum quid* ad dictum *simpliciter,* vel a formali adidenticam, Vel ut dicunt moderni, *variatur appellatio:* nam in antecedenti fit appellatio supra humanitatem, in consequenti vero supra Deitatem. Aliquando vero ponitur reduplicatio seu conditio implicite et virtualiter, quando prædicatum significat actum animæ interiorem, ut cum dicimus, *Christus est prœdestinatus.* Unde non valet consequentia, ergo Deus est praedestinatus: quia ly praedestinatus, eo quod significat actum animæ interiorem, appellat supra humanitatem Et idem dicendum est de hac consequentia, *Christus est in praedicamento, ergo Deus est in praedicamento:* nam esse in praedicamento est terminus secunda· intentionis conveniens rebus per ordinem ud intellectum, unde appellat. <J Ad secundum respondetur, quod ex his quæ conveniunt creaturis, quædam dicuntur proprie, etiam de Deo, non tamen *uniuoce,* sed *analogice,* ut substantia, spiritus. Unde negatur consequentia, quod Deus pertineat ad prædicamentum. Augustinus autem et Damascenus nihil aliud docent, nisi quod hæc praedicata, quæ in creaturis pertinent ad prædicamentum, dicuntur proprie de Deo, non tamen secundum eamdem rationem praedicamentalem, qua dicuntur de creaturis. Ad primam confirmationem respondetur, quod licet Paternitas et Filiatio in Deo sint simpliciter relationes, non tamen pertineat'ad prædicamentum, propter rationes jam dictas. Nam sunt infinita perfectio, et ita non coarctantur ad unam rationem praedicamentalem. Ad secundam confirmationem ex professo dicendum est infra, in materia de Trinitate. Sed pro nunc respondetur, quod relatio, in quantum dicit *ad,* non dicitur univoce de relatione divina et ea quæ est in creaturis, imo nec de relatione reali et rationis. 9 Ad tertium respondetur, negando consequentiam: nam substantia dicitur analogice de Deo et creaturis. Fecit tamen Arits. illam divisionem, quia Deus naturaliter cognoscitur ex his, quæ sunt in creaturis. Ad probationem autem consequents dicitur, optimam esse rationem illam, propter quam Deus excluditur a praedicamento, scilicet, quia est substantia infinita. Ad cujus improbationem dicitur, quod infinitum duplex est: alterum secundum essentiam, alterum secundum quantitatem: infinitum secundum essentiam est illud quod non habet terminos essentiales, qui sunt genus et differentia; infinitum secundum quantitatem est id quod caret terminis quantitatis. Deus est infinitus primo modo, quare non ponitur in genere, quia non habet terminos essentiales, scilicet, genus et differentiam: linea vero est infinita secundum quantitatem, quia non habet terminos longitudinis, est autem finita secundum essentiam, quia clauditur intra terminos essentiales, scilicet, genus et differentiam, quod sufficit ut ponatur in genere. Ad primam confirmationem respondetur, quod compositio ex genere et differentia, ut notavimus, non est ex sola operatione intellectus, sed habet fundamentum in re: in Deo autem cum sit omnino simplex, non potest esse tale fundamentum ex parte ipsius Dei, unde oriatur compositio ex genere et differentia. Ad secundam confirmationem respondetur, quod in angelis est aliquid potentiale, a quo sumitur ratio generis, et aliquid actuale, a quo sumitur ratio differentia;. Ad tertium confirmationem respondetur, quod licet Deus concipiatur a nobis per modum universalis et per nu>dum

speciei: quia tamen hæc conceptio non habet fundamentum in re, sed in imperfectione tantum nostri intellectus, qui non potest cognoscere Deum pro isto statu sicuti est, sed per ordinem ad res materiales, ideo simpliciter Deus non est species aut genus, nec etiam est in genere: at Vero quando angelus concipitur a nobis per modum speciei, talis conceptio habet fundamentum in re, ut modo dicebamus ad secundam confirmationem, et ideo proprie est species. <[Ad quartum respondetur, quod licet ex imperfectione nostri intellectus Deum, qui est infinitus, possimus nos concipere secundum quamdam rationem limitatam, ut dicit respectum ad extra: at vero in ratione entis, Deus est in seipso infinitus, et.quæcumque ratio existens in Deo est infinita simpliciter, et consequenter includens omnem actualitatem et perfectionem, ac subinde extra omne genus. 0 Ad quintum respondetur ex Cajet., hic et *De ente et essent.*,c. 6., quod in antecedenti illius tertiæ rationis accipit Divus Thomas *esse* et pro esse *specifico* et pro esse *existential,* nam de utroque verificatur; imo veritas unius infert veritatem alterius. Vide Cajetanum, articulo præcedenti, in fine. Ad confirmationem respondetur, nullam esse repugnantiam inter dicta Divi Thomæ. Nam cum in illis locis, dicit, Deum reductive poni in prædicamento tanquam principium, intelligit tanquam principium continens ipsum genus, non quod contineatur in genere; et hoc modo Deus est quodammodo in omnibus generibus, et per quamdam appropriationem, in genere substantiæ quod magis appropinquat Deo. Quando vero hic dicit, quod Deus nec reductive etiam est in genere, intelligit tanquam contentum ab ipso genere. Explicatio est Capreoli in 1., dist. 8., q. 2. Vide hic Cajetanum. Quod si quæras, utrum absolute dicendum sit, Deum esse reductive in prædicamento propter hanc explicationem datam? Respondetur, quod potius absolute negandum est Deum esse reductive in prædicamento. Nam quod Deus contineat omnia genera, et sit prima causa illorum, non sufficit ut dicamus, Deum reduci ad aliquod genus, quin potius inde colligitur, omnia genera reduci ad Deum. Unde ille modus loquendi Divi Thomæ in I. *Sentent.,* non est omnino proprius. Loquendum est igitur juxta tenorem doctrinæ quam tradit in hoc articulo. Ad illud Vero quod ibi adducitur, quod unum quodque mensuratur per id quod est perfectissimum In suo genere, respondetur, quod quando mensura est ejusdem ordinis, ponitur in eodem genere cum re mensurata, ut animal rationale pertinet ad prædicamentum in quo ponuntur cietera animalia. At Vero quando mensura non est ejusdem rationis, sed superexcedens et eminentissima, ut Deus, non oportet quod sit in eodem genere.

Sed dubitatur, quomodo sit intelligenda ratio Divi Thomæ, quam assumit in argumento *Sed contra* dicens, nihil esse prius Deo, nec secundum rem nec secundum intellectum. Videtur enim hoc esse falsum: nam prædicata communia Deo et creaturis ut ens, substantia, etc. priora Videntur esse ipso Deo secundum intellectum; et hoc patet, quia non convertitur subsistendi consequentia. Ad hoc respondet Cajetanus dicens, quod ex parte rei seu rationum formalium, nulla ratio est prior Deo: at Vero quoad nos, aliquid est prius secundum intellectum nostrum, sicut sapientia prior est quam sapientia divina quoad nos, secundum intellectum. Secunda explicatio D. Thomæ est, quod ipse loquatur de ratione univoca, et sic ejus propositio est universalis, et secundum rem et quoad nos. Et sensus est: nulla ratio univoca est prior Deo, nec secundum rem, nec quoad nos, etiam per intellectum abstracta. Quod autem aliquæ rationes analogic® abstractæ per intellectum sint priores Deo, nullum est inconveniens. Tertio modo explicari potest propositio D. Thomæ, quod aliquid esse prius altero secundum intellectum dupliciter contingit. Primo secundum rationem ratiocinantem, et sic non est inconveniens aliquid esse prius Deo secundum intellectum. Secundo modo secundum rationem ratiocinatam, sive secundum conceptum formalem rei, et sic nihil potest intelligi prius Deo.

Circa corolarium quod infert D. Thomas in tertia ratione, quod de Deo non potest esse demonstratio, intelligendum est de demonstratione *a priori,* quæ datur per veram et propriam causam secundum rem: de quo vide Ferr., 1. *Cont. Gent.,*c.25. Si autem loquamur de demonstratione *a priori,* quæ datur per rationem formalem, hæc locum habet in Deo: demonstramus siquidem *a priori,* quod Deus est æternus per hoc quod est immutabilis. Nam si æternitas Dei esset causabilis, immutabilitas esset causa ejus.

ARTICULUS VI.

ij Utrum in Deo sint aliqua accidentia. (i)4

B D SEXTUM sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim *nulli est accidens,* ut dicitur in 1. Phys (2). Quod ergo in] uno est accidens, non potest in alio esse substantia: sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur: ergo et in Deo sunt accidentia.

«3 2 Præterea. In quolibet genere est unum primum; multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens.

SED contra. Omne accidens in subjecto est: Deus autem non potest esse subjectum: quia forma simplex non potest esse subjectum, ut dicit Boet (5) in libro *De Trinit.;* ergo in Deo non potest esse accidens.

RESPONDEO dicendum, quod secundum præmissa. manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum: subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu: esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet (4).

Secundo, quia Deus est suum esse, ut Boet, dicit (5) in lib. *De hebd.;* et licet id quod est aliquid, aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest: sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem: sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio, quia omne quod est *per se,* prius est eo quod est *per accidens-* Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec *accidentia per se* in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis: quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima: unde relinquitur, quod in Deo nullum sit accidens.

AD primum ergo dicendum, quod Virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit (1). Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

AD secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora: quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

(1)I *Sent.,* dist. VIII, q. IV, a. 5; I *Contra Gentes,* cap. XXIII et XXXI; *De Potentia,* q. VII, a. I; *Comp. Theol·,* cap XXIII.
(2) Tex. 27. et 50-10-2.
(3) Ante med. lil>. *De Trl.*
(4) Q.2. nrt.S.
(t>) In III: qui dlcltar: *An omne quod est tronuni sit a medio Illius.*

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: /n Deo non potest esse accidens; hanc probat triplici ratione ut patet.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO hujus articuli est de Fide, ut patet ex Concilio Lateranensi, ubi definitur, quod Deus est omnino simplex; ergo in eo nulla est compositio accidentis et subjecti. Hæc etiam est communis sententia Sanctorum. Vide D. August, locis citatis in articulo præced.; et 5. *De Trinit.,* c. 4. et 5.; et specialiter c. 16. ubi D. August, solvit argumenta, quæ fieri poterant contra veritatem conclusionis ex denominationibus, quæ adveniunt Deo ex tempore, scilicet, quod sit Creator, quod sit Dominus, Gubernator etc. Cum igitur creatura non sit ab æterno, ergo Deus non erat Dominus ab æterno. Respondet August, quod istæ sunt quædam denominationes relativæ et ab extrinseco, non ponentes aliquid reale in ipso Deo, sed respectum quemdam rationis in ordine ad creaturas, de quo amplius dicemus infra, q. 13. artic. 7.; videte ibi Cajet·, art. 7. Sed contra hoc arguitur. Deus est creans, et præter subjecti corruptionem potest esse non creans; ergo creare est accidens Dei. Consequentia probatur ex definitione accidentis. Respondetur, quod res quæ est substantia potest prædicari prædicatione quinti prædicabilis. Unde creare non est accidens, ut distinguitur contra substantiam, est tamen accidens quintum prædicabile.

Circa secundam rationem in qua dicit D. Tho. quod ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest sicut calor, nota ex doctrina Cajetani hic, quod sicut inter

(I) Q. 18., «rt. 0

abstractum et concretum factum ab intellectu hæc est differentia, quod abstractum nihil secum compatitur, sicut albedo ut sic, omnia alia a se excludit: albedo siquidem est id quo album est album, hoc autem nihil aliud est quam albedo: at Vero concretum alia secum admittit, ut album intelligitur etiam esse dulce, et quandoque ita est: sic etiam loquendo de rebus ipsis inter abstractum secundum rem, et compositum secundum rem est distinctio, quod id quod est abstractum secundum rem, est ipsum tantum. Unde si detur ipsum esse secundum rem abstractum ab omni eo in quo est receptibile, id est, ab omni natura determinata secundum genus et differentiam, nihil aliud secum compatitur, et ex consequenti nullum accidens cum eo invenitur: at vero compositum secundum rem ex esse et natura, aliquid aliud præter se secum admitit. Et hoc est quod D. Tho. elegantissime in secunda ratione complexus est. Vide D. Aug. lib. 5. et 6. *De Trinit.,* ubi definit Veritatem conclusionis articuli dicens, quidquid de Deo dicitur non qualitas est, sed essentia. Ubi adverte quam male loquatur Gabriel in 1., d. 32., q. 1. dicens, quod sapientia divina ponitur in prædicamento qualitatis.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex. (1)

D SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum: unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

<[2 Præterea. Omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus: sicut corpora mixta elementis, et animalia plantis. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

SED contra est quod August, dicit (2) 6. *De Trinit.* quod Deus vere et summe simplex est*

RESPONDEO dicendum, quod Deum omnino esse simplicem multipliciter potest esse manifestum..

Primo quidem per supradicta (1). Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium: quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ, neque in eo sit aliud natura et suppositum, neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est; sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis: Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (2).

Tertio, quia omne compositum causam habet: quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (3), cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est: quia vel una partium est actus respectu alterius: vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium, et quidem in totis dissimilium partium manifestum est: nulla enim partium hominis est homo: neque aliqua partium pedis est pes. In totis Vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua: aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, et pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem et si possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum: puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum, unde cum Deus sit ipsa forma, Vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilar., 7. *De Trinit.* (4) dicens: «Deus qui virtus est ex infirmis non continetur, neque qui lux est ex obscuris coaptatur».

AD primum dicendum, quod ea quæ sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse ejus est aliud quam *quod quid* est, ut infra patebit (5).

AD secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus: quia

(1) I *Sent.* dlst. VIII, q. IV, n. I;1 *Contra Gentes,* enp. XVI, XVIII; *De Potentia,* q. VII, art· I; *Cotnp. Theol.,* cap. IX; *Du Causis,* lect, XXI.
(2) Cii. U <·! 7. per totum, torn. 0.

(1) Articulis præced. hujus quæst.
(2) Q. 2., art. 3.
(3> Q 2., art. 3.
(4» Lib. 7. de Trinit.
(5) Q. 4., uri 3., nry. 3.

perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis: sed perfectio, divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (1).

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, quam probat quinque rationibus.

COMMENTARIUM.

DE conclusione hujus articuli, quæ definita est in cap. *Firmiter de summa Trinit.,* Videndus est Aug. 6. *De Trinit.* c. 6. et 7. ‹5 Circa quintani rationem D. Tho. in qua dicit, quod in totis æthereogeneis nulla pars est totum, ut nulla pars hominis est homo, posset esse dubium, utrum hoc in universum verum habeat. Nam contrarium asserunt nominales. Hæc tamen difficultas philosophica est. Videndus est M. Soto, I. *Physi.* q. 5. Veritas resolutoria est, quod licet non quælibet pars totius æthereogenei recipiat denominationem totius, ut illa in qua separata non conservatur forma, ut manus hominis non est homo: at Vero quælibet pars hominis, quæ per se potest subsistere in natura humana, est homo, etiam quando est in ipso toto, ut V. g. totus homo dempta manu. Circa solutionem ad primum in qua dicit D. Tho. esse de ratione causati quod sit compositum, advertendum est contra Scotum, in 1., d. 8.. q. 1., hoc dictum D. Thomæ non esse intelligendum de causato large loquendo, ut extenditur ad partes alicujus totius et ad accidentia: hæc enim non causantur, sed concausantur et comproducuntur; sedintelligendum est de causato per se subsistenti: et sic cessant objectiones Scoti. 0 Circa solutionem ad secundum, ubi dicit Divus Thomas, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis: at vero invenitur in una quadam re simplicisima, nota, quod simplicitas non est perfectio simpliciter. Nam ut docet D. Anselmus in *Monologio,* c. 15 , perfectio simpliciter est illa, quæ in unoquoque melior est ipsa, quam non ipsa; quæ descriptio duas exigit conditiones, ut aliquid sit simpliciter perfectio. *Prima,* quod illud quod attribuitur, importet perfectionem, defectu cujus negatio non est perfectio simpliciter, et relatio ut sic. *Secunda* conditio est, quod illa perfectio sit melior quam quælibet sibi incompossibilis, non individuo hujus vel illius naturæ, sed in individuo entis. Defectu cujus risibilitas, hinnibilitas, et hujusmodi non sunt perfectiones simpliciter: quia licet sunt meliores huic homini, et huic equo, non tamen huic enti,inquantum est hoc ens. Simplicitas ergo,defectu primæ conditionis non est simpliciter perfectio, quia non dicit perfectionem, sed negationem imperfectionis. Unde et vocatur prædicatum negativum a Cajetano, in *De ente et esentia,* c. 2. ubi de hac re longius disputat contra Scotum, in 1., dist. 8.

(I) Q. 4., urt I , et q.II., urt. 2.

ARTICULUS VIII.

Ç Utrum Deus in compositionem aliorum veniat. (|)

AD OCTAVUM sic proceditur, Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionys. (2), 4. c. *Cael, /iterare.* «Esse omnium est quæ super esse est Deitas». Sed esse omnium intrat compositionem unius cujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

0 2 Præterea. Deus est forma; dicit enim August. (5) in lib. *De Ver. Domini,* quod Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata: sed forma est pars compositi: ergo Deus est pars alicujus compositi.

‹5 ô Præterea. Quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem: sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt: ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum: ergo et Deus. Probatio mediæ: quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita: sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia: ergo nullo modo differunt.

SED contra est, quod dicit Diony. (4) 2. ca. *De div. nom.* quod «neque tactus est ejus, scilicet Dei: neque alia quædam ad partes commiscendas communio».

2 Præterea (5), dicitur in lib. *De causis,* quod «causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis».

(1)I. *Sent.,* dist. VIII, q I, art. 2; I *Contra (tentes.* Clip XVII, XXVI,XXVII; *De Potentia,* q. VI, art (i; *be Veritate,* q. XXI, art 4.

(2) Ca. 4. non remote a principio

(.1) Sermo 58. super illud «In prlncip. erat Verbum» torn 10.

(4) Cap. 2. parte I. ıı medio Illius

(fi) Inter opera Arlnt., Prop. XX, S. Th. Icet. XX.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet (1), per Aug. in lib. 7. *De Civit. Dei;* et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi coeli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire: nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra (2) diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit poteot causa efficiens, ejus est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potets esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum: nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (δ). Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum: sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (4), quod Deus est primum ens simpliciter.

AD primum ergo dicendum, quod Deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

AD secundum dicendum quod Verbum est forma exemplaris; non autem forma, quæ est pars compositi.

AD tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est: homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde si fiat vis in verbo non proprie dicuntur *differre,* sed *diversa esse.* Unde secundum Philosophum 10. *Metaphy.* (1), *diversum* absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non *differunt,* sed sunt *diversa seipsis:* unde non sequitur quod sint idem.

(1) Lib. 7. De Civit. Dei c. G, toni. 5.
<U) Q. a„ nrt.3.
Q. 5„ nrt. I.
(4) Q.U., nrl.X

(I) Texi. !M. et an. to. 5.

SUMMA ARTICULI.

RELATIS tribus erroribus de hac re, D. Tho. respondet: Impossibile est Deum aliquomodo in compositionem alicujus venire. Hanc conclusionem probat tribus rationibus.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO hujus articuli est de Fide. Primus error eorum quos hic refert D. Thomas fuit antiquorum Philosophorum et Poetarum, qui dixerunt Deum esse animam mundi. De quo Vide Arist., 12 *Metaphy.,* comm. 41., et August., lib. 4. *De Civit. Dei,* cap. 10., 11. et 12. Secundus autem error, quod *Deus,* scilicet, *sit principium formale omnium rerum,* fuit cujusdam hæretici Almerici nomine, qui damnatus fuit in Concilio Lateranensi, ut patet ex fine cap. *Firmiter, De Summa Trinitate,* etc. Hunc etiam errorem tenuit quidam Johannes de Oria in Universitate Salmanticensi, qui coactus est publice recantare. Affirmabat siquidem, quod quemadmodum ignita participant ignem formaliter, ita omnes creaturæ Deitatem. Hæc tamen sententia est manifestus error, de quo vide elegantem et sapientissimum virum Joannem de Turrecremata in *Summa Ecclesiæ,* lib. 4., c. 35·

Nota ad finem hujus articuli quatuor conditiones, quas bene notat hic Dominus Cajet, requiri ad hoc, ut aliqua res Veniat in compositionem alterius rei. *Prima,* quod una distinguatur realiter ab alia. *Secunda,* quod conjunctio sit realis. *Tertia,* quod sit conjunctio non solum secundum situm, aut operationem, sed secundum proprium esse reale. *Quarta,* quod unum se habeat ut potentia, et alterum ut actus, Vel in ordine ad aliquod tertium actuatum ab utroque, ut in compositione *per accidens:* defectu cujus dicit Cajet. *Christus non dicitur compositus:* hoc tamen quod attinet ad Christum, utrum absolute sit dicendus *persona composita,* pertinet ad 3. p., q. 2.,

artic. 4., ubi satis probabiliter sapientissimi discipuli D. Tho. nostri temporis tuentur partem affirmativam. Et hæc de hac quæstione.

QUÆST1O IV

De Dei perfectione.

POST considerationem divinæ Simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum: primo agendum est de perfectione divina, *secundo* de ejus bonitate.

CIRCA primum quæruntur tria.

ARTICULUS PRIMUS.

ÇQ Utrum Deus sit perfectus. (1)

(iS/zA V5® PRIMUM sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conVeniatDeo. Perfectum enim dicitur, quasi s totaliter factum: sed Deo non convenit esse factum: ergo nec esse perfectum.

ij 2. Præterea. Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum Videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

<[3. Præterea. Ostensum est supra (2), quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

SED contra est, quod dicitur Matth. 5. «Estote perfecti Sicut et Pater vester coelestis perfectus est».

RESPONDEO dicendum, quod sicut (3) Philosophus narrat in 12. *Meta-* quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici, et Leucippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia: oportet quod primum principium materiale sit 2 maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium non materiale, sed in genere causæ efficientis: et hoc oportet esse perfectisimum. Sicut enim materia,in quantum hujusmodi, est *in potentia,* ita agens, in quantum hujusmodi, est *in actu.* Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum: secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

AD primum ergo dicendum, quod sicut dicit Gregorius, «balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus: quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest». Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

AD secundum dicendum, quod principium materiale quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

AD tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico *esse* hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: Deus est perfectissimus. Ratio est: Quia omnis effectus precexistit in virtute causae agentis- Sed Deus est prima causa effectiva rerum omnium. Ergo, inquantum hujusmodi, oportet esse in actu perfectissimo.

COMMENTARIUM.

PRO explicatione conclusionis nota, quod cum perfectuni dicatur id quod habet perfectionem, perfectio ipsa dupliciter potest accipi. *Uno modo* pro qualibet forma quomodollbet uctutintem rem ipsum:

(1) I *Contra Gent.,* can. XXVIII; *De Vertt.,* <|U. П, art 3, ad 13: *Componit. Theol.,* cni> XX; *De DMn. Norn,* cup. XIII, lcet. I.
(2) <J. pru ccd., urt. 4
(3) I.'I. 19 M«t. textu 40., toni. 3

et sic dicitur *perfectio,* sapientia, virtus, et albedo. *Alio modo* accipitur ut significat optimum modum essendi et optimum statum rei. aut formæ cujuslibet; et sic sapientia dicitur perfecta quando est in optimo statu et modo se habendi. Et ita intelligenda est conclusio, cum dicitur *perfectus Deus,* eo quod est maxime in actu essendi, quo nihil deest illi eorum, quæ possunt pertinere ad summam perfectionem essendi. Adverte deinde, quam imperfecte significemus perfectionem Dei. Nam vox hæc *perfectum* dicitur a *per et factum,* quasi per omnia, sive undique factum: secundum quam etymologiam Deo no convenit esse perfectum. Sed quia quæ apud nos fiunt undique, secundum suas partes dicuntur perfecta, quibus nihil deest, hinc translatum est nomen, ut significet rem cui nihil deest; et sic dicitur *Deus perfectus.*

ARTICULUS II.

Ç Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. (1)

D SECUNDUM sit proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (2): sed perfectiones rerum suntmultæ et diversæ. Ergo in Deojnon sunt omnes perfectiones rerum.

<3 2. Præterea, Opposita non possunt ‹ sse in eodem: sed perfectiones rerum sunt oppositæ: unaquæque enim species perficitur per suam differentiam specificam: differenti® autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, Videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

<J 3. Præterea, Vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens: ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed Essentia Dei est ipsum ruse. Ergo non habet in se perfectionem Vitae et sapientiæ et alias hujusmodi perlectiones.

SED contra est quod dicit Dionys. (3) 5 capite *De Divi. Nom-* quod Deus «in uno existentia omnia præhabet».2

RESPONDEO dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commen. in 5. *Metap.* (I). Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc, quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem: vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum: sicut in Sole est similitudo eorum, quæ generantur per Virtutem Solis Manifestum est enim quod effectus præexistit Virtute in causa agente: præexistere autem in Virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo: eo quod materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta,agensveroinquantum hujusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionys. 5. ca. *De Dioi. Nom.* (2) dicens deDeo, quod «non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa».

Secundo vero ex hoc, quod supra ostensum est (3), quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi: hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset *per se subsistens,* non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt,quod aliquo modo esse habet. Unde sequiturquod nulliusrei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionys. 5. c. *De Di. Nom.,* dicens, quod Deus «non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircunscripte totum in seipso uniformiter esse præaccipit»: et postea subdit, quod «ipse est esse subsistentibus».

AD primum ergo dicendum, quod sicut Sol, ut dicit Dion. (4) 5. cap. *De Di. Nom.* «sensibilium substantiaset qualitatesmul tas et differentes ipse unus existens et uniformiter lucendo in seipso uniformiterpræaccipit, ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum na-

(1) I *Sent,* dist. It, art. 2, δ: I *Cont Gent.,* cap. XXVIII, XXXI; II, cap. II: *De Vertt..* qu. II, art. I; *Comp. Theol.,* cap. XXI, XXII; *De Die. Notn.,* › up. V, lect., I, II.
(2) Q. pru-c. art. 7.
(Λ) Cap. 5. puulo ante med. et cil. 2. parte 2. In pilnclp.

il) Lib β., textu 21.
(2) Cap. 0 2. medio.
<5) *(J 5,* art. 1.
('I) Cap. n. iillqiiiiiiluluiii n medio.

turalem unionem». Et sic quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt, ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

AD tertium dicendum, quod sicut in eodem cap. idem (1) Dionys. dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita: et ipsa Vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens est perfectius quam ens tantum: quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam: quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Hancprobat duplici ratione.

Secunda conclusio, in solutione ad primum: Perfectiones, quæ sunt dioersce et oppositœ in seipsis, in Deo prœexistunt ut unum absque detrimento dioina simplicitatis.

Nota maxime solutionem ad tertium pro iis quæ supra, quæst. 3., art. 4. dixi de *esse* et *essentia,* quod omnia fundantur in doctrina S. Thomæ in hac solutione ad tertium.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR primo, utrum prima ratio D. Tho. bona sit, in qua supponit quod præexistere in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori. <[Arguitur primo. Semen est causa arboris, et sacramenta sunt causa gratiæ, sol est causa viventium: et tamen isti effectus non praeexistunt perfectiori modo in virtute causæ; ergo ratio D. Tho. falsum supponit. <] Secundo arguitur. Homo est causa alterius hominis: et tamen iste effectus non est perfectiori modo in sua causa, cum sit effectus ejusdem speciei, ergo etc. <| Tertio arguitur. Effectum, dum est in seipso, perfectiori modo est, et simpliciter est; dum nutem est in sua causa solum, non simpliciter est, sed secundum quid, ergo.

Ad hoc dubium breviter respondetur optimam esse rationem D. Tho. Quod patebit ex argumentorum solutione. <1 Unde ad primum argumentum respondetur, quod ratio D. Thomæ intelligenda est de causa principali et non de instrumentait Cæterum, semen et sacramenta sunt causa instrumentalis: et ipse sol est causa instrumentais respectu viventium inferiorum: principalis autem est ipsa Intelligentia movens coelum ita Virtuose, ut attingat ad generationem viventium. <f Ad secundum respondetur, quod effectus dupliciter potest dici præexistere perfectiori modo in sua causa· *Uno modo* negative, hoc est, non imperfectiori modo; et ita etiam in causis univocis verificatur, quod perfectiori modo existit sua causa. *Altero modo* potest intelligi effectus præexistere in sua causa perfectius *positive* secundum excessum positivum; ettuncsi effectus consideretur prout est in *fieri,* existit perfectiori modo in sua causa etiam univoca. Ratio est: quia prout est in *fieri,* est in potentia ut sit in esse perfecto. At vero prout est *in causa,* est in actu. Quia omne agens agit inquantum est in actu. <[Ad tertium respondetur, quod revera ita est, quod nulla res dicitur propterea esse, quia sit in sua causa perfectiori modo. Cujus ratio est: quia tunc unaquæque res dicitur esse simpliciter quando habet proprium esse in se ipsa limitatum secundum modum suæ speciei et individuationis. Quando Vero consideratur res ut solum continetur in sua causa, quantumlibet illa perfectio causæ sit eminens, tamen quia effectus nihil recipit in actu a sua causa, non dicitur esse simpliciter, sed secundum quid et in potentia. Unde ad argumentum respondetur, quod cum effectus dicitur perfectiori modo contineri in sua causa, intelligitur non *materialiter* secundum propriam specificam et individuam rationem: sed secundum rationem perfectionis *formalis* Vel eminentis, quæ debet esse in causa, tanquam exemplar et virtus efficiendi.

DUBITATUR secundo circa secundam rationem primæ conclusionis in qua dicitur, quod esse per se subsistens necessario debet habere omnes perfectiones, quæ possunt pertinere ad rationem essendi. Pro parte negativa arguitur *primo.* Accidentia in Sacramento Altaris sunt per se subsistentia sine subjecto, et tamen non habent omnem perfectionem, quæ potest pertinere ad illorum speciem; neque enim albedo ibi est Intensissima, ergo. <| *Secundo.* Omnis substantia creatu est per se subsistens: et tamen nulla habet omnem perfectionem qua· potest pertinere ud ru-

(I) Cnp. 0. non remoto n principio

tionem substantiae; ergo ex eo quod Deus sit ipsum esse per se subsistens non colligitur quod habeat omnem perfectionem essendi. <J *Tertio.* Esse in creaturis realiter distinguitur ab essentia; ergo Deus potest illud separare ab essentia. Tunc est argumentum. Illud esse separatum non haberet omnes perfectiones essendi, alioquin esset Deus; ergo illa consequentia D. Tho. non est bona.

Ad hoc respondetur rationem D. Thom. optimam esse, quæ fundatur in doctrina D. Dionysii, cap. 5. *De Divinis Nominibus* asserentis, quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircunscripte, totumque uniformiter in se ipso esse præaccipit, hoc est, quod per se primo et essentialiter Deus est ipsum esse subsistens non receptum, neque limitatum ab aliquo. Unde plane colligitur, quod in se habet omnem perfectionem essendi.

Ad argumenta in oppositum respondetur. *Ad primum* respondetur, quod accidentia quæ recipiunt magis et minus si omnino a subjecto separarentur, haberent omnem perfectionem quæ posset pertinere ad suam speciem. At vero in Eucharistia, hujusmodi accidentia, quamvis non sunt in subjecto substantiali, sunt tamen in quantitate, quæ supplet Vicem substantiæ respectu aliorum accidentium. Et sic manent illa accidentia cum eadem intensione sicut erant in substantia. Quantitas vero ipsa et figura, sive in subjecto sive extra, non recipit magis et minus, et ideo habent semper omnem perfectionem pertinentem ad suam speciem. *Secundo* respondetur, quod quamvis albedo remissa possit omnino separari a subjecto per Dei potentiam: tamen per aptitudinem intrinsecam ad tale subjectum poterit limitari. <j *Ad secundum* respondetur, quod quamvis omnis substantia dicatur per se subsistens, id est non in subjecto; tamen nulla substantia, præter divinam, habet per se primo existere, id est, per essentiam suam, sed recipit esse in sua essentia limitatum ab ipsamet essentia. Divus autem Tho. loquitur de *esse* quod per se *subsistit,* non solum quia non est in subjecto, sed quia non est ab alio receptum, sed per essentiam suam est. Quare nulla substantia, præter divinam, habet esse per se primo subsistens. *Secundo* respondetur melius et brevius, quod esse substantiæ est esse receptum in essentia; nam nulla substantia habet esse per se subsistens, quamvis illa per se subsistat, sed est non in subjecto. <[*Ad tertium* respondetur, quod dupliciter potest intelligi quod esse separetur per divinam potentiam ab essentia. *Uno modo* quod essentia maneat in universo tanquam pars universi, et tamen non habeat esse sive existentiam. Altero modo ut ipsum esse existentiæ, quo modo recipitur in substantia creata, conservetur et maneat per divinam Potentiam absque eo quod recipiatur in aliqua essentia substantiali. Si priore modo intelligatur, Videtur mihi implicare contradictionem, quod essentia sive substantia rei conservetur in rerum natura absque existentia: alias verificaretur, quod est et quod non est. Non dico fieri non posset ut aliqua essentia creata non possit existere per divinam Potentiam sine existentia finita et recepta in essentia. Hoc enim non esset Verum, quoniam secundum probabiliorem opinionem Thomistarum, Humanitas in Christo Domino non solum caret propria personalitate, (quod est tenendum secundum Fidem catholicam), sed etiam caret propria existentia: quamvis Scotistæ aliter sentiant. Dicunt enim, quod illa humanitas habet propriam existentiam: quod mihi semper Visum est plus quam falsum, et minus tutum pro dignitate Mysterii Incarnationis. Sed de hoc alias. At vero si *secundo modo* intelligatur, bene fieri potest per divinam Potentiam, esse existentiæ, quod modo est in substantia, separari et conservari sine substantia; imo de facto posset aliquis probabiliter sustinere quod accidentia in Sacramento Altaris existunt per modum substantiæ, cum existentia, quæ antea fuerat in substantia, quæ totaliter desinit esse. Dixerim probabiliter sustineri, quia probabilis opinio est, quam tenet M. Soto lib. 1. *Physic.,* q. 1., art. 1., prope principium, quod quando accidentia existunt in substantia, existunt secundario per eamdem existentiam per quam existit substantia; ita sane quod eadem res per quam per se primo substantia existit in rerum natura, sit eadem per quam secundario accidentia existunt in substantia, seu potius inexistunt. Atque hoc pacto per necessariam consequentiam sequitur, quod cum facta Consecratione maneant et existant accidentia eadem numero, quæ antea erant in substantia panis, manent cum eadem existentia quam antea habebant, nam certum est (nisi quis velit decipere, oppositum asserens), quod non creatur de novo existentia aliqua, per quam accidentia existant. Sed, ut inquit D. Tho. 3. p., q. 77., art. 4. quod post Consecrationem, quamvis subjectum accidentium non remaneat, remanet tamen esse, quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto. Ecce igitur consequentiam evidentem. Accidentia manent cum existentia quam acquisierunt in subjecto;sed illa existentia, secundum probabilem opinionem, non distinguitur tanquam res a re ab existentia per quam antea existebat substantia; ergo jam *de facto* separat Deus illam existentiam, ut accidentia inaurant et existant per modum

substantiæ; atque inde est, ut ita nutriant hominem et corrumpantur, sicut si eadem substantia panis maneret, ut docet D. Tho., ubi supra. Imo Cajet, super illum locum, cum tamen alibi teneat, scilicet in 1. p. q. 28. art. 2., ad seçundum, quod inesse accidentis distinguitur realiter ab essentia accidentis, et ab esse subjecti: tamen non Veretur in Commentario super 3. p., q. 77. art. 4., asserere his verbis, quod quia esse, illud (loquitur autem de esse existentiæ, quod manet in Sacramento) sequestratum a materia est corruptibile, ut prius, quia retinet naturam priorem, hinc provenit, ut terminare corruptionem possit sine separatione formæ a materia, quæ non est. Et similiter quia hujusmodi esse sic separatur, et separatum conservatur, ut proprium erat et conforme subjecto, puta, pani Vel vino, ita potest terminati ve corrumpi, quasi ad corruptionem subjecti, sicut prius. Hæc Cajetanus. Sed non defuit qui, minus opportunam occasionem nactus, objecerit contra nostrum assertum, quod in Concilio Tridentino, Sess. 13. can. 2. dicitur «Si quis negaverit mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in Corpus, et totius substantiæ vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et Vini, anathema sit». Ecce argumentum. Ergo nulla ratione potest dici, quod manet existentia, quæ fuerat in substantia panis. Probatur consequentia. Quia jam non manerent dumtaxat accidentia panis. Respondetur ad hoc argumentum, quod qui ad pauca respiciunt,facile allucinantur. Si enim sophisticus argumentator attenderet, quod eo ipso.quod Concilium definit accidentia manere,'definit etiam quod manent cum existentia, Videret consequentiam sui argumenti nullam esse. Certum est enim apud doctos Theologos, quod existentia in hoc Mysterio non creatur de novo: sed eadem prorsus, per quam antea existebant accidentia, manet cum illis ut existant per modum substantiæ. Ergo dictio exclusive, *dumtaxat,* cum dicitur, *dumtaxat manentibus speciebus panis et trini,* non excludit existentiam quam antea acquisierunt accidentia in ipsa substantia. Utrum autem hæc existentia distingueretur tanquam res a re, an vero eadem res cum respectu ad substantiam, diceretur existentia per se substantiæ, et rursus diceretur inexistentia accidentium, sive existentia in alio, quæstio est satis impertinens ad sacrosancti Sacramenti religionem ac fidem Atque ita sentiunt omnes viri Theologi doctissimi, quos ego consului plurimos non solum mei Ordinis, sed etiam alterius, et seculares magistros doctissimos valdeque catholicos.

DUBITATUR tertio, circa principalem conclusionem. Utrum aliqua perfectio, quæ est formaliter in creaturis sit formaliter in Deo, an solum eminenter. •J Et probatur *primo,* quod nulla sit formaliter in Deo. Si quæ formaliter esset in Deo et in creaturis, sequeretur quod univoce talis perfectio denominaret Deum et creaturas; consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam talis perfectio formalis secundum eamdem rationem formalem esset in Deo et in creaturis, quamvis differentia esse secundum magis et minus, quæ differentia non facit analogiam, sicut album univoce dicitur de magis albo et minus albo. *Secundo,* si aliqua perfectio formaliter esset in Deo maxime sapientia: sed hæc non, ergo nulla reperitur. Minor probatur: quia de ratione formali sapientiæ quæ est in creaturis est genus proprium, scilicet habitus et qualitas: sed ista non possunt esse formaliter in Deo, ergo neque sapientia. <f *Tertio* probatur quod nulla perfectio sit eminenter in Deo: quia pari ratione sequeretur, quod etiam in omnibus creaturis perfectioribus essent eminenter perfectiones aliarum creaturarum minus perfectarum. Sequela probatur: quia propterea eminenter continentur in Deo perfectiones creaturarum, quia ipse habet esse perfectius: sed etiam homo habet esse perfectius bruto, ergo homo est eminenter brutum.

Pro intelligentia hujus difficultatis notandum est *primo,* dupliciter distingui perfectionem a Theologis ex Anselmo in suo *Prosologio,cap.* 15. Quædam est perfectio *simpliciter,* alia *secundum quid* respectu cujusdam. Perfectio *simpliciter* dicitur, quæ in unoquoque melior est ipsa, quam non ipsa, hoc est, quod in quocumque ente reperiatur illa perfectio constituit ipsum in excellentiori gradu entis, quam esset sine illa: v. g. Vita, sapientia sunt perfectiones simpliciter, quia melior est vivens, quam quodcumque non vivens. Similiter sapiens melior est quam non sapiens. At perfectio *secundum quid* potest definiri quasi contradictorio modo, scilicet est perfectio, quæ non in unoquoque ente melior est ipsa, quam non ipsa. Non enim constituit ens in gradu perfectiori, quam constitueretur per aliam perfectionem, quæ non esset illa: V. g. sensitivum perfectio quædam est quæ constituit in gradu quodam minus perfecto, quam si res constitueretur per aliam perfectionem, quæ non^esset ipsa: v. g. in angelis est intellectivum sine sensitivo, et sunt perfectiores, quam omnia sensitiva. Ratio hujus differentiæ est, quia perfectio simpliciter non includit in suo formali conceptu imperfectionem aliquam. Ut sapientia elicit in suo tornmli conceptu

cognitionem per causas altissiinas. At vero perfectio *secundum quid* in suo formali conceptu includit imperfectionem, v. g. humanitas includit in suo formali conceptu compositionem ex materia et forma; rationale includit in suo conceptu formali discursum per motum intellectualem, per quem intellectus procedit de potentia in actum. <j Nota *secundo,* quod perfectio, sive simpliciter, sive secundum quid, potest dici tripliciter esse in aliquo. *Uno modo* formaliter praecise. *Secundo modo* eminenter tantum et non formaliter. *Tertio modo* formaliter et eminenter simul. Exemplum primi: rationalitas est in Petro formaliter præcise. Exemplum secundi: natura leonis est in Deo eminenter tantum, tanquam in virtute causæ superioris ordinis. Exemplum tertii: Sapientia est in Deo formaliter et eminenter simul: formaliter quidem, quatenus sapientia secundum propriam rationem importat cognitionem per causam altissimam; eminenter vero: quia divina Sapientia non continetur in genere qualitatis et habitus, sed est ipsum Esse divinum, et causa æquivoca totius creatæ sapientiæ, et efficiens et exemplaris superioris ordinis.

HIS suppositis sit prima conclusio. Secundum Fidèm necesse est confiteri, quod Deus continet in se omnium rerum perfectiones. Probatur: quia necesse est confiteri Deum esse causam efficientem omnium rerum. Omnia enim per ipsum facta sunt, Joan. 1.; sed inde sequitur per demonstrationem naturalem, quod Deus habet in se perfectiones omnium rerum saltim eminenter, ut D. Tho. demonstrat, 'quia omne agens agit inquantum est in actu; ergo. Præterea, probatur ex Psalmo 95. «Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat?» Similiter Sapien. 1. «Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis». Quamvis sensus literalis videatur esse, quod Spiritus Domini,conservando ipsa, contineat quæ facta sunt. Item adducitur illud Rom. 11: «Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia». Ubi adverte quod magis probat nostram conclusionem in eo quod dicit *per ipsum,* quasi per causam exemplarem, quam in eo quod dicit *in ipso:* hoc enim significat, quod in Deo conservantur omnia quæ facta sunt.

Secunda conclusio. Perfectiones quæ dicuntur esse simpliciter perfectiones, sunt in Deo proprie et formaliter, v. g. sapientia, vita, imo sunt, ipsemet Deus. Hæc conclusio de Fide est sicut præcedens. Probatur, quia hujusmodi nomina, quæ tales perfectiones significant, dicuntur proprie de Deo; ergo sunt in illo formulliter. Patet consequentia, quia si tantum dicerentur causaliter de Deo, esset impropria locutio dicere, *Deus est sapiens,* sicut dicere, *medicina est sana.* Antecedens vero probatur ex sententia Sanctorum, v. g. Ambrosii, in Prolog, lib. 2. *De fide ad Gratianum Imperatorem;* D. Aug. lib. 2. *De Trinit., c.* I. qui docent hujusmodi nomina proprie, et non analogice, dici de Deo. Item probatur ex illo Joan. 1. «In ipso vita erat» et cap. 5. «Sicut Pater habet Vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso». Et 1. Joan. 1: «Annunciamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem, et apparuit nobis». Et denique; communis consensus est omnium Theologorum, in Deo esse aliquas perfectiones formaliter et cum proprietate sermonis; ergo omnis perfectio, quæ est simpliciter perfectio, necessario est in Deo formaliter. Probatur consequentia: quia non est major ratio de una, quam de alia. Confirmatur: quia alias Deus non haberet intellectum, nec voluntatem formaliter et proprie, ac per consequens, nec Filius procederet per intellectum proprie, nec Spiritus sanctus per voluntatem.

Tertia conclusio. Perfectiones quæ dicuntur *secumdum quid,* non sunt in Deo formaliter, sed eminenter et virtualiter. Probatur, quia si formaliter essent in Deo, sequeretur quod proprie et formaliter prædicarentur de Deo, et ita Deus esset proprie corpus, equus, leo, etc. Confirmatur: quia si istæ perfectiones essent in Deo formaliter, profecto excluderent alias perfectiones simpliciter: V. g. si Deus est corpus, non est spiritus, nec intellectus. Denique in Concilio Lateran. definita est conclusio nostra contra Almaricum. De qua vide Turrecreinatam, in sua *Summa* lib. 4., c. 55.

AD argumenta respondetur. Ad primum nego consequentiam: quia perfectiones, quæ dicuntur formaliter de Deo, ut sapientia, Vita, nec sunt ejusdem speciei, nec generis cum perfectionibus, quæ formaliter sunt in creaturis, et nihilominus dicuntur esse formaliter in Deo: quia secundum propriam rationem, ut in communi significantur, seclusa limitatione generis, inveniuntur in Deo propriissime et formalissime: v. g. sapientia in suo conceptu communi importat cognitionem per causam altissimam, et isto modo proprius et formalius est in Deo quam in creaturis. At Vero si consideratur sapientia cum quadam limitatione, ut est in genere qualitatis in specie habitus et inhærens subjecto, isto modo non est in Deo; Ipse enim per essentiam est quidquid est. Unde sicut ipsum esse, iiuod formuliter est in Deo et in creaturis, dicitur unuloglce de Deo ei creaturn,

quia Deus habet esse per essentiam, creatura Vero per participationem: ita quælibet alia perfectio, quæ formaliter dicitur de Deo et creatura, prædicabitur analogice. «I Et per hoc patet, ad secundum. Respondetur enim, quod procedit de sapientia creata, prout est habitus in genere qualitatis, quæ consideratio respectu sapientiæ in communi non est formalis, sed materialis: sapientia enim sic non repentur in Deo, nisi eminenter. <[Ad tertium respondetur, quod ratio, quare in Deo continentur omnes perfectiones creaturarum, non est, quia ipse sit perfectior, sed quia quidquid est in Deo competit ei per essentiam, et quia ipse est principium et causa rerum omnium existens extra omne genus ipsarum. Sed nota, quod etiam in creaturis, quædam continentur eminenter et non formaliter, V. g. sol habet calorem eminenter non formaliter; quædam vero continentur et formaliter et eminenter simul in aliqua creatura, ut anima rationalis est formaliter vegetativa et sensitiva, et etiam eminenter Vegetativa. Ratio est, nam in homine non est alia forma substantialis, quæ sit principium VegetatiVum et sensitivum, nisi ipsamet quæ est principium ratiocinandi, quæ quidem propter suam immaterialitatem habet eminenter gradus inferiorum viventium. Cæterum quædam perfectiones sunt in creaturis inferioribus, quæ non inveniuntur in superioribus neque formaliter neque eminenter; ut v. g. homo, neque formaliter, neque eminenter est hinnibilis, et hoc est contra Gabr. in 1., d. 36., q. 1., ubi ait: «unam rem eminenter contineri in alia, nihil aliud esse, quam rem illam in qua dicitur contineri, esse perfectiorem». Ex quo sequeretur quod anima rationalis esset eminenter rudibilis, et contineret omnes differentias rerum inferiorum. Nos autem semper agnoscimus aliquam rationem causalitatis in ea re, quæ dicitur aliam eminenter continere. Quomodo autem distinguantur perfectiones istæ in Deo, in sequentibus patebit, quæst. 28., artic. 2.

ARTICULUS III

ξ] Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. (l)(*V)

D TERTIUM sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psal. «Non est similis tui in diis Domine», bed inter omnes creaturas excellentiores sunt, quæ dicuntur dii participative: multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

<| 2. Præterea, Similitudo est comparatio quædam: non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum: ergo nec similitudo. Non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est (2). Ergo nulla creatura est similis Deo.

<[3. Præterea, Similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma: nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

<| 4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ: quod est contra id quod dicitur Isa. 40: «Cui similem fecistis Deum?».

SED contra est quod dicitur Genes. 1: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; et primæ Joan. 3. «Cum apparuerit, similes ei erimus».

RESPONDEO dicendum, quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, «multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem et secundum eumdem modum: et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine: sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine, et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem modum, seds ecundum magis et

(I) 1 *Sent.,* diet, XLXVIII. qu. I, art. I; II, dist. XVI, «ni I, art I, nd 3; I *Cont tient.,* cap. XXIX: *De Verlt.,* au. II, art. II; q. III, art. I, nd 0: qu. XXIII, art. 7, nd ü S qq.; *De Pot.,* qu. VII, nrt. 7; *De Div. Nom.,* cup. IX, Icct. III.
(V) Q. 8. nrt. 5.

minus; ut minus album dicitur simile magis albo, et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei: sicut ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem Solis; non tamen ut recipiant formam Solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis accedent remote ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

AD primum ergo dicendum, quod sicut dicit (1) Dion. 9. c. *De Di. Nom.*, cum Sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, «non est contrarium asimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et disimilia: similia quidem secundum quod imitantur ipsum prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est. Dissimilia Vero secundum quod deficiunt a sua causa»; non solum secundum suam intensionem et remisionem, sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.

AD secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id, quod est extra omne genus et principium omnium generum.

AD tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma, secundum eamdem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam: et alia per participationem.

AD quartum dicendum, quod licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ: quia, ut dicit (1) Dion. 9. ca. *De Div. Nom.*: «in his, quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato». Dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo: non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

(1) Cnp. 9" n modio.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Creaturæ· dicuntur similes Deo quatenus ab illo participant esse non secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam. Ratio est, quia ipsum esse est commune omnibus analogice.

Secunda conclusio, ad primum: Eadem sunt similia et dissimilia Deo, diversis rationibus.

Tertia conclusio, ad quartum: Quamvis creatura sit Deo similis, tamen Deus nullo modo est similis creaturæ. Ratio est, quia in iis quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato.

COMMENTARIUM.

IN explicatione hujus articuli duo sunt advertenda ex Cajet. *Primum:* Quorsum D. Tho. in hac quæst. quæ de perfectione divina est, miscet quæstionem de creatura, *utrum sit similis Deo?* Et respondet Cajet, optime, quod quæstio hujus articuli conducit ad manifestandam divinæ perfectionis immensitatem, quam omnes creaturæ aliqualiter imitantur, sed multum deficiunt ab ejus similitudine. <j Nota *secundo,* in respon. ad quartum, quomodo intelligatur dictum Diony., cap. 9. *De Divinis Nomin.* ubi ait: «In his quæ unius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato». <J Arguitur primo contra hanc doctrinam, nam divisio illa inter res unius ordinis ex una parte, et causam et causatum ex altera parte, non continet membra opposita Siquidem bene possunt esse unius ordinis causa cum suo causato, ut patet in causis univocis, quæ sunt ejusdem ordinis cum effectibus. Confirmatur, quia res unius ordinis deberent distingui contra res diversorum ordinum, potius quam contra causam et causatum. <[Secundo arguitur: Quando ignis generat ignem, ibi est causu et causatum, et tamen

(1) Cnp. 9. n nirdlo.

est mutua similitudo inter ignem generantem et generatum; ergo falsum est dictum Dionysii. Ad hanc difficultatem poterat quis respondere, quod Dionysius loquitur de causis æquivocis; sed hæc solutio est falsa, nam Dionys. universaliter loquitur de causa et causato. Respondet ergo egregie Cajetanus, quod universaliter loquendo, causa et causatum nunquam sunt ejusdem ordinis. Pro cujus intelligentia nota quod nomine causæ et causati non intelliguntur relationes sive causalitates: sed oportet intelligere rem, quæ est ratio causandi, et rem sive formam quam a causa accipit causatum: istæ enim res sunt fundamenta similitudinis inter causam et causatum. Nota *secundo,* quod fundamenta similitudinis inter aliqua, dupliciter possunt se habere, ut ex doctrina articuli colligitur: uno modo quod sint ejusdem ordinis, V. g. hæc albedo et illa albedo; et sic similitudo est relatio æquiparantiæ et mutuæ. Alio modo quod alterum secundum propriam rationem sit causatum ab altero, V. g. imago Petri et Petrus: est enim intrinseca dependentia imaginis a Petro: unde similitudo imaginis ad Petrum non est æquiparantiæ vel mutua, sed reducitur ad tertium genus relativorum, numeratum ab Arist., 5. *Meta.,* tex. 20., sicut est in scientia et scibili, scilicet, *relatio mensurati ad mensuram.* His positis est conclusio Cajet, universalis. Quæcumqueformaliter sumpta sunt causa et causatum, sunt etiam diversorum ordinum fundamenta similitudinis. Probatur, quia impossibile est res ejusdem ordinis ita se habere, quod de ratione formali unius sit dependentia ab altera; sed quæcumque se habent formaliter sumpta ut causa et causatum est in illis dependentia alterius ab altero; ergo vera est conclusio. Probatur major, quia cum res quæ sunt ejusdem ordinis sint fundamenta similitudinis, quidquid est de ratione unius, est de ratione alterius; ergo non potest esse dependentia unius ab altero, alias a seipso etiam dependeret. Minor probatur, quia effectus omnis, ut sic, dependet intrinsece a sua causa, et non viceversa. <J Ad primum argumentum respondetur, quod divisio illa est optima, et membra sunt opposita formaiiter, licet materialiter causa et causatum possint esse ejusdem ordinis, ut contingit in causis univocis; in quibus, si formaliter consideremus univocationem, inveniemus formas utriusque extremi non habere dependentiam intrinsecam inter se, V. g. Joannes generat Petrum, et est causa Petri; nihilominus, si consideremus rationem univocationis esse humanitatem communem et æqualem in utroque, inveniemus Jounnem non esse causam humanitatis ut sic, sed *hu/us humanitatis,* ut est hæc et distinctu ab humanitate generantis: unde sequitur quod humanitas quæ est fundamentum similitudinis inter Patrem et Filium, non est de genere causæ et causati, nisi *materialiter* et *per accidens,* inquantum est *hæc humanitas.* Et per hoc patet ad confirmationem, et ad secundum. Dictum enim Dionys., formaliter intellectum, est universaliter verum.

QUÆSTIO V

De bono in communi.

DEINDE quæritur de bono. Et primo de bono in communi. Secundo de bonitate Dei.

CIRCA primum quæruntur sex.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum differat secundum rem ab ente. (1)

V D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim (2) Boet, in lib. *De Hebdoma.*-«Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt». Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

C| 2 Præterea, nihil informatur seipso: sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commen. lib. *De causis* (3); ergo bonum differt secundum rem ab ente.

•1 3 Præterea, bonum suscipit magis et minus; esse autem non suscipit magis et minus: ergo bonum differt secundum rem ab ente.

SED contra est quod August (4) dicit in libro *De Doctrina Christ,* quod *inquantum sumus, boni sumus.*

RESPONDEO dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in 1. *Ethic,* dicit (5), quod bonum est *quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appe-

ti) 1 *Sent.,* diet. VIII, qu. I, art. 3; dist. XIX, qu. V, art. I, ad 3; *De Verlt.,* qu. I, art. 1; qu. XXI. art. I; *De Pot.,* qu. IX, art. 7, ad ti.

(2) In lib. ?Vi *omne quod est bonum sit,* circa men. IIIluh.

(3) In tex., proponi. 21 <<l Zl.

(■) I.Ili. I. c. 3'4 circii prlnclp. toni 5.

(3) In prlnclp. *lithic.,* 10., 3.

tibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (1). Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

AD primum ergo dicendum, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem: quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter,* et *bonum simpliciter.* Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque *ens simpliciter.* Per actus autem superadditos dicitur aliquid esse *secundum quid,* sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti. Quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est, inquantum est ens: secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boet. (2) quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt,* referendum est ad esse bonum simpliciter, ad esse *simpliciter:* quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

AD secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam Vel virtutem.

(I) Q. 3. urt. 4.; et <;· 4 arti. 1., ad 3.
(21 Titulus liiiliih lib est: .Vi *omne <iuo<l eut homini sit,* circii nicid. IIIliih.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: *Bonum et ens secundum rem sunt idem, sed differunt secundum rationem tantum. Ratio primes partis conclusionis ita colligitur a Cajet., quia bonum habet rationem appetibilis, ergo perfecti, ergo entis in actu, ergo entis: ergo bonum et ens sunt idem. Secunda pars probatur, quia bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens expresse, ergo.*

Secunda conclusio, in solutione ad primum: Unumquodque dicitur ens simpliciter per suum esse substantiale: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid.

Tertia conclusio ibidem: Bonum e contrario se habet; dicitur enim bonum seeundum quid secundum esse quod est substantiale; secundum vero ultimum actum dicitur bonum simpliciter.

COMMENTARIUM.

PROintelligentia hujus doctrinae, nota ex D. Tho., *De Veritate,* q. 1. art. 1. quod enti non potest addi aliquid quod sit velut extranea natura, sicut differentia additur generi, et accidens subjecto. Ratio hujus est, quia quod primo intellectus concipit, quasi notissimum, est ens, ut dicit Avicen. lib. 2. suæ *Met.; sed* quaelibet natura essentialiter est ens; ex hoc enim probat Arist. δ. *Meta.* tex. 10. quod ens non potest esse genus: quia, scilicet, est intrinsecum essentialiter omni differentiæ; ergo nulla natura, et nulla differentia potest addi enti tanquam extranea. <J Nota secundo, quod nihilominus aliqua dicuntur addere supra ens inquantum exprimunt ipsius modum intrinsecum, qui non exprimitur nomine *entis,* et hoc contingit dupliciter. *Uno modo* ita ut modus ille expressus sit specialis modus entis non communis omni enti: et ita accipiuntur decem rerum *genera,* ut v. g. substantia exprimit specialem modum essendi, scilicet, ens *per se,* id est, non *in subjecto. Alio modo* ita ut expressus ille modus sit generaliter consequens ad omne ens, et sic distinguuntur sex *transcendentia,* scilicet: *ens* quod sumitur ab actu essendi; *res* exprimit quidditatem sive essentiam entis; *unum* exprimit negationem divisionis in se; *aliquid veto* exprimit divisionem ab alio; *bonum* exprimit convenientiam entis ad appetitum; *oerum* exprimit convenientiam entis ad intellectum. <| Nota tertio, quod distinctio rationis, ulterii est rationis *ratiocinantls,*

sive ut alii dicunt, rationis significantis vel concipientis; altera est rationis *ratiocinata!* sive rationis significate et concepte. Prior distinctio est inter extrema quæ non sunt, seclusa operatione intellectus: ut est distinctio rationis inter genus et speciem, si sumantur formaliter ut important secundas intentiones. Altera distinctio est inter ea quæ sunt a parte rei *idem,* et sunt in rebus, seclusa operatione intellectus: hacdistinctione distinguuntur sex prædicta transcendentia. Non enim sunt *entia rationis,* sed reales *passiones entis,* quamvis non distinguuntur realiter, sed in ordine ad rationem nostram. Alii doctores solent aliter explicare distinctiones istas rationis ratiocinantis, et ratiocinate; ita sane ut distinctio rationisratiocinantis conveniatetiam extremis realibus, sed non habentibus in se aliquam compositionem. Et sic dicunt quod attributa divina sola ratione ratiocinante distinguuntur; quia ex parte rei non invenitur fundamentum distinctionis, cum Deus sit unica simplicissima perfectio. At distinctionem rationis ratiocinate dicunt esse inter illa, quæ habent aliquam compositionem, saltim metaphysicam, *ut homo et animal* distinguuntur ratione ratiocinata: quia aliunde sumitur ratio animalis, aliunde vero ratio differentiæ, quæ est rationale. Etenim differentia non essentialiter includit genus, alias non contraheret illud ad speciem. Dicunt ergo isti doctores, quod bonum in creaturis distinguitur ratione ratiocinata ab ente; sed in divinis primo modo distinguitur, nempe ratione ratiocinante. Nobis tamen magis placet prior illa explicatio: puto enim attributa divina distingui ratione ratiocinata: sufficit namque ad hanc distinctionem fundamentum esse in re, quæ propter sui infinitam perfectionem potest vere et realiter fundare distinctos conceptus in nostro intellectu.

DUBITATUR modo, utrum bonum distinguatur ab ente per hoc quod formaliter exprimit relationem appetibilis ad appetitum. <[Arguitur primo, pro parte affirmativa, ex eo quod D. Tho. ait in art., rationem boni in hoc consistere, quod aliquid sit appetibile: sed appetibile formaliter dicit relationem ad appetitum; ergo bonum formaliter dicit relationem ad appetitum. <[Secundo. Malum importat formaliter disconvenientiam, Vel privationem convenientiæ ad appetitum; ergo bonum formaliter dicit convenientiam ad appetitum, et per consequens relationem. Consequentia probatur, quia bonum et malum sunt opposita; ergo si unum est relativum formaliter, Vel dicit privationem relationis, necesse est, quod alterum sit relativum· <| Arguitur tertio. Eadem res dicitur bona et mula respectu diversorum; ergo bonum et malum relative dicuntur. Antecedens patet in motu calefactionis aquæ: nam calor est malus respectu formæ aquæ, et bonus respectu formæ generandæ. Consequentia probatur, quia hoc est proprium relative oppositorum ut respectu diversorum possint de eadem re verificari.

De hac difficultate vide Duran, in 2. distinet. 54., q. 1., ubi tenet specialem sententiam contra Thomistas. Ait enim, quod bonitas est formaliter ipsa convenientia ad appetitum, ita ut bonitas contrahat entitatemad partem subjectivam, quæ est relatio, imo ad talem relationem, quæ est convenientia. Unde infert *primo,* quod non omnis entitas estbonitas, quamvis omnis bonitas sit quædam entitas, quæ est respective. *Secundo* infert, quod bonum in concreto convertitur cum ente non essentialiter, sed denominative, quia omne ens est subjectum seu fundamentum talis relationis. Sed opposita sententia est communis et vera quæ consistit in duabus conclusionibus.

Prima conclusio: Bonum non significat formaliter relationem ad appetitum. Probatur primo. Bonum formaliter importat perfectionem, sed relatio, quatenus relatio est, non est perfectio, ergo. Secundo probatur. Deus est maxime bonus; sed non est bonus formaliter per relationem, ergo. Minor probatur, quia non est bonus per relationem realem, neque rationis; ergo per nullam. Probatur antecedens, quia in Deo nulla relatio realis ponitur nisi constituens Vel distinguens personas; sed bonitas Dei non est hujusmodi; ergo non est in Deo relatio realis bonitatis. Quod autem non sit relatio rationis patet: quia alias, bonitas Dei non esset realis, cum tamen sit ipse Deus. Tertio probatur. Quia omnis motus et propensio rerum omnium est per se ad bonum; sed ad relationem non est per se motus; ergo bonum non est relatio formaliter. Quarto probatur. Bonum transcendentaliter est commune omnibus prædicamentis; sed relatio formaliter non est communis omnibus prædicamentis; ergo bonum non dicit formaliter relationem. Denique probatur: omnis relatio objecti ad potentiam, cujus actus mensuratur ab objecto, est relatio rationis; ergo si bonum formaliter dicit relationem ad appetitum, sequitur quod ratio boni sit relatio rationis universaliter loquendo. Antecedens probatur inductive, in omnibus objectis sensuum, et est eadem ratio sicut de scientia et scibili: nam quia scibile est mensura scientiæ, non refertur relatione reali ad ipsam, sed e contra scientia realiter refertur ad scibile; ergo si bonum, quod est objectum appetitus, est mensura ipsius, non dicit relutionem realem ad appetitum.

Secunda conclusio: Bonum formuliter importai perfectionem absolutum ud quum

tamen sequitur ratio appetibilis et ordo ad appetitum, sicut risibile sequitur ex rationali. Prima pars probatur ex praecedenti conclusione: nam si bonum non importat formaliter relationem, ergo aliquid absolutum. Secunda pars probatur ex modo loquendi sapientum: quia propterea dicitur aliquid appetibile esse, quia bonum est, et non ideo bonum, quia appetibile. Secundo probatur: bonum est formale objectum *per se* appetitus, movens et terminans ipsum; sed appetibile importat extrinsecam denominationem quæ sequitur ex ordine appetitus ad ipsum bonum; ergo ratio boni absoluta est et prior quam ratio appetibilis. Confirmatur, quia ita se habent coloratum et Visibile respectu visus, sicut bonum et appetibile respectu appetitus: sed coloratum est objectum *per se* et absolutum respectu visus, Visibile autem est denominatio extrinseca colorati, quæ sequitur ex ordine visus ad coloratum; ergo appetibile proportionabiliter se habet cum bono, sicut visibile cum colorato. Tertio probatur: omnia objecta potentiarum sunt prius quam potentiæ; ergo denominatio objectorum, quæ sumitur a potentiis, posterior est, quam ratio objectorum. Antecedens patet inductive in sensuum objectis: item quia objecta sunt mensura potentiarum et finis, mensura autem prior est mensurato, et finis prior est quam id quod est ad finem; ergo.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicimus cum Cajetano, quod appetibile dupliciter potest accipi: *uno modo* ut formaliter dicit rationem appetibilis; *alio modo* ut fundamentaliter et radicaliter importat illam, quasi proximum fundamentum appetibilitatis;(dixi *proximum,* quoniam etiam ens importat fundamentum etradicem appetibilitatis,sed quasi remote et non expresse; bonum autem proxime et expresse importat tale fundamentum appetibilitatis). Hoc ergo secundo modo Verificatur, quod ratio boni intrinseca est ratio appetibilis. Cum enim differenüæ rerum nos lateant, sæpe utimur nominibus propriarum passionum ad significandas differentias ut fundamenta talium passionum: sicut dicimus, equus est animal hinnibile. <| Ad secundum respondetur, quod malum in communi importat privationem fundamenti appetibilitatis et non dicit formaliter relationem, neque privationem relationis. <| Ad tertium respondetur: concedo antecedens, et nego consequentiam. Ad probationem: nego proprium esse oppositorum relative, ut ea sola dicantur de eodem respectu diversorum; sed etiam convenit contrariis suo modo, v. g. aliquod corpus est calidum respectu unius, et frigidum respectu alterius.Similiter aliquid est magnum respectu unius, et parvum respectu alterius. Verum est tamen, quod quotienscumque invenitur hujusmodi proprietates in oppositis, aut sunt relativa opposita, aut certe adjungitur eis aliqua relatio, saltim respectus ille ad diversa.

Circa secundam et tertiam conclusionem, in solutione ad primum, observandum est Valde, quantæ differentiæ causa sit sola distinctio rationis inter aliqua extrema, quando intervenit aliqua compositio alterius extremi adjuncti cum illis, quæ sola ratione differunt: V. g. in divinis, Pater et Essentia sola ratione differunt; et tamen de Patre verificatur quod generat, de Essentia vero hoc asserere est hæreticum. Imo etiam contingit, quod, quæ sola ratione differunt, de se invicem non prædicentur: V. g. in exemplo posito, *Essentia generat,* falsa est; et tamen prædicatum et subjectum sola ratione differunt. Item hæc est falsa, *generatio est spiratio* seu *generare est spirare;* et tamen extrema, sola ratione differunt: et tamen hæc est vera, *Generator est Spirator.* Ratio hujus est, non sola distinctio rationis inter extrema (quæ nunquam sola sufficit falsificare propositionem affirmativam, alioquin illa esset falsa, *Generator est Spirator,* et hæc, *homo est animal rationale);* sed quia contingit compositionem esse talem, unde consurgit nova significatio totius enunciationis propter aliquam proprietatem logicalem, aut etiam grammaticalem, quæ varium sensum facit in compositione quorumdam terminorum: ut V. g. illa est falsa, *generatio est spiratio,* quia efficitur sensus formalis propter modum significandi extremorum; significant enim actionem in abstracto, et fit talis sensus æquivalenter, quod generatio terminatur ad eumdem terminum ad quem spiratio; et per consequens, generatum esset spiratum, quod est hæreticum. Similiter etiam, quia Essentia non significat suppositum, hæc est falsa, *Essentia generat,* eo quod adjectivum applicat significationem formalem ad significatum formale et immediatum substantivi, quod reddit suppotum Verbo, et fit sensus, quod Essentia generat aliquid a se distinctum in natura: sed de hoc in materia de Trinitate latius dicemus. Interim, tamen, in proposita et præsenti materia nota, quod quamvis bonum et ens differant sola ratione: tamen cum hujusmodi addito, scilicet *secundum quid,* Vel *simpliciter,* non eodem modo se habent bonum et ens propter rationem D. Tho. in solutione ad primum.

Denique pro intelligentia doctrinæ Divi Thomæ, in solutione ad primum, ubi ait, quod *ens dicit aliquid proprie esse in actu,* nota quod *ens* accipitur dupliciter, lino modo, ut est participium verbi *sum, es, fui,* et tunc tantum valet sicut existens.

Alio modo accipitur *nominaliter,* ut significat essentias rerum cum ordine intrinseco ad ipsum esse, sive actu sint, sive in potentia existant; et hoc modo *ens* dividitur in decem *prædicamenta,* et est essentialissimum prædicatum transcendentale conveniens unicuique rei intime. Nihilominus quia ens participialiter sumptum importat actum essendi: propterea D. Tho., ex significatione entis participialiter accepti, explicat quomodo ens, nominaliter sumptum, dicatur *simpliciter ens* id quod habet immediatum ordinem ad esse, per quod res educitur de potentia in actum primum, qui dicitur *esse substantiale,* quia recipitur in substantia, quæ non est in subjecto, sed per se subsistens.

ARTICULUS II.

•J Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens. (1)(J)

B ξ D SECUNDUM sit prociditur. q Videtur quod bonum secundum rationem, sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, primo ponit bonum quam ens, ut patet in 3. c. *De Dioin. Nomin.* (2)Ergobonum secundum rationem est prius quam ens.

<[2. Præterea, illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens: quia ut dicit (3)Diony., 5. cap. *De Dioin. Nomin.* «bonum se extendit ad existentia et non existentia; ens vero ad existentia tantum». Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

<[5. Præterea, quod est universalius est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens: quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse: dicitur enim Mattii. 26. de Juda: «Bonum erat ei si natus non fuisset, etc.». Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

<j 4. Præterea, non solum *esse* est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi: et sic Videtur quod *esse* sit quoddam particulare appetibile, et *bonum,* universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

SED contra est, quod dicitur in lib. (I) *De Causis,* quod «prima rerum creatarum est esse».

RESPONDEO dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur (2) in 9. *Metaph.* Unde ens est proprium objectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens, quam bonum. '

AD primum ergo dicendum, quod (3) Dionys. determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causæ: nominamus enim Deum ut inse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis: cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est *causa causarum.* Et sic, in causando, bonum est priusquam ens, sicut finis quam forma: et hac rarione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni, quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit, nisi simile sibi: non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Diony. (4) quod «bonum extenditur ad non existentia».

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum, quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur, quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, Vel exemplaris: cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quæ sunt in actu.

(1)l *Seni.,* dint. VIII, nu I, nrt 5; III *Cont. (lent.,* cup XX; *De Verlt.,* ıpı. XXI, urt. 2, nd 0; iirl 5
(2) Cap. S. In principio
(J) Cnp. 0,, purum n principio.

(I) Proponi. 4. Inter opera Arlut , tomo 5.
(i.i) H *Metaph.,* tex. 10., tomo 5.
C'l Cnp. I. ct 5. *Dini. Nomin.*
(4) Cup. 0, *De Diei. Nomin.,* purum u principio.

AD tertium dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens: inquantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio Vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum·

AD quartum dicendum, quod vita et scientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Ens secundum rationem est prius quam bonum.

Secunda conclusio, ad tertium: Bonum est prius quam ens in causando.

COMMENTARIUM.

DUBITAT Cajetanus circa rationem primæ conclusionis et arguit contra illam, quia Vel D. Tho. intendit infe/re, quod ens sit prius secundum ordinem rationis *secundum se,* vel *quoad nos;* si primum, hoc repugnat dictis q. 3. art. 5·, ubi asseritur, quod Deo nihil est prius, neque secundum se, neque secundum intellectum; sed si ens est primum intelligibile secundum se, sequitur quod Deus non sit primum intelligibile. Si autem D. Thom. vult inferre, quod sit prius secundum ordinem rationis *quoad nos,* non videtur satisfacere titulo articuli. Est enim quæstio, an ratio entis, secundum se, sit prior quam ratio boni. Q Ad hanc dificultatem Cajetan. duplicem solutionem assignat. Prior est, quod ens dupliciter potest comparari ad alias rationes formales: *uno modo,* prout distinguitur a rebus subsistentibus, v. g. potest comparari ad vitam, ad sapientiam, etc.; *altero modo* ad res ipsas, subsistentes. Si comparatio fiat primo modo, sic ens est primum intelligibile *secundum se,* et cæteræ rationes sunt posterius intelligibiles *secundum se:* sed tamen inter cæteras rationes non includitur *quodquid est* Dei, quia non potest esse ratio Dei quin sit res subsistens intrinsece. Et ratio est, quia quidditas Dei non abstrahit ab existentia, cum sit Ipsum esse essentialiter. Cœterum si ratio entis comparetur ud rationes, et ad res subsistentes simul, tunc ens non est simpliciter primum intelligibile, quin potius Deitas est primum intelligibiie simpliciter; ita ut intelligibilitas prius conveniat Deo, quam enti in communi; imo convenit enti in communi, quia prius competit Deo Et ratio est, quia Deus non est intelligibile participative, sed ex propria essentia singularissima, quæ est ipsum esse, primum et principium totius entis. Hoc ergo modo verum est quod dicit D. Tho., q. 3., art. 5-, quia ibi loquitur de Deo secundum quod absolute et simpliciter dicitur primum secundum intellectum; hic vero dicitur ens primum intelligibile inter rationes formales ejusdem ordinis, distinctas a rebus subsistentibus. ®| Altera solutio Cajet, est quod accidit amphibologie in hujusmodi locutionibus, quia illa particula, *quoad nos,* potest determinare vel ordinem cognoscendi, vel ipsa intelligibilia. Si determinet primum, tunc distinguitur contra ordinem *secundum se,* et dicendum est, quod D. Tho. loquitur de ordine secundum se; non enim hic quæstio est de ordine cognitionis *quoad nos,* scilicet quidnam prius a nobis cognoscatur; sed potius de ordine rationis *secundum se,* videlicet, cujusnam ratio formalis prior sit, entis, an boni, in ordine ad intellectum secundum se? Si autem particula, *quoad nos,* determinet intelligibilia, tunc distinguit intelligibilia nostra a non intelligibilibus a nobis; et hoc modo, ens est primum intelligibile *secundum se* a nobis; Deus autem est primum intelligibile simpliciter. Et iste sensus videtur consonus D. Tho. dum inquit, quod ratio significata per nomen est id quod intellectus concipit de re et significatur illud per vocem: ubi insinuat se loqui de prioritate intelligibilis *quoad nos,* nostrum enim est significare conceptus per voces. Tertia solutio asignatur a nobis, quod D. Thom. loquitur de ente et bono, ut includit ens increatum et bonum increatum: sed comparatio est inter rationem boni et entis ejusdem ordinis; ita sane, quod in unaquaque re, prior est ratio entis, quam boni, neque fit comparatio inter esse Dei et ens in communi: sic ergo verificatur quod in unoquoque ente, prior est ratio entis quam boni. Loquimur autem de prioritate ordinis quem habet ens ex natura sua ad intellectum, prius quam bonum: unde ipsa Deitas intelligitur a nobis esse objectum intellectus divini, quatenus est ipsum esse, priusquam intelligatur ut est bonitas et objectum divinæ Voluntatis. Et iste ordo oritur in nobis ex natura rei, quæ, propter sui infinitatem, potest fundare ordinem istorum conceptuum, non minus quam si in ipsa re esset aliquis ordo causalitatis secundum prius et posterius.

ARTICULUS III.

<J Utrum omne ens sit bonum. (l>

TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens ut ex dictis \ patet (2). Ea vero quæ addunt, aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens: non igitur omne ens est bonum.

0 2. Præterea, nullum malum est bonum: Isai. 5. «Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum». Sed aliquod ens dicitur malum: ergo non omne ens est bonum.

<J δ. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni: non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in δ. (3) *Metaph.* quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia: ergo non omne ens est bonum.

SED contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona,* ut dicitur 1. ad Timoth. 4. cap., Deus Vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

RESPONDEO dicendum, quod omne ens inquantum est ens, est bonum.

Omne enim ens, inquantum est, ens est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (4): unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

AD primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

AD secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus inquantum caret esse Virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine Visus.

AD tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem Vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

AD quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia: et sic abstrahuntur a ratione finis qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum Vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est (I).

(1) I *Sent.,* (list VIII, mi. I, art. 3; II *Cont. Gent.,* cap. XU; 111, cap. XX; *De l'eill..* qn XXI, art. 2; in Boet., *De Debit.,* lect. II.

(2) Art. I. lhiJuh quu-st

(3) 3. *Metaph.* tex. 1. to 3.

(4) Art. I. hujua qiniixt.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO prima est affirmativa. 0 *Secunda conclusio, in solutione ad secundum: Nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse.* 5i *Tertia conclusio, ad tertium: Materia prima sicut non est ens nisi in potentia, ita neque bona nisi in potentia.*

COMMENTARIUM.

NOTA solutionem ad quartum, ubi D. Tho. docet quomodo intelligatur quod dicit Aristo., 3. *Metaph.,* tex. 4. quod in Mathematicis non est bonum. Est enim sensus quod consideratio in Mathematicis abstrahit a ratione boni, eo quod abstrahit ab omni motu et materia sensibili; et per consequens abstrahit a ratione finis, qui habet rationem moventis causam efficientem; et hoc modo non est inconveniens (dicit D. Tho.) quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum: ac si dicat, secundum considerationem fit abstractio negativa simplex a ratione boni. Cum hoc tamen stat quod in Mathematicis, secundum quod sunt in re, inveniatur ratio boni sicut ratio entis. Et ex hoc patent quæ Cajet, ait ad quartum. Unutn autem est observandum, ciuomodo sit hæc bona consequentia, *Mathematicae abstrahunt a mo-*

(I) Art. prince.

tu et materia, ergo a ratione finis: etenim Metaphysicalia abstrahunt etiam ab omni motu et materia, magis quam Mathem., et tamen non abstrahunt a ratione finis, ut patet 12. *Metaph.,* tex. 57. ubi ponitur finis in immobilibus. Respondetur, quod illa consequentia bona est juxta subjectam materiam; et est materialis consequentia quæ Verificatur hoc pacto. Valet enim hæc consequentia: *Mathematicae abstrahunt a materia et motu, ergo et a fine.* Ratio est, nam mathematica non sunt nata habere finem, nisi materiæ et motus, quoniam secundum rem sunt entia naturalia; si ergo abstrahunt a materia et motu, necesse est ut abstrahant a fine materiæ et motus, ac per consequens totaliter a fine, quoniam non sunt apta habere alio modo finem. Cæterum cum dicitur finis habere rationem moventis, sensus est, quod finis causât motum finalizando, non efficiendo; etenim movere efficiendo proprium est causæ efficientis, finis enim movet metaphorice, ut ait Aristo., *De Generatione,* lib. 1., tex. 55.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum habeat rationem causæ finalis. (1)

SAD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius,c.4. *De Divin. Nomin-* (2) «bonum laudatur ut pulchrum». Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

<jj 2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis (5) Dionys. accipitur: quibus dicit, quod «bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt». Sed esse diffusivum importat rationem caufæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

«j 5. Præterea, dicit Aug. in I. (4) *De Doctri. Christ,* quod «quia Deus bonus est, nos sumus». Sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficienti Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

(1)*Supra,* art. 2, ad 1; I *Sent.,* dist. XXXIV, q. II. art. I, ad 4; 1 *Coiit. Gent·,* cap. XL; *De Verit.* in. XXI, art. I; *De Die. Nomin* , cap 1, lect. III; II *Physic.,* led V.

(2)Cap. 'I. p. I ante medium, et p. 4. circii principium.

(3) Cap 4. circa prlnclp *De Dini. Namin.*

(4) I.lb. I. cap 32. tom 3.

SED contra est quod(I) Philosophus dicit in 2. *Physicorum,* quod «illud cujus causa est, est sicut finiset bonum aliorum». Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

RESPONDEO dicendum, quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem: secundo, actio efficientis movens ad formam: tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea Virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus (2) in 4. *Meteororum);* tertio consequitur ratio boni per quam in ente perfectio fundatur.

AD primum ergo dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit Vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quæ visa placent. unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionalis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per asimiiationem; similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

AD secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

AD tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam Voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium: et sic, quod dicitur «quia Deus est bonus, sumus», refertur ad causam finalem.

(1) 2. *Physico.* tex. ΛI. tomo 2.

(2) '2. *!)(· tiniina,* 54 tomo U.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Bonum rationem finis importat. Ratio est, quia bonum est quod omnia appetunt. Secunda conclusio: Ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Ratio, quia quod estprimum in causando, est ultimum in causato.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR circa primam conclusionem, an sit vera? Pro parte negativa arguitur primo: Deus ab æterno erat maxime bonus, etiam si nihil fuisset creaturus; et tamen non habebat rationem finis: ergo bonum non importat formaliter rationem finis. Minor probatur, quia nihil erat vel movebatur propter finem; ergo non erat ratio formalis finis. Patet consequentia, quia finis est cujus gratia aliquid fit, ut dicitur 2. *Physi.,* tex. 75. et sequentibus. ‹3 Secundo. Ratio finis est ratio appetibilis formaliter: sed ratio boni non est formaliter sed fundamentaliter ratio appetibilis; ergo non est eadem ratio boni et finis. ‹J Tertio. Finis non præsupponit rationem causæ efficientis aut formalis: sed bonum præsupponit rationem utriusque causæ, ut dicit secunda conclusio; ergo non est eadem ratio boni et finis formaliter loquendo. Major probatur: quia finis formaliter dicit primam omnium causarum; ergo nullam causam præsupponit.

Propter hæc argumenta, aliqui intelligunt D. Tho. quod loquatur identice.et non formaliter, de ratione boni et finis. Argumenta autem probant, quod differunt secundum rationem. Sed hæc intelligentia non consonat cum solutione ad primum, ubi D. Tho. concedit, quod bonum et pulchrum sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem: et propter hanc causam negat bonum dicere rationem causæ formalis, quam tamen dicit pulchrum. Ergo satis insinuat D. Thomas quod bonum formaliter dicit rationem causæ finalis: alias, nulla esset diferentia assignata inter bonum et pulchrum ex una parte, et bonum et finem ex altera. Unde aliter dicendum est. Et nota quod ratio cujuslibet causæ, sive formalis, sive efficientis, sive finalis, dupliciter potest considerari et dici: *uno modo* prout explicatur illa ratio per definitionem ipsius cuusæ ut causans est; V. g. finis est, id cujus gratia aliquid fit, et causa efficiens est unde incipit motus realiter. *Altero modo* consideratur el sumitur ratio ciiiihii‡ pro principio per quod ipsa causa habet potestatem causandi, ut V. g. ratio causæ efficientis dicitur esse forma per quam est in actu, ut sit potens efficere; sic etiam bonitas rei est ratio causæ finalis: quia per eam constituitur res in esse *finalizatioo,* etiamsi nihil fiat actu propter finem. Hæc distinctio ponitur hic a Cajetano satis obscure; Videtur enim appellare rationem finis priori modo acceptam a nobis, *rationem in actu exercito;* cujus ratio nominis est, quia per talem rationem causa finalis exercet actum finalizandi. Secundam vero rationem Videtur appellare *rationem finis in actu signato,* quia certe ita significatur ratio finis, quod non est necesse ut actu finalizet cum intelligitur habere illam rationem. At vero postea Cajetanus videtur e contrario sentire. Nobis tamen magis placet prior modus loquendi de fine in actu signato et actu exercito. Hoc supposito, ad argumenta respondetur, quod D. Tho. loquitur in priori conclusione de ratione finis secundo modo, quæ potest dici ratio finis *in actu signato.* Unde ad primum argumentum respondetur, quod Deus ab æterno habuit rationem finis per suam bonitatem; quamvis priori modo non haberet rationem finis actualiter finalizando motum Vel inclinationem naturæ. 'I Ad secundum respondetur, quod si appetibile sumatur pro fundamento proximo appetibilitatis, eadem est ratio formalis appetibilis et boni et finis. ‘l Ad tertium respondetur per distinctionem: si enim inteiligatur major de fine in causando in actu exercito, Vera est: quia prima omnium causarum est finis; si autem inteiligatur quod habere rationem finis in ipsomet causato non præsupponit rationem formæ et causæ effectivæ, falsa est. Imo Vero in unoquoque causato prius est ipsa forma, per quam est ens; deinde consideratur ut virtus effectiva secundum quod est perfectum in suo esse, quia potest generare sibi simile. Tertio consequitur ratio boni et finis propter quem alia moveri possunt et appetere assimilationem ad ipsum, quin potius etiam in ipso Deo iste ordo verificatur, nostro modo intelligendi, qui fundatur in ipsa re: primo enim intelligimus de Deo *ipsum esse,* deinde *perfectionem,* et tandem *bonitatem* et rationem finis.

Alterum dubium solet hic disputari, an finis habeat causare et movere secundum quod est in intentione, an secundum quod est in re? Hanc tamen quæstionem late disputat Cajet, in I. 2., q. 1., art. 1. et ibidem Scholastici. Vide Soto de hoc, in 2. *Physic,* q. 5. At Vero in hoc articulo brevissimedissolvit quæstionem Cajetanus. Ait enim, quod sicut forma est ratio ctiuHtindl effectiva, existera autem est conditio lormie efficienti»; itu *esse realiter,*

est ratio causandi finaliter; *esse* autem *In intentione* est conditio causæ finalis; *esse* autem *in executione* non est ratio finis, sed terminus et effectus tam efficientis, quam etiam ipsius finis. Aliqui vero tenent quod finis habet rationem causæ prout est in intentione, ita ut esse in intentione sit ratio formalis finalizandi. Sed profecto cum ex doctrina D. Thomæ in hoc articulo habeamus, quod bonum habet rationem finis formaliter, necesse est, ut eadem sit ratio qua res sit bona et qua sit finis, virtutem habens finalizandi: sed non est bona prout est in intentione formaliter; ergo neque habet rationem finis formaliter, prout est in intentione.

Circa solutionem ad primum nota ex Platone in *Phedro* et in *Symposio* et in *Hypia majori,* quod pulchritudo est quædam gratia et splendor rei, quæ percepta per mentem vel auditum vel visum allicit animam. Est autem triplex pulchritudo, quædam que reperitur in rebus corporalibus, quamdefinit August., lib. 22. *De Cioit.* c. 19. quod sit membrorum debita congruentia cum quadam Coloris suavitate. Eodem modo definit Cicer, in 3. *Tuscul.* Et Arist. 4. *Ethic,* c. 3. ait, insuper necessariam esse quamdam magnitudinem et proceritatem corporis et membrorum, ut aliquis sit pulcher *simpliciter:* qui enim sunt pusilli corpore, quamvis sint bene proportionati, non appellantur pulchri, sed dicuntur formosi. Altera pulchritudo est in Vocibus, quæ consistit in quadam harmonia vocum, quæ consurgit ex proportione numerorum et quibusdam intervallis. Tertia pulchritudo est in spiritualibus, quæ consurgit ex debita proportione potentiarum spiritualis creatur® in ordine ad perfectionem suæ speciei et ad finem proprium , v g. in homine studioso sunt potentiæ intellectus et voluntatis bene proportionate et consonantes cum ipsa natura rationali et cum fine ipsius: quæ pulchritudo amittitur per peccatum mortale, per quod avertitur homo ab ultimo fine. Cæterum in ipso Deo, qui simplicissimus est, dicitur esse pulchritudo propter infinitam perfectionem Deitatis, in qua est divinus intellectus et divina Voluntas, quæ nostro modo intelligendi maxime proportionantur. Sed insuper Videtur singularis pulchritudo Deo esse attribuenda, quatenus in eo sunt tres Personæ realiter distincte cum maxima unitate Essentiæ, ubi est maxima proportio æqualitatis distinctarum personarum convenientium in una essentia, quin potius In omnibus creaturis est quoddam Vestigium hujusmodi pulchritudinis divinæ, quatenus in omnibus invenitur differentia eum unitate. Et hoc est quod in ipsis rebus nobis maxime placet et delectat, ut ratio boni consistat In modo, specie et ordine.

ARTICULUS V.

O Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. (l)

D QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, (2) ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia sicut dicitur *Sapien.* 11. «Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti». Ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo: quia, ut dicit Aug. (3) 4. *Super Gen. ad litteram:* «Mensura omni rei modum præfigit: et numerus omni rei speciem præbet: et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit». Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

<J 2. Præterea ipse modus, species et ordo bona quædam sunt: si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

<l 3. Præterea, malum est privatio modi, et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

<1 4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum, sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

<[5. Præterea, modus, species et ordo, ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Aug. inducta patet (4). Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram: dicit enim Ambros. (5) in 1. *Exam,* quod «lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit». Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

SED contra est,-quod dicit (6) August, in lib. *De natura Boni:* «Hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva, parva bona sunt, ubi nulla, nullum bo-

li) 1.· П-.qu. LXXXV, art. 4; *De Verit.,* qu. XXI, art. 6.
(2) Art. I. hujus qiiicat.
(3) 4. *Super Qenes, ad lit.,* c. 5 in medio, to. 3.
(41 la arvum prim.
(0) 1.1 I. *Jixatneron.* c. I). poet modium, torn. 4
1(1) Cup. 3. In mod. to 0.

num est». Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

RESPONDEO dicendum, quod unumquodque dicitur bonum inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra (D dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam: forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium,seu efficientium ipsam: et hoc significatur per *modum*·. unde dicitur quod *mensura modum praefigit.* Ipsa autem forma significatur per *speciem* (2): quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod *numerus speciem præbet:* quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in 8. *Metaph.* (3) Sicut enim unitas addita vel substracta Variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel substracta (4). Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad *pondus* et *ordinem.* Unde ratio boni secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

AD primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum: et secundum hoc est bonum.

AD secundum dicendum, quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia: non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt, bona (5): sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

AD tertium dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam: unde secundum quodlibet esse rei, consequitur ipsam modus, species et ordo: sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, aliter modum, speciem et ordinem habet: et inquantum est Virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia, quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus: unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visus.

AD quartum dicendum, quod sicut dicit August, in lib. *Dénatura Boni* (1), «omnis modus inquantum modus bonus est; *(et sit potest dici de specie et ordine);* sed malus modus, vel mala species, Vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt: aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt: vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua».

AD quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

SUMMA ARTICULI.

C-ONCLUSIO est affirmativa. Ratio, > quia utaliquidperfectum sitetbonum, necesse est ut habeat formam, et ea, quæ præsupponuntur ad formam, et quæ consequatur ad illam. Et sic modus pertinet ad commensurationem principiorum materialium sive efficientium. Species autem pertinet ad ipsam formam- Ordo vero pertinet ad inclinationem in finem, quæ consequitur formam ipsam. Et nota, quod ad idem pertinet, quoddicitur Sapien 11. «Omnia in mensura et numero et pondere fecisti».

COMMENTARIUM.

DE hoc articulo vide Aug. lib. 4. *Supra Genes, adlitter.,* c. *5.*; et lib. *De natura Boni,* c 3. Vide Cajetanum hic. Ex quo adverte, conclusionem esse intelligendam de bono creato. Etenim bonum divinum non habet modum, neque mensuram. Item intelligitur de bono, ut *quod,* quod est bonum, non de bono ut *quo* aliquid est bonum; alias, esset procesus in infinitum: quia singula illorum trium, nempe, modus, species et ordo consisterent in modo, specie et

di Art 1. et 5. hujus quæst.
(2) Q 45., ar. 7.
(5) 8. *Metaph* , text. 10., tomo5.
<41 Q. 25. nr. 6. corp.
(5) Q nrt 5 i«| 8.; et <|. II. ur 4. ml I.; et <| 45 , arti, t , corp.

(I) Ex cn 5 rt 4 «'llcltur, toni 0.

ordine. Dehoc docet D.Tho.,ad secundum. Nota denique bonum in his tribus consistere, tanquam in partibus integralibus.

ARTICULUS VI.

ξ] Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. (1)

S*- D SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus, in 1. *Etich.* dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

<J 2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta etiam sunt delectabilia: nullumque inhonestum est utile, (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile) ut etiam dicit (2) Tullius in lib. *De Offic.* Ergo prædicta divisio non est conveniens.

<[5. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile Vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

SED contra est, quod Ambros. in libro *De Officiis* (5) utitur ista divisione boni.

RESPONDEO dicendum, quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, se'ctindum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum, et dicitus aliquis terminus motus inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter (4): vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus Vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appeti tus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile.* Id autem quod appetiturut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum:* quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectabile.*

AD primum ergo dicendum, quod bonum, inquantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta: sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

AD secundum dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum, ut sunt ducentia sd alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta Vero dicuntur, quæ in seipsis habent unde desiderentur.

AD tertium dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum æqualiter de his prædicatum: sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius Per prius enim prædicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Ista divisio proprie videtur esse boni humani, potest tamen competere bono secundum quod bonum est. Ratio sufficientiœ divisionis non potest brevius colligi, quam a D. Thoma ponitur in articulo.

Secunda conclusio, ad secundum: Hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes.

Tertia conclusio, ad tertium:Bonum non· dividitur in ista tria sicut univocum, sed sicut analogum, quod per prius competit bono honesto, deinde bono delectabili, tertio bono utili.

COMMENTARIUM.

CIRCA articulum nota, quod multis aliis modis potest fieri divisio boni, ut.v.g. bonorum quædum sunt *maxima,* ut sunt virtutes, quibusrecte vivitur; quædum sunt *media,* ut sunt potentiæ tinimæ, sine qui

(1) П· II··. qu. CXLV, art. 3; 11 *Sent.,* dist. XXI, qu. 1, art. 3; *Ethic.,* led. V.
(2) LI. 2. in. c. cujus titulus est: Utilitatem hic accipi non eam quam vulsius
(3) Lib. I.,c f). et 10., to. I.
(4) Quiest. 10, ar.5., nd 2.

bus non potest aliquis recte vivere; *infima* vero bona sunt bona corporis, et temporalia. Hæc divisio est D. August, lib. 2. *De libero arbitrio,* cap. 19. et in lib. *De cognitio. veræ vitæ.,* c. 7., ubi dividit bonum secundum quadruplicem gradum rerum, scilicet, existentium, viventium, sensibilium et intelligentium. Præterea, super Psal. 134., dividit bonum, in bonum: quod per seipsum bonum est, et in bonum, quod ab alio est bonum, hoc est, in bonum per essentiam et bonum per participationem: in lib. autem *De bono conjugali,* ponit divisionem, quam D. Tho. ponit in hoc artic. Alias Vero divisiones omisit D. Tho. quia non sunt boni secundum quod est bonum formaliter, sed secundum alias rationes materiales, vel quatenus bonum est idem cum ente.

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei.

E1NDE quæritur de bonitate Dei.
ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

Q Utrum esse bonum Deo conveniat. (1)

PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

<[2 Præterea, bonum est quod omnia appetunt (2). Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum: nihil autem appetitur nisi cognitum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

SED contra est, quod dicitur Tren. 3.: «Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum».

RESPONDEO dicendum, quod bonum esse præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium (1), manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis, unde Dionys. (2) in lib. *De divin. Domin.* attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod bonus dicitur Deus, *sicut ex quo omnia subsistunt.*

AD primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

AD secundum dicendum, quod omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse (3), ut ex dictis patet. Et sic eorum, quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum: quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab aliquo superiore cognoscente (4).

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio metaphysica est: quia Deus est prima causa effectiva omnium rerum, ergo est maxime appetibilis et bonus. Consequentia probatur: quia in omnibus effectibus est quædam similitudo agentis; sed hoc est maxime appetibile, ut effectus participet similitudinem agentis; ergo.

COMMENTARIUM.

CONTRA hanc rationem est argumentum. Nam sequitur ex illa, Deum esse bonum, tantum respectu creaturarum. Patet sequela: quia solum respectu illarum est prima causa effectiva.

Respondetur, nego sequelam. Quia sicut colligitur sufficienter, quod Deus sit, ex eo quod est causa totius esse creatu-

(1) *Coni, tient.,* cup XXXVII; XII *Metaphys.,* lect. VII.
(2) Arlntot , In Initio *Hth.*

(1) Q. 44 . nr. l
(2) Gap. 4. porte. I. Inter prlnclp. et medium.
(5) Q, 4., nrt.9.
(4) nrt !.. corp.

rarum, ita colligitur, quod sit bonus absolute in se, ex eo, quod omnis effectus appetit tanquam finem asimilari Deo. Sunt enim istæ demonstrationes *a posteriori,* et ideo non necesse est, ut procedant per causam formalem.

ARTICULUS II.

CJj Utrum Deus sit summum bonum. (l)

w/v'A ySÿ D SECUNDUM sit proceditur· Videtur, quod Deus non sit summum bonum. Summuni enim bonum addit aliquid supra bonum: alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex (2), ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

<[2 Præterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus (3). Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id, quod dicitur Luc. 18. «Nemo bonus nisi solus Deus». Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

4] 3 Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia: sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor, quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (4): videtur quod Deus non possit dici summum bonum, respectu eorum.

SED contra est, quod (5) dicit August. 1. *De Trinit.* quod Trinitas divinarum Personarum «est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur».

RESPONDEO dicendum, quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sicenim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, (6) inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (1), sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter: in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in Sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

AD primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum, non rem aliquam absolutam sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas; non est realiter in Deo, sed in creatura, in Deo vero secundum rationem (2); sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio: sed solum quod alia deficiant ab ipso.

AD secundum dicendum, quod cum dicitur, *bonum est quod omnia appetunt.* non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur (3), «Nemo bonus, nisi solus Deus», intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (4).

AD tertium dicendum, quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis (5). Et sic comparatur ad alia per excessum. Et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmatiua. Ratio est, quia bonum est in Deo tanquam in prima causa omnium non uniooca, sed extra omne genus rerum; ergo in Deo sunt omnes rationes boni, excellentissimo modo.

Secunda conclusio: Summum bonum addit supra bonum solam relationem rationis in Deo.

di II Sent., dlst. I, qu. 11 art. 2, nd 4; I *Cont·, Gent,* cap. XL!
12) Q.5. nrtl. 7.
(3j In prine. I. lib. *lithi.,* tom 0.
(4) Q. 5, art. t>,. et q 4. nrt. 3., nd 3.
(0> I'rlnio *De Ilin.,* cn. 2. clrcn pi ln., tom. 3.
(U) Art. princcdniit.

(1) (J. 4. nrt. 3.
(2) (,}. 13. nrt. 7.; ct Artet, in 5. *Metaph.*
(3) Lucie IK.
(4» Art. »<*<|.
ιθ) Q. 3 . art, 3.

ARTICULUS III

ξ] Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei (l)

VSÿ TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum (2), ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4. (3) *Metaph.* Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

<| 2 Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus (4), ipsum esse cujuslibet rei, est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

<] 3 Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona: et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur. Aut ergo erit procedere in infitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

SED contra est, quod dicit Boet, in lib. *De Hebdo.* (5) quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per 6SS6T1 tl8m

RESPONDEO dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda Vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio aiicujus est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse quod habet per suam formam substantialem: secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi: tertia vero per-(S) fectio ejus est secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse: et cui non adveniunt aliqua accidentia: sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (1). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

AD primum ergo dicendum, quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est (2).

AD secundum dicendum, quod licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse: et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

AD tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum: non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Solus Deus est bonus per essentiam. Hanc probat D. Thomas eleganti discursu, quifundatur in hoc, quod unumquodque dicitur bonum secundum quod est perfectum: perfectio autem cum sit triplex, nulla competit creatum per essentiam, sicut competit Deo qui est per essentiam ipsum esse.

COMMENTARIUM.

DUBIUM est, an es ntia rei creatæ sit perfectio et bonitas ipsius rei. «I Arguitur primo pro parte affirmativu.

di 1 *Cont. Gent.* cap. XXXVIII; III, cap. XX; *De Verit.,* qu. XXI, art. I, ad 1; art. 5; *Conip. Theol.* cap C1X; *De Die. Nomin.,* cap- IV, lect. I; in Boet. de *Hebdomad·,* lect. Ili, IV

(2) Q. 5 art 1.

(3) luira, q. 0·, art. 3.

(•1) I *M«lap.* tex. 3. to. 3 lit *Met.,* III tex. Il

(S) In Ilbr. *An omne i/tiodest. boiiiim Nil* a mcdlo pneclpiie ad flneni ıık<|ïı<·.

(li Q. 3, nrt. 0.

(U) lu cor. nrt.

Una res est perfectior essentialiter quam alia, V. g. homo essentialiter est perfectior equo, ergo homo perficitur per essentiam suam; ac per consequens essentia hominis est bonitas illius. Confirmatur: quia rationale est actus essentialis ipsius hominis, siquidem est ultima differentia; ergo est perfectio essentialis hominis. Patet consequentia: quia omnis actus est perfectio rei. <[Secundo. Essentia rei creatæ est participatio quædam divinæ perfectionis; ergo ipsa est perfectio et bonitas creaturæ. <[Tertio. Quia in q. 5., art. 3., definitum est, quod *omne ens inquantum est ens, est bonum;* sed res creata est ens per essentiam; ergo est bona per essentiam. Minor probatur: quia omnis substantia essentialiter est ens per se: dividitur enim ens, per modos intrinsecos, in decem prædicamenta.

Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis ajunt, quod quando D. Tho. negat triplicem perfectionem rei convenire creaturæ per essentiam, intelligit tres illas perfectiones collective non convenire creaturæ, per essentiam. Sed contra istam doctrinam est quod D. Thom, sigillatim in articulo ostendit nullam ex tribus perfectionibus convenire creaturæ, per essentiam. Et in solutione ad tertium ait, quod bonitas rei creatæ non est ipsa essentia, sed aliquid superadditum. <[Respondetur ergo, et sit nobis conclusio, quod simpliciter et absolute loquendo, nulla essentia creaturæ, seclusa actualitate essendi, est bonitas absolute. Probatur: quia omnis essentiacreaturæ prout distinguitur ab esse habet rationem potentiæ, et non actus; ergo non est bona, necbonitasabsolute, sed tantum in potentia. Consequentia patet. Antecedens est D. Tho., supra., q. 4.,art. 1.,ad tertium. Et confirmatur, quia nulla essentia rei est appetibilis nisi propter existentiam; ergo inde habet rationem bonitatis.

Ad primum argumentum dicitur, quod quando una res dicitur essentialiter perfectior quam alia, potest fieri comparatio vel in perfectione in potentia, vel in actu. *Priori modo* concedo rem esse bonam in potentia per essentiam; sed hoc non est esse bonam simpliciter per essentiam, sed secundum quid, scilicet in potentia, sicut et materia prima est bona in potentia, per essentiam. Si autem comparatio fiat *secundo modo,* tunc homo dicitur essentialiter perfectior equo, quatenus essentia hominis perfectius contrahit et recipit ipsum esse, quod est primus actus essentiæ. Ad confirmationem, dicitur quod, seclusa existentia, rationale importat in potentia actum et perfectionem, non tamen absolute. <| Ad secundum respondetur, quod essentiæ rerum, seclusa existentia, non sunt participationes divina· profectionis absolute.

<[Ad tertium respondetur, quod si ens accipiatur ut importat ordinem ad esse, omnis res est ens per essentiam, et similiter bona; hoc tamen est esse bonum in potentia.

ARTICULUS IV.

ij Utrum omnia sit bona bonitate divina.(1)

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Aug., 8· *De Trin.* (2): «Bonum hoc, et bonum illud: tolle hoc, et tolle illud: et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum Videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

<1 2. Præterea, sicut dicit Boet. lib. *De Hebdo.* (3) omnia dicuntur bona inquantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

SED contra est, quod omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria·

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa Vero ea quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas (4): et quod ab eis individua denominantur quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam Vocabat *per se hominem* et *per se equum,* ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens* et *per se unum:* et ejus participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvishæc opinio irrationabilis Videatur quantum ad hoc,

(1) I *Sent,* diet. XIX. q. V. art. 2, nd 3; 1 *Cont. Gent,* cup. XL; *De Verit-* qil. XXI, art. 1
(2> Lib. 8., c. 3., circa prin. torn. 3
(3j In llbr. *An omne enx sit bonum,* ante med.
('l) LI. I. *Meta,* apud Arlut , tex, (l., lo. 3

quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, (1) ut Arist. multipliciter probat; tamen hoc absolute Verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet (2). Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles.

A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et dificienter, ut ex superioribus patet (3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Unumquodque dicitur bonum bonitate dioina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali.

Secunda conclusio: Unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis Sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum,

COMMENTARIUM.

DOCTRINA hujus articuli observanda est contra Lutheranos, qui volunt homines esse bonos non bonitate inhærente, sed solum bonitate et justitia Christi extrinseca.

QUÆSTIO VII.

De Infinitate Dei.

POST considerationem divinæ perfectionis considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus: attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircunscriptibilis et infinitus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

(1) I.i. 3. *Meta.* n textu 10 uaque ud finem lib.
(2) O.a .ar. 5.
(3) Q.4.,iir.3.

ARTICULUS PRIMUS.

ξ] Utrum Deus sit infinitus. (l)

ÙT/yAXsy u ylJNjg? X PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit infinitus. Omne enim infini- *um es* 'mPerfectum: quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in 3. *Physi.* (2) Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

<J 2. Præterea, secundum Philosophum in 1. (3) *Physic,* finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est (4). Ergo non competit sibi esse infinitum.

<J 3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, estfinitum secundum locum: ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud: non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

SED contra est quod dicit Damas. (5) quod Deus est *infinitus et æternus et incircunscriptibilis.*

RESPONDEO dicendum, quod omnes antiqui Philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3. *Physi.* (6): et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii: consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem performam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa: sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma deter-

(1) Parte III, qu. X, art. 5, ad 1; I *Seni.,* dist. XLIII, qu. I, art. 1; I *Contra Cient.,* cap. XLIII; *De Verit.,* qu II, art. 2, ad 5; qu. XXIX, art. 3; *De Pot.,* qu. I, urL 2; *Quodllb.* III, art. 3; *Comp. Theol.,* cap.

<2] 3 *Physic.,* tex. (i0„ tomo 2.
(3) 1. *Physic* , tex 15., tomo 2.
01 Q. 3., art. I.
(0) Lll> I. *Orthod. fidel.,* cup. 1.
(fl) 3. *Phystco·,* tex. 50. tomo 2

minate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti: est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinate per materiam, habet rationem perfecti·

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (1). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius: cujus signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati est infinitum, quod se tenet ex parte materiæ: et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (2).

AD tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo: sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Deus est infinitus et perfectus. Ratio est, quia omnium maxime formale est ipsum esse; sed Deus est ipsummet esse subsistens non receptum in aliquo; ergo.

COMMENTARIUM.

HÆC RATIO D. Tho. fundatur in hoc, quod quamvis materia et forma ad invicem finiantur, tamen materia perficitur dum finitur per formam: forma autem dum finitur per materiam non perficitur, quin potius ejus amplitudo coarctatur. Unde sequitur quod infinitum ex parte formæ habet rationem perfecti, infinitum autem ex parte materiæ habet rationem imperfecti. Hinc ergo manifestatur vis rationis D. Thomæ substituendo sub prædicto fundamento sic: Infinitum ex parte ipsius esse est infinitum ex parte potissimæ formæ et actualitatis: ergo si Deus est ipsum esse non receptum nec limitatum, erit infinitus et perfectus. Cajetanus, in explicatione hujus articuli, aliqua subtiliter et obscure dicit; sed in definiendo dubio sequenti explicabuntur omnia.

DUBITATUR ergo, an conclusio Divi Thomæ Vera sit. Pro parte negativa arguitur *primo:* Infinitum accipitur privative, vel negative; sed neutro modo competit Deo; ergo falsa est conclusio. Minor probatur: quia infinitum privative dicit imperfectionem, scilicet, quod aliquid sit aptum finiri et non finiatur. Negative vero nulla dicit perfectionem; ergo non est divinum attributum <1 *Secundo.* Si Deus est infinitus in perfectione essentialiter, sequitur, quod omnes creaturæ sint æquales in perfectione: hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur: quia major Vel minor perfectio creaturarum attenditur per majorem vel minorem distantiam a Deo: sed si Deus est infinite perfectus, omnis creatura distat magis, quam alia. Probatur consequentia: quia distantia infinita non est major una, quam alia; ac per consequens omnes creaturæ æqualiter distant et æqualiter sunt perfecte. *Tertio.* Si qua ratione ostenderetur Deus infinitus, maxime ratione D. Thom.; sed ea est insufficiens, ergo. Probatur minor: quia illa ratio præsupponit quod forma finitur per materiam; sed hoc est falsum, ergo. Minor probatur: quia omnis forma est finita in se ipsa ut præintelligitur ante comparationem ad materiam; ergo non finitur per materiam. Est argumentum Scoti in 1., d. 2., q. 1. Confirmatur, quia ex illo fundamento sequeretur, quod formæ immateriales, quales sunt angelicæ, essent infinite. Probatur sequela: quia non recipiuntur in materia nec physica, nec metaphysics, eo quod essentia angeli potius se habet ut recipiens ipsum esse, quam ut recepta. 0 *Quarto,* contra id, quod in fundamento rationis dicitur, quod forma non perficitur per hoc quod recipitur in materia, hoc videtur falsum, quia omnis forma, receptibilis in materia, appetit se conservare in materia; ergo perfectio ejus est esse in materia. Et hæc ratio etiam procedit de anima rationali, quæ, cum sit extra corpus, desiderat reuniri corpori. Confirmatur: quia tales formæ indigent materia ad exercendas proprias operationes suæ speciei, et etiam anima rationalis, quæ habet intelli^ere per abstractionem specierum a materia.

Sit prima conclusio certa secundum fidem: *Deus esi infinitus secundum suam substantiam et essentiam perfectissimam.*

(1) Q. 1 , nr. I.;Q. 5., nrt. 4.
<«l) In cur. urt.

Probatur ex illo Baruc. 3. cap.: «Magnus Dominus et non habet finem, excelsus et immensus». Et Psal. 144.: «Magnus Dominus et laudabilis nimis... etc.».

Secunda conclusio: *Hæc veritas ita pertinet ad fidem quod demonstrari potest per rationem naturalem.* Hæc est contra August. Nimphum in quæstione *De infinitate primi motoris,* ubi ait, quod rationibus probabilibus potest suaderi Deum esse infinitum: negat tamen posse efficaci ratione probari. Cujus sententia falsissima est, et contra omnes Theologos in 1., d. 23.; ac proinde nobis temeraria videtur. Quia temerarium est in re gravi, absque conveniente ratione, discedere a communi sententia Scholasticorum. Et arguitur contra istam sententiam. Quia secundum fidem certum est posse demonstrari Deum esse, juxta illud Roman. 1., *Invisibilia enim ipsius,* etc.; ergo potest etiam demonstrari, *Deum esse infinitum.* Consequentia patet: quia asserere Deum esse, et esse finitum, est repugnantia. Nam si finitus est, ab aliquo alio finitur, neque erit purus actus. Consequentia patet: quia quanto aliqua res plus habet potentialitatis, tanto imperfectior est, et quanto minus habet potentialitatis, tanto est perfectior, ut patet inductive ab infima creatura, usque ad supremum angelum discurrendo; ergo quod caret omni potentialitate, cum sit purus actus, ut sit infinite perfectum necesse est. *Secundo,* Deus est extra omne genus, ergo est infinitus. Antecedens probatur, supra, q. 3. Consequentia probatur: quia id quod non clauditur terminis substantialibus alicujus generis necesse est esse infinitum secundum substantiam. *Tertio* Deus produxit res ex nihilo, ergo est infinitus. Antecedens, est de fide, ut patet ex cap. *Firmiter.* Consequentia ostenditur infra a D. Tho. q. 45. artic. 5., quia quanto minor potentia est in passo ad recipiendam formam agentis, tanto major virtus requiritur in agente; sed in creatione nulla prorsus potentia præsupponitur esse in passo; ergo creatio requirit infinitam virtutem in creante. Patet consequentia: quia nulla proportio est inter nullam potentiam et aliquam potentiam, quam præsupponit finita virtus agentis in passo; ergo nulla proportio erit inter agentem ex nulla potentia, et agentem ex aliqua potentia passi. *Quarto,* quacumque specie rerum producta, potest Deus adhuc perfectiorem producere; ergo ipse est infinitus in perfectione essentialiter. Probatur consequentia: quia non est intelligibile quod agens finitæ perfectionis in se ipso possit in infinitum producere perfectiorem et perfectiorem effectum. Quinta ratio, et potissima est, quam D. Tho. facit in hoc articulo, quæ procedit ex Illo punjamento, quod Deus est per essentiam suum esse non receptum in aliquo. Sed quia hæc ratio non ab omnibus penetratur, oportet respondere ad argumenta in oppositum.

AD primum dicitur, quod infinitum secundum quod attribuitur Deo, sumitur negative, etquamvis negatio,formaliter et absolute loquendo, non sit perfectio; tamenquædam negationes dicuntur, deDeo quæ præsupponunt fundamentaliter maximam perfectionem in ipso, ut quod sit immutabilis, incomprehensibilis ab intellectu creato, etc. Et isto modo Deum esse infinitum est maxima perfectio. Q Ad secundum, nego sequelam. Ad probationem respondet Gregor, in 1. *Sent.,* d. 45., q. 2. quod perfectio rerum creatarum non attenditur penes accessum ad summum, quando illud est infinite perfectum, sed attenditur penes majorem et minorem participationem ab illo summo derivatam. Respondetur secundo ex Cajet, in tractatu *De infinitate Dei,* quod si aliquid est infinitum ex omni parte, tunc non datur unum infinitum majus alio. Si autem detur infinitum ex una parte, et ex alia sit finitum, bene poterit ex ea parte qua est finitum, esse majus vel minus. Distantia enim inter Deum et creaturam est infinita ex una parte, scilicet, ex parte Dei, ex parte vero creaturæ finita distantia est: unde poterit esse major vel minor. Quapropter una creatura est propinquior Deo, quam alia. Quemadmodum, si tempus fuisset ab æterno, dies hodiernus magis distaret ab aeternitate quam hesternus. Tertio respondetur, et melius, quod perfectio creaturarum attenditur penes aliquod intrinsecum per quod assimilantur Deo, non autem attenditur formaliter per elongationem et dissimilitudinem ab ipso Deo. Hæc enim infinita distantia est, sed assimilatio non est infinita. Unde potest esse major Vel minor. Ratio hujus esse potest: quia quamvis eadem creatura sit similis et dissimilis Deo, tamen similitudo attenditur penes actum essendi, receptum et limitatum in tali forma; at dissimilitudo et distantia consideratur penes hoc quod creatura est ex nihilo, in quo non est magis et minus. <J Ad tertium respondetur, nego minorem. Ad probationem dicitur, quod forma receptibilis in materia non potest intelligi secundum propriam rationem finita, sine intrinseco ordine ad materiam, quamvis possit intelligi finita, antequam intelligatur unita materiæ. Ad confirmationem respondetur, quod forma angelica eo quod nullum ordinem dicit ad materiam, consequenter nullam habet limitationem quæ coarctet aliquo modo amplitudinem speciei angelicœ: et ita quilibet angelus habet absque limite omnem perfectionem possibilem siur speciei. Et hinc est quod Intra unam spe-

ciem non possit intelligi, nec esse nisi unum suppositum. Ad argumentum ergo in forma, negatur sequela, si intelligatur de infinito *simpliciter;* si autem de infinito *secundum* quid, transeat, ut patebit articulo sequenti. Etenim forma angelica intra propriam speciem, eo quod habet omnem perfectionem possibilem etiam individualem quæ per se ipsam est indivisibilis, dicitur infinita. Cæterum D. Thomas in suo fundamento, non intendit, quod omnis forma sit finita simpliciter per hoc solum quod recipitur in materia; sed ex eo quod forma receptibilis in materia finitur quia recipitur in materia, intendit colligere quod id quod est maxime formale, scilicet, ipsum esse, sit simpliciter infinitum, siquidem non fuerit receptibile in aliquo, quale est esse divinum. <1 Ad quartum respondetur, quod aliud est loqui de forma et actu quatenus est forma et actus, et aliud est loqui de tali forma quatenus talis est. *Primo modo,* nullus actus perficitur per hoc quod recipitur in aliquo: at Vero *secundo modo* non est inconveniens quod forma perficiatur dum unitur materiæ, non quia unitur, sed quia ex tali unione resultat quoddam totum perfectum in specie, quodque potest operari proprias naturalesque operationes. Et hoc pacto, anima rationalis perfectius est in corpore, quam extra illud. Priori vero modo anima rationalis perfectiori modo est extra corpus quam intra, quia operatur juxta modum operandi substantiarum separatarum a materia. De hoc vide D. Tho., 1. 2., q. 4. art. 5. ad 1. et 2. et ad 5.; et in additionibus ad 3. p., q. 75. art. 1. ad 5. Et per hoc patet ad confirmationem. Concedimus enim quod secundo illo modo perficitur talis forma dum unitur materiæ, quia coaptatur ad propriam operationem suæ speciei.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

D SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

<J 2. Præterea, quidquid habet Virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

<{ 3. Præterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est (1). Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

SED contra est, quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3. *Physi.* (2) Omne autem quod est præter Deum est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum, potest esse infinitum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam: et sic materia ejus est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas.

Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, inquantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam: sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

AD primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum: (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

ti) Infra, qu. L. nrt. 2, nd 4; III, qu. X, nrt. 3, nd 2. 3;1 *Sent.,* dint XI,III, qu. I, art. 2; *De Verit..<\u* XXIX, nrt. a; *Quotll,* IX, nrt. I; X, qu. II, nrt. I, nd 2; XII; qu II, nd 2; XI *Metaph..* loot. X.

(1) Q. 5., nrt. 8 ; et 8. nd 3.
(2) *Λ. PhytlCo* tex. 30., tomo 2.

AD secundum dicendum, quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

AD tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: Aliquidpmter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Hanc probat D. Thomas inductive, tam de infinito quod competit materiæ, quam de infinito quod competit formæ receptibili in materia, oel non receptibili.

ARTICULUS III.

ξ] Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. (l)

D TERTIUM sic proceditur· Videtur, quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum: quia *abstrahentium non est mandacium,* ut dicitur (2) in 2. *Physic.* Sed scientiæ matematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim Geometra in suis demonstrationibus, *sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

<| 2. Præterea, id quod non est contra rationemalicujus, non est impossibile convenire sibis. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis: sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est imposibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

<J 3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum: sic enim diffinitur continuum, *quod est infinitum divisibile,* ut patet in 3. *Physic.* Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminution! augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

<| 4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur in 4. *Physic.* Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita: cum unumquodque indivisibile, signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

SED contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, ut pote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sic infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur: scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod determinatam formam consequantur determinata accidentia: inter quæ est quantitas (1). Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non

(1) *De Verlt..* «lU. II, nrt. 2, a<l 6; *Quodl.* IX, urt. 1; XII, <iu. II, ad 2; I *Physic.,* lect. IX; III, lect VII β<|<1.; I *De Cieto,* lcit. IX, h<|<|

(2) 2. *Physic.,* rex. 1B, tomo 2

(I) Kx primo *Physic.*

posset habere aliquem motum naturalem, non rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum (1): quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum: est enim figura, quæ termino Vel terminis comprehenditur.

AD primum ergo dicendum, quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu: sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est: et hanc nominat lineam infinitam.

AD secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus: scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

AD tertium dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (2), se tenet ex parte materiæ. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam: nam partes se habent in ratione materiæ: per additionem autem acceditur ad totum quod se habet in ratione formæ. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

AD quartum dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive: unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum, quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia convenit materiæ.

(1) Ex primo *Cwtt.*
(2) Art. 2. huliiaq. nd 2.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Nullum corpus naturale potest esse infinitum in actu. Hanc probat duplici ratione.

Secunda conclusio: Corpus mathematicum non potest esse actu infinitum.

ARTICULUS IV.

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem (l)

AD QUARTUM sic proceditur. Wj to/ZwWSÿ Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id, quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

<[2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

<[3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed. posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur: ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

SED contra est quod dicitur Sapien. 11: «Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti».

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avi. et Algazel dixerunt (2), quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se: sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse: quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde ejus generatio nunquam com-2

(1) II *Sent,* din I, qu. I, art. 3, ad 17 sqq.; *De Vertt.* qu II, nrt. 10; *Quodl.* IX, art I; XII. qu. 11, ad 2; III *I'liyale.* lect. XII
(2) Supnr 3. *Phunic.*

pleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens: accidit enim quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, Vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, omnis multitudo in rerum natura existens est creata: et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem multitudinis: quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis (1).

AD primum ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive: quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

AD secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri: sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

AD tertium dicendum, quod licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

(i) Art. prihcc.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO prima: Impossibile est esse infinitum in actu secundum multitudinem, neque per se, neque per accidens.

Secunda conclusio: Infinitum in potentia, secundum multitudinem, datur in rebus. Ratio est, quia augmentum multitudinis sequitur ad divisionem continui, quae procedit in infinitum.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR circa hos tres articulos, an in naturalibus, Vel secundum potentiam supernaturalem Dei, possit dari infinitum in actu, aut infinitum simpliciter, sive secundum substantiam rei, sive secundum quantitatem continuam vel discretam, sive etiam secundum multitudinem spirituum. Et quidem communis sententia negativa est. Quam tenet D. Thomas in articulis, et in *Quodl.* 9. art. 1.; Duran, et D. Bonaven. in *i. Sent.* d. 43. q. 2.; Scotus, d. 2. q. 3., Marsil. q. 42. Sed oppositam sententiam, quantum ad multitudinem et magnitudinem, tenet Ochan. in 2., q. 8. in responsione ad secundam rationem; et Greg, in 1. ad 43., Gabriel autem in 2. dist. I.q. 3. reputat utramque opinionem esse probabilem. Sed ut doctrina D. Tho. magis explicetur arguitur multipliciter pro parte affirmativa. *Primo,* Deus unico actu cognoscit distincte infinitas species angelorum possibilium; ergo potest velle illas esse. Antecedens ab omnibus conceditur. Consequentia probatur: quia divina Voluntas potest velle simul omnia quæ divinus intellectus simul cognoscit factibilia esse per suam potentiam: sed ex divina voluntate procedit existentia rerum; ergo poterunt simul esse infinitæ rerum species, quin potius aliquid infinitum secundum essentiam: scilicet, supremus angelus creatus, qui excederet in infinitum reliquos. ◁ *Secundo,* Gratia unionis Verbi ad humanitatem est facta a Deo: sed illa est simpliciter Infinita in actu; ergo datur infinitum in actu. Major probatur, quia gratia unionis non est ab aeterno. Minor probatur, quia huniunitas elevatur per gratiam unionis ad ease Verbi Dei personale, quod est infini tum In actu. Confirmatur: meritum Christi

ab omnibus Theologis asseritur infinitum: sed non est infinitum in potentia tantum, ergo est in actu. Minor probatur: quia de facto meruit de condigno ad æqualitatem justitiæ remissionem omnium peccatorum; ergo. Ç *Tertio.* Deus cognoscit infinitas partes æquales distinctas, existentes in continuo, neque participantes ad invicem; ergo poterit illas realiter separare, et tunc dabitur infinitum in actu, secundum multitudinem. Antecedens probatur: quia non sunt finitæ omnes partes æquales; si enim finitæ sunt, designentur quot sunt, V. g. mille: tunc quælibet pars poterit dividi in duas partes æquales, et tunc erunt bis mille; et ita consequenter nunquam signabuntur tot partes æquales, quin plures sint in continuo existentes. <[*Quarto.* Quantitas continua sequitur materiam; sed materia de se est infinita; ergo potest dari quantitas infinita secundum magnitudinem, saltem in potentia, quod est contra D. Tho. in art. 3., ad tertium. <J *Quinto.* Inter substantiam, prout est genus generalissimum, et hominem, prout est species atoma sunt infiniti gradus perfectionis; sed homo est perfectior illis omnibus: ergo est infinite perfectus. Antecedens probatur: nam Deus potest producere infinitas species inter hominem et substantiam corpoream. <J *Sexto.* Deus potuit creare mundum ab æterno, et singulis diebus, Vel singulis annis creare unum angelum, vel unam animam: ergo modo essent infiniti angeli, et consequenter posset esse infinitum secundum multitudinem. Consequentia patet: quia angeli et arlimæ sunt immortales. *<] Septimo.* Si infinita combustibilia applicarentur eidem igni, ille produceret infinitos calores, imo augeretur in infinitum; ergo nec est determinatus quantum ad magnitudinem, nec quantum ad Virtutem, sed habet eam infinitam. Consequentia probatur: quia per applicationem, nihil virtutis accedit ipsi igni. ·[*Octavo.* Si Deus ageret ex necessitate naturæ, produceret infinitum effectum, eo quod ageret secundum ultimum suæ potentiæ quæ est infinita: ergo, etiamsi libere agat, poterit producere infinitum effectum. Consequentia probatur: quia non est minoris virtutis Deus ex eo quod sit agens liberum, quam si esset agens ex necessitate naturæ. Confirmatur: quod non implicat, Deus potest facere: sed non implicat esse infinitam multitudinem rerum, aut magnitudinem infinitam; ergo. Minor probatur: quia rationes D. Tho. sunt omnium optimæ, et non sunt demonstratoriæ.

Pro decisione hujus quæstionis nota, quod Deus potest *dupliciter* considerari respectu eorum quæ dicitur posse, Vel non posse facere. *Uno modo* quatenus potest operurl per infinitum potentium, abstruhendo ab ordine Sapientiæ divinæ et Bonitatis, qui ordo desumitur ex fine intento. *Altero modo* potest considerari, quatenus operari potest non solum potenter, sed sapienter et perfecte. Si *primo modo* consideretur, multa potest Deus facere, quæ non decent ordinem Sapientiæ et Bonitatis Dei; V. g. poterat producere mundum sine aliqua creatura intellectuali, quæ tamen operatio non Videretur decere divinam Sapientiam: siquidem non manifestaretur alicui divina Potestas et Bonitas. Item poterat condere animas hominum absque potentiis. *Secundo* vero *modo,* omnia quæ Deus facit, necesse est ut fiant secundum ordinem divinæ Sapientiæ et Bonitatis, respectu manifestationis gloriæ suæ. Ex hoc sequitur, quod impossibile potest etiam dupliciter accipi. *Uno modo,* ut opponitur possibili per absolutam Dei potentiam priori modo: et ita, illud solum dicitur impossibile, quod implicat, et ex consequenti est extra naturam entis, et extra naturam verbi, hoc est, conceptionis spiritualis, eo quod intellectus non potest concipere duas contradictorias simul veras, ut inquit Arist. 4. *Metaph.* Et sic intelligendum est illud Luc. 1.: «Non erit impossibile apud Deum omne verbum», id est, omne illud quod cadit sub conceptu mentis. *Altero modo* dicitur impossibile, quod quamvis non implicat, si secundum se consideretur, tamen non decet ordinem divinæ Sapientiæ et Bonitatis, secundum quem ordinem omnia necesse est fieri in mensura et pondere.

His suppositis sit prima conclusio: Manifeste implicat, quod aliquid sit factum vel creatum, et sit infinitum secundum essentiam. Hanc demonstrat D. Thomas hic art. 2., ad primum.

Secunda conclusio: Impossibile est, saltem secundum ordinem divinæ Sapientiæ, fieri infinitum secundum magnitudinem Vel multitudinem. Probatur: quia ordo divinæ Sapientiæ postulat ut res creatæ habeant inter se aliquem ordinem et proportionem: sed tale infinitum nullum haberet in se ordinem, esset enim Veluti Chaos et confusio quædam rerum infinitarum et magnitudinis infinitæ; ergo. Confirmatur: quia omnis ordo rerum reducitur ad unitatem et proportionem, sed in infinito nulla esset proportio, nec unitas ad quam reduceretur infinitum. Nec enim esset duplum ad suam medietatem, neque aliquam aliam proportionem haberet.

Tertia conclusio: Rationes D. Thomæ in art. 3. et 4. absolute probant esse impossibile dari infinitum secundum magnitudinem, aut multitudinem in actu. Et prætereà probatur: quia oppositum ust simpliciter ininlelligibile. De <iuu re vide Soto, q.ult.3./'A//s/c'.,ubi plurima inconvenientia

refert, quæ sequerentur ex positione infiniti. Tota ergo dificultas est in solutione argumentorum in oppositum.

AD primum, nego consequentiam; et ad probationem dicitur, quod actus divinæ voluntatis non potest ferri in totam collectionem rerum possibilium, ita ut velit illam esse. Cujus ratio est, quia quamvis intellectus illa intelligat intelligendo naturaliter divinam Essentiam, ea tamen intellectio nihil communicat rebus possibilibus intellectis et existentibus tantum in Virtute causæ infinitæ. At Vero actus divinæ voluntatis causa est libera existentiæ rerum ad extra. Unde nunquam dirigitur ad totam collectionem rerum intellectarum in divina Essentia; alias exhauriretur omnipotentia Dei, neque ultra posset unum angelum creare. Ad secundum respondetur ex D. Tho. in 3. p., q. 7.,artic. 11. quod gratia unionis est infinita secundum quod persona Verbi est infinita. Et nota, quod ipsum Verbum divinum fuit maximum bonum concessum humanæ naturæ, ut esset illi persona terminans dependentiam humanitatis quantum ad hoc quod est suppositari. Cæterum quod gratia unionis dicatur facta, non ponit aliquam mutationem in ipso dono quod est Verbum divinum, sed in humanitate quæ assumpta est ut uniretur; hoc enim modo loquendi dicimus, *Deus refugium factus est nobis,* et *columna fit mihi dextra,* sine mutatione sui per meam mutationem. Unde ad argumentum in forma dicitur, quod illa consequentia nihil valet, *Deus facit in tempore gratiam unionis, ergo fecit infinitum:* sed solum sequitur; quod id quod antea erat infinitum, fecit gratiam unionis, id est, donum cui uniretur humana natura. At Vero de gratia habituali Christi quomodo sit infinita, non est hic locus disputandi, sed ubi supra. Nunc autem nobis placet sententia, quæ asserit esse infinitam gratiam Christi habitualem in actu, sed *secundum quid,* scilicet in esse gratiæ habitualis, non in ratione entis. Sicut species angelica dicitur infinita in actu, sed secundum quid, quia habet omnem perfectionem possibilem suæ speciei. Ita gratia habitualis Christi habet omnem perfectionem quæ potest pertinere ad rationem gratiæ habitualis secundum ordinem divinæ Sapientiæ, juxta illud Joan. 3.: «Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum (id est, dona Spiritus sancti)»; ubiait Augustin, scilicet, Homini Christo eo quod Christo Domino datæ sunt omnes gratiæ habituales tanquam capiti, unde derivarentur ad membra. *Altero modo* potest dici infinita, eo quod est principium concurrens ad meritum infinitum quale fuit meritum Christi. Et hoc modo etiam habitus charitatis in Christo potest dici Infinita churitus, quatenus esi principium meriti infiniti. Meritum autem Christi dicitur infinitum, non solum quatenus est actus, qui proficiscitur ab habitu charitatis et a gratia habituali, sed quatenus tam charitas, quam gratia habitualis fundantur et radicantur in gratia unionis, eo quod isti habitus perficiuntur in tali esse gratiæ et meritoriæ charitatis ab ipso subjecto, scilicet ab anima quæ existit per existentia Verbi Dei; alioquin non esset principium proportionatum habitus gratiæ et charitatis cum effectu quantum ad infinitatem, quamvis esset proportio quantum ad substantiam actus meritorii. Ex quo sequitur, quod respectu infinitatis meriti Christi, gratia habitualis et chariras concurrunt instrumentaliter, et non ut principium formale, per quod agens est in actu ad tantum meritum infinitum. Et per hoc patet ad confirmationem: non enim meritum Christi est aliquid simpliciter infinitum in actu, sed in ratione meriti, quatenus acceptatur ad satisfactionem de condigno pro peccatis. <[Ad tertium, concedo antecedens, et nego consequentiam. Ratio est, quia cognitio divina non facit illas partes esse entia in actu; divisione Vero fiunt entia in actu, et ideo simul dividi non possunt. Cæterum quamvis concedatur hæc propositio, *infinitæ partes æquales sunt in continuo,* tamen nulli parti signatæ dantur infinitæ æquales; alias magnitudo esset infinita in actu. <J Ad quartum respondetur ex Cajet, hoc in loco, quod quantitas continua dupliciter potest considerari: *uno modo* secundum illud quod est in ea de actu, et sic sequitur formam; *altero modo* secundum id quod est in ea de potentia, et sic sequitur materiam Et quoniam plurimum est in ea de potentia per quod ad materiam spectat (definitur enim *quantum* ab Arist. 5. *Metaph.* est *divisibile in ea, quæ insunt* etc.) ideo simpliciter loquendo, quantitas est accidens quod sequitur compositum ratione materiæ. Nam materiam immediate nullum accidens consequitur: oportet enim prius informari forma substantiali. At vero quia D. Tho. loquebatur in art. 3. de infinito in actu, negans esse possibile in corpore naturali, ideo quantitatem accepit secundum illud, quo est in actu, et ita sequitur limitationem formæ. <| Ad quintum respondetur dupliciter. *Primo,* nego majorem: imo inter substantiam corpoream et hominem non possunt dari infinitæ species substantiæ cognoscibiles, quia homo est perfectissima species possibilis illius generis substantiæ corporeæ. Cum igitur detur perfectissimum et infimum, seu primum et ultimum sub illo genere possibili, non erunt infinitæ species inlermedia:. *Secundo* respondetur, nego consequentiam: quia tales gradus perfectionis possibiles fieri a Deo non sunt commensurabiles Inter se secundum proportio-

nem determinatam, ita ut v. g. equus sit in duplo perfectior, quam asinus; sed erunt inter se commensurabiles secundum proportionem geometricam, in qua non datur minimus gradus; et ita concedimus, quod citra hominem poterunt Virtute Dei, infiniti gradus etiam animalium multiplicari in infinitum, sicut dividitur quantitas continua in infinitum. Esto exemplum in Mathematicis: figura circularis est omnium possibilium perfectissima, et nihilominus figurarum species citra illam, possunt in infinitum multiplicari etiam a nobis. Similiter etiam angulus contingent!®, qui resultat ex contactu circuli super lineam rectam, potest crescere in infinitum, et fieri major, et major, quanto circulus fuerit minor et minor; nunquam tamen perveniet ad quantitatem minimi anguli rectilinei. <] Ad sextum, vide D. Tho. infra, q. 46· art. 1. et 2. ad octavum. Nunc autem respondetur *primo,* quod tempus non potuit esse ab aeterno, eo quod sequitur motum localem alicujus substantiæ; substantia autem habet totum suum esse simul, motus vero successive; necesse est igitur ut substantia dimanet a Deo tota simul, motus autem sit posterior quam substantia: ubi vero est prius et posterius, necesse est esse initium essendi. Et confirmatur: quia substantia solis creari non potuit nisi in uno loco V. g. sit in Ariete creatus sol ab aeterno; tunc necesse est, quod antea non fuerit in alio signo: consequenter etiam necesse est, ut ab Ariete transierit usque ad Libram, et rursus a Libra usque ad Arietem, et sic dabitur prima circulatio, et datur ultima: ergo non potuit tempus esse ab aeterno, siquidem non transierunt infinitæ circulationes. *Secundo* respondetur, quod quamvis tempus fuisset ab aeterno, et singulis diebus potuisset Deus unum angelum creare, non tamen in omnibus collective, quia implicat quod detur infinita multitudo in actu. *Tertio* respondetur ex Soto, 3. *Physic.,* q. 4. ad 5. quod potuisset quidem Deus collective creasse unum angelum, ita ut nullus fuisset dies, in quo non creasset; non tamen potuisset omnes conservare, sed oporteret anihilare infinitos angelos successive- Sed contra hoc Videtur esse: *primo,* quod anihilatio angeli est miraculum, et præter naturam angeli; *deinde* videtur absurdum, quod Deus non potuerit conservare substantiam quam semel creavit, si aliam esset creaturus. Et tandem probatur quod nullum anihilasset, ne daretur infinitum. Quia quando anihilaret istum angelum singularem inhpc die determinato, aut sunt infiniti angeli, Vel non: si primum, ergo tunc non desinit esse infinitum In actu per anihilationem istius angeli; si autem nondum erant infiniti, quare iste angelus unihihiretur a Deo? Unde I. et 2. solutio magis satisfacit argumento. <| Ad septimum respondetur, quod non ostenditur infinita virtus alicujus agentis ex eo quod infinitos effectus ejusdem speciei produceret, si applicarentur infinita possibilia, eo quod illa multitudo effectum proficiscitur non ex virtute agentis, sed ex infinita applicatione materiæ. Cæterum quod ignis naturaliter non possit crescere in infinitum syncathegorematice provenit ex ordine Universi, eo quod orbis lunæ finitus est. Ad quem ordinem Universi etiam singulæ partes Universi inclinationem habent naturalem. Sicut aqua naturaliter ascendit sursum ne detur Vacum, quamvis hujusmodi motus non competat aquæ secundum particularem inclinationem suæ speciei, sed inquantum est pars Universi. Cajet, autem super art. 3. ait, quod ignis *per se unus* non potest crescere in infinitum, ignis autem *per accidens unus* non habet terminum augmenti ab intrinseco, sed ex ordine Universi, quod est ab extrinseco. Appellat autem ignem per se unum, qui non potest dividi in duos ignes: quia requiritur quantitas determinata quantum ad parvitatem ut conservetur ignis. Unde potest esse tam parvus ignis, quod non possit dividi in duos ignes. Quando vero ignis habet tantam quantitatem ut possit dividi in plures ignes, dicitur a Cajet, *per accidens unus ignis.* <[Ad octavum respondetur, quod solum probat esse impossibile quod Deus agat ad extra ex necessitate naturæ. Unde non mirum est si admisso uno impossibili, sequatur aliud. Nihilominus negari potest consequentia. Et ratio discriminis est, quia agens ex libero arbitrio necesse est ut determinet intentionem suam ad certum et determinatum effectum. Ad confirmationem dicitur, quod rationes D. Thomæ quæ proceduntde multitudine et magnitudine, nobis videntur demonstrationes: implicat enim, quod aliquid sit in genere, et non aliqua specie; ergo si aliquod totum quantum existit, debet esse in aliqua specie quantitatis, ergo in aliqua specie mensuræ. Similiter si aliqua multitudo rerum est, oportet esse in specie multitudinis mensurabilis unitate.

QUÆSTIO VIIL

De existentia Dei in rebus.

2UIA vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, conindum est, utrum hoc Deo conveniat ET circii hoc quæriintur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

ξ! Utrum Deus sit in omnibus rebus.(1)

D PRIMUM sic proceditur. V© Videtur, quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim '4 est suPra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra^omnia, secundum illud Psal. «Excelsusjsuper omnes gentes Dominus, etc.». Ergo Deus non est in omnibus rebus.

<[; 2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde August, in lib. *83. quœst.* dicit (2), quod «in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi».

<J 3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est Virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam, quæ ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

<[4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt. Nec tamen Deus est in dæmonibus: non enim est *conventio lucis ad tenebras,* ut dicitur 2. ad Cor. 6. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

SED contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiæ26: «Omniaopera nostra operatus es in nobis, Domine». Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit: et sua virtute illud contingere: unde in 7. *Physi.* (3) probatur, quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus: sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causât Deus in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur: sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (I). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

AD primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ et tamen est in omnibus rebus, ut causons omnium esse, ut supra dictum est (2).

AD secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continent corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

AD tertium dicendum, quod nullius agentis quantumcunque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod inmediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ Vel gratiæ: sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

AD quartum dicendum, quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, *inquantum sunt res quaedam.* In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ci) I Sent., (list. XXXVII, qu. I, art. 1; III *Cont. Gent.,* cap. LXVIII.

(2) Libro *Nt <itin-»t.,* <|. 20. In princlp hnhetnr tomo 4.

(3) Lll>. 7 *Phnsle.* n textn 10. iih<|ii' ml 13 Invhi kivc, tom, 2.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Secunda conclusio, in solutione ad tertium: Res dicuntur distare a Deo per dissimilitudinem naturæ velgratiæ: et isto modo humanitas distat a Christi Divinitate in infinitum.

Tertia conclusio, ad quartum: Non est absolute concedendum, quod Deus est in dæmonibus, sed cum addito, ut sunt quædam res. Ratio est: quia hoc nomen, daemon, importat secundum usum culpæ deformitatem.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO principalis hujus articuli catholica est, et ab omnibusScholasticis asseritur in 1., dist. 37.; et ab omnibus Doctoribus sacris, quorum testimonia vide

(1) (7. 7 . nrt. I.

(2) In cor. urt.

illic, apud Magistrum; præsertim vide Augustinum, lib. 1. *Confes.;* c. 2. et 5. Et probatur conclusio ex Scriptura, Jerem. 25. «Coelum et terram ergo impleo»; Sap. 1. «Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis». Et potissime in Psal. 158: «Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum. tu illic es: si descendero in infernum, ades», etc. Et Actor. 17. inquit Paulus de ipso Deo: «Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus». Et ratione probatur conclusio: quia Deus secundum fidem et rationem naturalem est immutabilis; ergo est in omnibus rebus creatis. Consequentia probatur: nam Deus potest esse in aliqua creatura quæ jam est; ergo si modo non est in illa, erit mutabilis. Confirmatur: Deus secundum rationem naturalem est infinitus per essentiam, ut probavimus; ergo est in omnibus rebus secundum suam essentiam- Consequentia probatur: quia si Divina Essentia non est ubique, et est alicubi, non erit infinita; ergo aut negandum est, Deum posse esse in aliqua creatura, aut concedendum, quod est in omnibus. Vide plures rationes apud D. Tho., lib. 5. *Cont. Gent.,* c. 68. Sed potissima ratio est qua D. Thomas utitur in hoc articulo.

DUBIUM est pro explicatione conclusionis D. Thomæ an hujusmodi ratio sit sufficiens? Arguitur pro parte negativa. *Primo.* Deus potest operari ubi non est; ergo non est bona consequentia in qua colligitur, *Deum esse in omnibus rebus, quia in omnibus operatur.* Antecedens probatur: quia posset Deus modo producere Angelum extra totum Universum, ubi prorsus nihil est; ergo Deus operabitur, ubi non est. <] *Secundo.* Voluntas Dei æqualiter se habet ad propinquum et remotum; sed Deum operari nihil aliud est, quam Deum Velle esse aliquid: ergo Deum operari ita se habet ad remotum, sicut ad propinquum. <] *Tertio.* Prius est creaturam produci a Deo, quam quod Deus sit illi præsens: ergo poterit Deus illam producere, et non esse illi præsens. Consequentia probatur: quia id quod est prius non dependet a posteriori; ergo poterit esse sine illo. <] *Quarto.* Agentia naturalia non oportet ut sint præsentia in suis effectibus: sed sufficit esse præsentia secundum virtutem, aut quod se contingant secundum quantitatis conjunctionem, V. g. sol secundum virtutem propriam producit effectum in visceribus terræ, ubi non est secundum substantiam. Similiter ignis agit in lignum, in quo non est secundum substantiam, sed est Illi propinquus; ergo ex eo quod Deus operetur intime in omnibus rebus, non colligitur sufficienter, quod sit in illis per suam substantiam. *Quinto.* Non in omnibus rebus operatur Deus immediatione suppositi; ergo non est in omnibus secundum substantiam. Antecedens multi ex Thomistis concedunt. Et probatur; quia Deus producit hominem mediante homine, quod est agens particulare, cui assimilatur effectus univoce; ergo in productione hominis immediatum suppositum operans est alius homo, ac per consequens Deus non operatur immediatione suppositi, neque erit immediate in effectu per essentiam suam, siquidem in Deo non distinguitur suppositum et natura. 'I *Sexto.* Esse rerum non est proprius effectus Dei, ita ut universaliter, sine media causa, Deus sit causa essendi omnis rei; ergo inde non sequitur, Deum esse intime in omni re, immediate. Antecedens probatur *primo,* quia forma rei est quæ dat esse rei; *secundo,* quia agens particulare est causa efficiens particularis effectus ut sit; V. g.: ignis facit esse hunc ignem, siquidem generat hunc ignem: ergo non solus Deus est causa essendi per se ipsum omnis rei.

In hac difficultate Scotus in 1. dist. 57. q. unica, quamvis conveniat in conclusione, negat tamen sufficientiam rationis D. Thomæ propter quædam ex prædictis argumentis. Et Joannes de Basolis ibidem affirmat, non posse probari ratione naturali, *Deum esse in omnibus rebus,* sed tantum autoritatibus confirmari. Sed sit conclusio certa: sufficienter ratione naturali demonstratur, *Deum esse in omnibus rebus.* Probatur ex illo Psal., ubi supra: «Etenim illuc manus tua deducet me: el tenebit me dextera tua»; ubi Propheta rationem reddit, quare non posit fugere et distare a Deo, ex divina operatione circa se ipsum. Item Actor. 17. eadem ratione concludit Apostolus, Deum non longe esse ab unoquoque nostrum, quia in ipso vivimus, movemur, et sumus. Imo etiam Doctores Sacri, in distinet, cituta apud Mugis trum, eadem ratione utuntur ut asserunt Deum esse ubique. Vide spécialité· Ainbr. lib. 1. *De Spiritu sancto,* c. 7.; et Hllur. li. 8. *De Trin.*

Pro solutione argumentorum, notandum est primo, quod quamvis in agentibus naturalibus non semper sit necesse, quod agens sit præsens, secundum substantiam, in omni re, in qua operatur, sed sufficit secundum virtutem sit præsens, v. g. sol sufficit quod sit præsens virtualiter in mineralibus productis in Visceribus terræ, tamen in ea re in qua immediate producit effectum, oportet quod agens sit præsens illi secundum substantium suam; sicut sol secun dum suum substantiam est præsens immediate orbi, <|ucui immediate Illuminat Nota secundo, quod sicut ln rebus corporalibus

agens corporeum fit præsens ipsi passo et effectui per contactum propriæ quantitatis, ita agens spirituale fit præsens passo per contactum virtualem, vel per applicationem propriæ Virtutis. Est tamen differentia inter agentia spiritualia et corporalia, quod hæc per conjunctionem quantitatis sunt præsentia ei in quod agunt; non tamen dicuntur esse in illo, quia quantitas unius corporis non est intra aliud corpus. At spiritualia agentia, per virtualem contactum, sunt præsentia subjecto, in quod immediate agunt, ita ut sint in illo. Sicut angelus dicitur esse in orbe coelesti, quem movet. Ratio hujus est, quia contactus virtutis spiritalis intus est, ubi est effectus. Virtus autem ipsa, vel est in substantia spirituali, Velut in subjecto, vel est ipsa essentia et substantia Dei agentis: ergo ubi fuerit talis Virtus, erit et substantia agentis.

AD argumenta respondetur. Ad primum, nego antecedens. Ad probationem, concedo antecedens, et nego consequentiam, si consequens intelligatur in sensu composito, scilicet, quod Deus operetur aliquid, et non sit in illo quod operatur. Eo enim ipso quod operatum incipit esse, statim Deus est in illo; bene tamen poterit Deus operari, ubi modo non est. *1 Ad secundum respondetur, quod respectu Dei nihil est remotum, quantum ad hoc quod est Deum essein illo, ut explicat D. Thomas, ad tertium. Non enim pertinet ad perfectionem agentis naturalis ut operetur, quod agat in aliquid distans, non agendo in medium. Est autem major virtus, ut agat agens intime in omnibus, et existât in illis, juxta illud Sap. 7: «Attingit autem ubique propter suam mundiciem, id est, simplicitatem»; et cap. 8: «Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter», q Ad tertium, quod est Scoti, ubi supra, respondetur primo, nego antecedens: imo ratio quare Deus est præsens suæ creaturæ, est, quia dat esse et conservat illud. Secundo respondetur, nego consequentiam. Ad probationem dicitur, quod aliqua sunt posteriora, quæ necessario sequuntur ex prioribus, quamvis priora non dependeant a posterioribus; V. g. prius est auxilium Dei, quam motio liberi arbitrii, neque dependet a libero arbitrio, et tamen necessario sequitur motio liberi arbitrii ex tali auxilio, necesitate consequent!®, non consequentis. *1 Ad quartum, concedo antecedens, et nego consequentiam: quia naturalia agentia propter suum materialitatem et imperfectionem egent aliquando operari quibusdam mediis, neque possunt illabi intra passum, quamvis quantitate contingant, sed mediante una parte passi aliam movent; V. g Ignis calefacit portes ignis remotiores, mediantibus propinquioribus: sed quia Deus intime producit et conservat esse rei se solo, bene colligitur, quod sit intime in omnibus, Q Ad quintum, nego antecedens, simpliciter loquendo. Ad probationem dicitur, nego consequentiam. Quamvis enim homo sit immediatum suppositum respectu aliorum naturalium agentium et universalium, tamen respectu Dei non est immediatum; sed ipse Deus est intimius immediatiusque, secundum suam substantiam in omni effectu: quia Deus est causa totius entis et ipsius esse, respectu cujus solus Deus est causa efficiens et conservans.

Sed pro majori difficultatis intelligentia, et pro solutione ad sextum argumentum, operæ pretium est referre Varias sententias Thomistarum in explicatione hujus puncti. Ferrara, lib. 3. *Cont. Gerit.,* c. 70. arbitraturcolligi ex doctrina D. Thomæ illic ad primum argumentum non esse inconveniens ut idem effectus sit immediate ab utroque, scilicet a Deo, et ab agente inferiore, licet alio et alio modo. A Deo quidem, immediatione Virtutis; ab inferiore autem agente, immediatione suppositi. Et hæc sententia videtur esse D. Thomæ, illic. Ait enim quod in quolibet agente est duo considerare, scilicet, rem ipsam quæ agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a Virtute superioris agentis inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, vel applicat. Oportet igitur, quod actio inferioris agentis sit ab eo per virtutem propriam et per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum, quia de se est productiva effectus. Hactenus D. Thomas. Cajetanus vero media via videtur procedere. Ait enim in hoc articulo quod conclusio D. Tho. non intelligitur solum de immediatione virtutis, sed de ipso Deo secundum se ipsum, ita ut sit in omnibus agens immediate suppositaliter, id est, proximum et propinquissimum suppositaliter, ita quod inter Deum et quamlibet rem, nullum mediet suppositum agens illam. Dicit secundo, quod illud dictum D. Thomæ scilicet, *esse creatum est proprius effectus Dei,* dupliciter potest intelligi. Uno modo ut proprium distinguatur contra commune: et sic sensus est, quod esse est effectus a solo Deo proveniens, excludendo omnem mediam causam effectivam. Alio modo, ut proprium accipiatur ut distinguitur contra alienum; alienum autem in proposito dicit esse omne, quod per aliud inest, etiam si per se insit: et sic proprium, idem significat quod per se primo. Et in hoc secundo sensu Intelligit don

Thomas; non autem in primo. Dicit tertio, quod esse est proprius, seu per se primo, effectus Dei, quia solus Deus potest omnia facere, quæ exiguntur ut aliquid sit. Unde colligit, quod cum omnis res sit materialis vel immaterialis, si materialis est, requiritur ad esse ejus materia, quæ a solo Deo creatur et conservatur; si vero immaterialis fuerit, a solo Deo totaliter est; unde patet quod in omni re est aliquid productum et conservatum a solo Deo, proxime et immediate, immediatione suppositi; et propterea Deus dicitur agens immediatione etiam suppositi. Nam in rebus materialibus, saltem, ipsam materiam solus Deus producit et conservat. Non enim opus est, quod sit Deus immediatum agens omnium quoad omnia, sed sufficit quoad aliquid. Dicit tandem circa solutionem ad tertium, quod educere formam de potentia materiæ non facit Deus immediate, immediatione suppositi, sed solum virtutis.

Nobis tamen neutra sententia placet. Et quidem contra sententiam Ferrariensis arguit hic Cajetanus. Primo, quia si Deus non esset proximum agens et movens omnia, non recte subsumeret D. Thomas sub illa majori, *omne agens conjungitur ei in quod Immediate agit; ergo* intelligit D. Tho. se loqui de Deo, ut est agens secundum se ipsum existens in rebus, et non secundum Virtutem. Item arguit Cajetanus. Quia ex sola immediatione Virtutis non infertur conclusio Divi Thomæ, scilicet, quod Deus secundum se ipsum sit in omnibus rebus. Nam etiam sol operatur immediatius, immediatione virtutis, quam ignis, et tamen secundum se ipsum non est immediatius in effectu. Nihilominus dicimus nos illam consequentiam esse materialiter bonam, scilicet loquendo de ipso Deo. Et ratio est: quia virtus Dei ad agendum est sua ipsius substantia; ergo si immediate agit immediatione virtutis, operabitur etiam immediatione propriæ substantiæ. Præterea, non obstant verba D. Thomæ citata pro sententia Ferrariensis, scilicet, quod idem effectus est immediate ab utroque, licet alio et alio modo. Nam modus quo Deus concurrit immediatione virtutis, non excludit quod concurrat immediatione suppositi: imo, quia Virtus immediate concurrens est ipse Deus, colligitur, quod Deus immediate concurrat secundum se ipsum. Confirmatur: quia si immediatus concursus excluderet alterius rei concursum mediatum, non concurreret Deus immediatione virtutis ad efficiendum calidum, quando mediante igne concurrit; ergo sicut Virtus Ignis media non excludit immediationem Virtutis Del: ita neque suppositum ignis medium excludit immediationem suppositi Dei, ut in resolutione quæstionis explicabimus. <| Juni veru.contru Cujetunuin probatur, quod solus Deus sit causa essendi omnibus rebus, tam materialibus, quam etiam immaterialibus; non solum quatenus competit ipsum esse materiæ, sed etiam quatenus competit formæ, et toti composito subsistenti. Et quidem de immaterialibus, Cajetanus ipse fatetur, quod solus Deus est causa essendi, quantum ad omnia. De materialibus Vero probatur, quia esse rerum materialium non immediate competit materiæ, neque enim per se creatur, vel conservatur a Deo, ut docet D. Thomas I. p. q. 45., art. 4. Sed prius competit formæ, vel toti composito: ergo cum generatur ignis non potest dici, quod Deus solus est causa esse materiæ efficiens, et non ipsius esse formæ, aut compositi: siquidem est unicum esse quod per prius recipitur in composito, Vel in forma, quam in materia. Proprie enim creata sunt subsistentia, ut aitD.Thomassupra.ItemexsententiaCajet. sequitur, quod Deus intime non sit in leone, sicut est in angelo. Probatur sequela. Quoniam secundum Cajet.nontamintime et immediate, operatur in leone dum generatur et conservatur, sicut in angelo dum creatur et conservatur: quoniam in leone, immediate est causa efficiens solius materiæ, immediatione suppositi; in angelo vero totaliter est causa efficiens, utroque modo immediatione Virtutis et suppositi: ergo non tam intime existit in leone, sicut in angelo. Consequentia probatur: quia Deo ratio existendi in rebus est ipsa operatio Inde enim probat D. Tho. quod intime est in rebus, quia operatur intime ipsum esse rerum. Dicendum est igitur, quod differentia quam D. Thomas assignat inter Deum agentem immediate, et inter inferius agens immediate, respectu ejusdem effectus, consistit in hoc, quod inferius agens solum concurrit immediate, immediatione suppositi, Deus autem concurrit isto modo, et etiam immediatione Virtutis propriæ: imo, omni immediatione suppositi, quia immediatione Virtutis propriæ; nam sua Virtus est sua substantia et suppositalitas. Et si quis objiciat: Quomodo duo agentia possunt esse immediata, immediatione suppositi? Respondetur, quia utrumque seipso unitur, suo modo, ad effectum immediatum; V. g. corpus corpori unitur sua quantitate, spiritus vero sua virtute operative, imo etiam duo spiritus possunt agere immediate, immediatione suppositi, maxime si sint subordinati: V. g. Angelus movens orbem, et Deus sunt in orbe moto immediate, immediatione suppositi; angelus autem respectu Dei non agit quidquam immediate immediatione virtutis, quia ipse movet in Dei virtute. Ex quo sequitur, quod simpliciter loquendo solus Deus agit immediatione virtutis, alia Vero agentia dicuntur immediate agere immediutione vir-

tutis, respectu hujus vel alterius agentis, et non respectu omnium agentium. His suppositis,

Ad sextum respondetur, *nego antecedens,* si loquamur de esse absolute inquantum est esse, non inquantum est tale, Vel taliter limitatum ad speciem vel individuum. Ad primam probationem illius antecedentis, nego formam per se ipsam esse formalem causam essendi, id est, existendi; alias substantia per suam essentiam esset, scilicet per partem essentiæ, quæ est forma. Item, nego quod ab ipsa forma substantiali dimanet secundario ipsum esse tanquam effectus secundarius formalis; hoc enim implicat, sicut supra est probatum. Quia ut forma substantialis esset radix essendi, oportebat ipsam esse aliquid perfectius ipso esse dimanante, quod est impossibile: quia esse est prima actualitas omnis formæ, et omnis forma et essentia creata se habet respectu esse sicut potentia respectu actus; ergo non potest esse perfectius ipso esse, sed tantum erit capax ipsius esse, sicut est materia respectu formæ. Verum est tamen, quod postquam forma intelligitur actuari ipso esse, communicat illud materiæ, cujus est forma; ipsi vero formæ, præter animam rationalem quæ fit per creationem, communicatur esse a supposito, quod est recipiens esse ut primo subsistens. Ad secundem probationem respondetur, quod nullum agens, præter Deum,est causa ipsius esse, prout esse est actualitas entis inquantum ens. Probatur: quia fieri ens, inquantum ens, non potest nisi ex non ente simpliciter, quod solus Deus potest facere. Dicendum ergo, quod solus Deus est causa efficiens entis inquantum ens, quia solus ex nihilo facit et conservat ens inquantum ens. Cæterum agens particulare efficit tale ens, imo efficit hoc ens ex non hoc ente. Et nota, quod eo modo quo agentia creata concurrunt ad esse receptum in forma, vel composito, scilicet, determinando ipsum ad hoc esse in hac specie; ita ad esse quod recipitur in materia hic et nunc limitatum ab hac forma concurrunt. Et ratio est: quia in substantia individual! est tantum unum esse existentiæ, quod actuat formam et materiam et compositum totum. Si quis autem objiciat, quod saltem quantum ad illam determinationem et limitationem ipsius esse, sequitur, quod non concurrat Deus tam immediate sicut ad esse simpliciter. Probatur consequentia, quia concurrit mediante causa secunda efficiente. Respondetur, nego consequentiam: quia ratio concursus Dei ad esse causandum est immaterialior et simplicior, quum omnis alia ratio agentis inferioris. Unde attingit usque nd omnem determinationem effectus, mugis intime quum quaelibet alia causa efficiens. Quemadmodum in ratione cognoscendi Deus distinctissime cognoscit diversas res, etiam materiales et singulares, et hoc ex eo quod cognoscit suam propriam essentiam et suum esse, ita etiam quia per essentiam suam est ipsum esse, habet quod sit causa efficiens: non solum ipsius esse participati, sed etiam limitationis et singularitatis ipsius tam immediate, atque si solus concurreret. Hoc autem quod diximus, non excludit concursum creaturæ, quoniam dictio *immediate,* non accipitur exclusive, sed idem est atque *intime* et *independenter.* De hac re VideD. Thomarn 2. *Contra Gent.,* cap. 21. ubi inquit, quod esse est proprius effectus Dei, eo quod est universalissimus effectus; et ita debet respondere universalissimæ causæ tanquam proprius effectus ipsius. De hoc infra erit etiam sermo, in quæst. 45. et quæst. 104.

ARTICULUS II.

Ç Utrum Deus sit ubique. (1)

;&£pT'ç^D SECUNDUM sic producitur' V'detur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique' s'in'f*cat esse »n 0,nni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo: cui non convenit esse in loco: nam incoporalia, ut dicit Boetius in libr. *De Hebdo* (2) non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

0 2. Præterea, sicut se habet tempus ad succesiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

ŋ 3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

SED contra est quod dicitur Jerem. 23. «Coelum et terram ego impleo».

RESPONDEO dicendum, quod cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco

(1) Intra. qu. XVI, art. 7, nd 2; nu. LII, art. 2; \.*Sent..* dint. XXXVII, qu 11, art. I; 111 *Cont. Gent.,* cup. LX VIII; *Oιιo,II.* XI, art. I
(2)Huhia lib, titular» eat: .In *omne i/uod est, bonum* alt, circa principium Illlua.

potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; Vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco: quod est esse ubique. Primo quidem, sic est in omnibus rebus, ut dans eis esse et Virtutem et operationem: sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus: corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compartitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi: imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

AD primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora: sed per contactum virtutis.

AD secundum dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui: et hoc modo substantiæ incorporcæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse in divisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed inquantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum Vel multa, ad parvum Vel magnum, secundum hoc est in uno Vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

AD tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam purs quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totulilute quantitatis, non potest esse extra locum illum: quia quantitas locati commensuratur quantitati loci. Unde non est totalitas quantitatis, si non sit tolalitas loci· Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totulitate essentiæ in uliquo, nullo modo sit extra ilhid. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ se, undiim accidens quunIllutcm Imbeni: albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Deus est in loco, sicut in omnibus aliis rebus, dans illi esse et uirtutem locaticam. Secunda conclusio: Deus est in loco, inquantum replet locum, non tamen ui corpus.

Tertia conclusio, ad tertium: Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita totus Deus est in omnibus et singulis, totalitate essentiæ.

COMMENTARIUM.

NOTA quod prima conclusio, si inteiligatur de Veris locis et realibus, certa est secundum fidem, ut patet ex testimoniis adductis art. 1. Secunda vero conclusio non ita est intelligenda, quod Deus repleat locum *circunscriptiue* aut definitive,'sed dicitur replere locum *causaliter,* non solum quia dat esse loco et virtutem locativam, sed etiam quia dat esse omnibus contentis in loco, existensin illis et faciens, ut contineantur loco.

DUBIUM autem est: Utrum Deus dicendus sit esse extra Universum, in locis imaginariis. Et videtur quod sic. Substantia spiritualis dicitur esse in loco quando ita habet applicatam suam Virtutem operativam, ut absque sui mutatione possit operari, quamvis actu non operetur; sed Deus ita habet suam virtutem extra totum orbem, ut sine mutatione sui possit operari illic; ergo est ibi. ‹1 Secundo arguitur. Si Deus non est extra totum mundum, sequitur quod sit in toto mundo *diffinitioe,* sicut anima in toto corpore. Consequentia probatur: quia existentia Dei non extenditur ultra mundum, si non est extra mundum. β| Tertio arguitur. Si Deus non est extra totum Universum, sequitur quod si Deus moveret totum Universum, ad alium locum imuginurium sursum Vel deorsum, quod ipseniet Deus moveretur per accidens, ad motum Universi. Probatur consequentia: quiu Delia per molum illum Universi esset

in alio loco, et discessisset a loco in quo ante erat; consequens est falsum; ergo. <j Quarto. Deus dicitur fuisse ante omne tempus, et extra omne tempus; ergo extra omnem locum dicendus est esse. <| Quinto. Ex Sacra Scriptura colligitur, Deum non comprehendi a tota creaturarum machina, juxta illud 5. Reg. 8.: «Si enim cœmm et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi?» Et ita Videtur sentire D. Augustinus 1. *Conf.,* 2. et 5. cap.; et lib. 7. ca. 5., ubi contemplatur ipsum Deum ut mare infini tum, intra quod est spongia, quam penetrat aqua maris, cui spongiæ comparatur totus mundus; ergo Deus est extra totum mundum, sicut illud mare esset extra spongiam. Et lib. 11. *De Civit.,* c. 5. idem Videtur sentire. Eamdem sententiam sequitur Cajetanus super illud. Joan. 12.: «Ego lux veni in mundum». Q Sed in oppositum est, quod nulla creatura est extra coelum; sed Deus non est in nihilo; ergo non est extra cœlum. Confirmatur. Antequam Deus faceret inundum nullibi erat, quia nihil erat ubi esset; ergo, pari ratione, modo non est extra mundum, quia nihil est extra mundum, ubi sit. Secundo. Deus non est in creaturis possibilibus; ergo multo minus dicetur esse in imaginariis. Ad hoc dubium Alex. Alens., 1. p., q. 9., memb. 5.; Scotus q. unica.; D. Bonaventura, Capreol. in 1., dist. 37. dicunt quod actu non est Deus nisi in veris locis; in imaginariis vero est in potentia, non in actu. Nobis tamen duo videntur dicenda.

Unde sit prima conclusio: Deus non est actu in loco, extra cœlum. Probatur: quia non est locus extra cœlum. Item probatur: quia extra cœlum non est per essentiam, præsentiam et potentiam; ergo nullo modo est. Antecedens probatur exD.Tho., art.3. hujus quæstionis, ex definitione horum trium modorum, quorum nullus verificatur de Deo extra Universum.

Secunda conclusio: Deus est extra cœlum, sed non in aliquo alio, quam in seipso, sicut erat ab æterno; et sicut dicitur esse ante mundum, ita est extra mundum. Hæc conclusio potius indiget explicatione quam probatione; nam particula, *extra,* potest dupliciter accipi: *uno modo* ut designet aliquid reale extra mundum, ubi sit Deus; et hoc modo Deus non est extra mundum. *Alio modo* potest accipi *extra,* pro hoc quod est *non intra* limitate: et sic Deus est extra Universum, quia excedit ipsum: non enim virtus operativa Dei limitatur in hoc Universo. Et hoc concedimus, argumentis fuctis pro purte affirmativa. Nam primum urgumentum non probat, quod Deus habeat extra inundum applicatum virtutem operandi· Secundum vero iirgumenlum Incile solvitur: non enim difinitur Deus in mundo, quia potest esse extra mundum.

Circa tertium argumentum nota, quod Universum non potest moveri localiter motu aliquo recto, nisi Deus crearet spatium reale, vel terminum realem, ad quem moveretur; et oppositum hujus est imaginarium. Quia motus localis verus et realis necesse est, ut sit ad terminum realem et verum: sed extra totum Universum nullus est terminus realis verus, ad quem moveatur Universum; ergo nullus erit motus localis rectus. Cætera autem argumenta ex dictis patent.

ARTICULUS III.

ij Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam. (l)

tu//w\ vay maim D TERTIUM sit proceditur. Videtur, quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur, quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

<j 2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet, non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

<[3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et Voluntatem. Ergo nec per potentiam.

<] 4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, Videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

SED contra est, quod Gregorius, dicit super *Cantic. (.anticorum,* cap. 5. quod, «Deus communi modo est in omnibus rebus

(l) \ *fient,* <lIhl XXXVII, du. I.nrt.3; ot In oxpOB. lit.

præsentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam».

RESPONDEO dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum es* in cognoscente, et desideratum in deside rante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (1), dicitur esse hoc modo in Sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his, quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum Vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta spiritualia esse et incorporalia; visibilia vero et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.— Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ. tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant: ex quorum persona dicitur Job, 22: *Circa cardines coeli oerambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod sit in omnibus per suam præsentiam.—Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata: sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere, quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (2).

AD primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum: sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (1).

AD secundum dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (2). Et ideo oportuit duos modos poni: scilicet per essentiam, et præsentiam

AD tertium dicendum, quod de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum sit in sciente, et volitum in volente: unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

AD quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem: de quo modo suo loco agetur (3).

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Deus speciali modo est in creatura rationali, per gratiam.

Secunda conclusio: In aliis rebus creatis, est Deus per essentiam, præsentiam et potentiam Per essentiam quidem, quatenus omnibus est causa essendi: per præsentiam uero, quatenus omnia suntpræsentia oculis ejus: per potentiam autem, quatenus omnia subduntur diuince potestati.

Tertia conclusio, ad quartum: Est alius modus singularis essendi Deum in homine, oer unionem, scilicet hypostaticam, de quo agitur in 3. p., q. 2.

COMMENTARIUM.

CIRCA primam conclusionem nota esse certam secundum fidem, juxta illud Joan. 15.: «Manete in me, et ego in vobis». Et illud: «Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo». Et Luc. 2.: «Simeon justus et timoratus, et Spiritus sanctus eratin eo». Ex his testimoniis etaliis pluri-

(I) Q. 12.. nr. 4.
(9) Arti I. imius qiunst

el) Art. 1. lııı|ıı« qiinrr.t
(9) In corp. nr.
(S) III fort., qu. II

mis; Sancti Patres, ut Augustinus *Epiât. 28.* Bernardus super Evangelium, *Missus est,* in illa verba, *Dominus tecum;* et Scholast. in 1. d. 57. modum istum specialem quo Deus est in justis, explicant per hoc quod Deus operatur in illis gratiam et virtutes, elevans illos ad consortium divinæ naturæ. Sed D. Thomas hic Videtur explicare istum modum existendi, quasi per hoc quod homines justi tendunt in ipsum Deum per cognitionem et desiderium ipsius Dei, qui est effectus gratiæ.

Nota præterea, quod secunda conclusio habetur certa secundum fidem ex testimoniis citatis, artic. I. et ex communi sententia Sanctorum, et Scholasticorum in 1. *Sent,* dicit. 27: quam conclusionem optime explicat hic Cajetanus.

ARTICULUS IV.

ξ[Utrum esse ubique sit proprium Dei. ‹'›

D QUARTUM sit proceditur. Videtur quod esse ubique sjTvAXsf non sit proprium Dei. Universale enim, secundum Phi- *ζiφ.ρZ'ύi* losophum (2) est ubique et semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet (5). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

<] 2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum Universum est constitutum in numero, ut patet *Sapien.* 11. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo: et ita ubique.

<[5. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in primo (4) *Ccel. et mun.* Sed totum universum est ubique: quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

<1 4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non Videtur proprium Dei.

<J 5. Præterea, anima, ut dicit Aug. (5) in 6. *De Tri.* est *tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic, esse ubique non es proprium Dei.

<1 6. Præterea, ut Aug. Cl) dicit in Epist. ad Volusianum, «anima ubi videt, ibi sentit: et ubi sentit, ibi vivit: et ubi vivit, ibi est». Sed anima videt quasi ubique: quia succesive videt etiam totum cœlum. Ergo anima est ubique.

SED contra est quod Ambr. (2) dicit in libro *De Spiritu Sancto:* «Quis audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?»

RESPONDEO (5) dicendum, quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique *primo,* quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique: quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique *per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quodqualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium ejus: quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

AD primum ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

AD secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sit non sequitur quod sit primo et per se ubique.

AD tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

AD quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

(1) Infra, nu. LII, art. 2; CXI1, art. I; I *Sent.,* (list. XXXVII, qu. II, art. 2; qu. III, art. 2; IV *Cant. Gent..* cap. XVII; *QuotU.* XI, art. i; *De Div.* ZVorn , cap. III, lect. I.
(2) \ *Poster.* XXXI, η. I.
<3) Qu. 3, art. 5, 8.
(4) Cap. I, n. 4.
(0) Lib. 1. tex. 4 tom. 2.

(1) Lib. B. *De Trin.,* en. 8. non procul n fine, to. 3.
(2) 3. ηIlηιιηηlιIlιιηι n princlp., toni. 2.
(3) Lib. I. c. 7. clr. principium, io, 2.

AD quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique (I), non primo quidem, sed per accidens.

AD sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quod, dum coelum videt, in coelo videt: et eadem ratione in coelo sentit. Non tamen sequitur quod in coelo vivat, Vel sit: quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ub sentit et Videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: Esse ubique primo etperse competit Deo, et estproprium ejus. Ratio est: quia quotcunque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

COMMENTARIUM.

NOTA circa conclusionem, quod esse ubique non ita competit Deo per se primo, ut necessario ei competat, absolute loquendo; nam antequam mundum faceret, non erat ubique. Sed competit Deo ex suppositione, supposito quod sit mundus: vel aliter, quod habere potestatem existendi ubique quantumcunque loca multiplicentur, per se primo et absolute competit Deo.

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate.

CONSEQUENTER considerandum est de immutabilitate, et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

<1 Circa immutabilitatem Vero quaeruntur duo.

(I) Allai, primo quidem.

ARTICULUS PRIMUS.

Ç Utrum Deus sit omnino immutabilis. (l)3

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit August (2), 8. *Super Genes, ad litteram:* «Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum». Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

€[2 Præterea, *Sapient. 7.* dicitur de Sapientia, quod est *mobilior omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa Sapientia. Ergo Deus est mobilis.

<J 3 Præterea. appropinquari et elongari, motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Jacob. 4: «Appropinquate Deo: et appropinquabit vobis». Ergo Deus est mutabilis.

SED contra est quod dicitur Malach. 3: «Ego Deus, et non mutor».

RESPONDEO dicendum, quod ex praemissis (3), ostenditur Deum esse omnino mmutabilem. Primo quidem, quia suprai ostensum est (4) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus: et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (5), quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in

(1) I *Sent.,* (list. VIII, qu. III, art. 1; I *Cont. Gent.,* cap. XIII, XIV: II, cap. XXV: *De Pot.,* qu. VIII, art. I, ad 9; *Comp. Theol..* cap. IV; in Boet. *de Trinit.,* qu. V, art. 4, ad 2.

(K> Lib. 8, *Super Genes.,* cap. 20. in fine, to. 3.

(8) Q. 2 , art. 3.

(4) Q. 2.,nrt.3

(3) Q. 5., art. 7.

se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus.—Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

AD primum ergo dicendum, quod Augustinus (1). ibi loquitur secundum modum, quo Plato dicebat primum movens movere seipsum. omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum: non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

AD secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res: sicut si dicamus Solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius (2) ca. 1. *Coelest. hierarch.* dicens, quod «omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto».

AD tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur Sol intrare domum vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, quam probat D. Thomas triplici demonstratione: prima procedit ex eo, quod est purus actus; secunda ex eo, quod non est compositus; tertia ex eo, quod est infinite perfectus.

(1) I.nc. citato In arU.
(2) Cap. I In principio.

COMMENTARIUM.

NOTA conclusionem esse certam in fide; Malach. 5.: *Ego Deus et non mutor;* Jacob. 1.: *Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.* Et diffinitur in cap. *Firmiter, De Summa Trinit.* Et rationes D. Thomæ sunt demonstrationes naturales.

ARTICULUS II.

Q Utrum esse inmutabile sit Dei proprium (1)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in 2. *Meta.* (2) quod materia est in omnijeo quod movetur. Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

•I 2 Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem: quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

«[3 Præterea, omne quod est mutabile. est variabile. Sed formæ sunt invariabiles: dicitur enim in libro *Sex. Principiorum* (3), quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens.* Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

SED contra est, quod dicit Augustinus (4) in libro *De natura Boni:* «Solus Deus immutabilis est: quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt».

RESPONDEO dicendum: quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam, quæ in ipso est; alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum (1)

(I) Infra, qu. X, art. 5; qu. I.XV, art. I, ad I; III, qu. I.VII, art. 1, ad I; 1 *Sent,* dlat. VIII, qu III, art. 2; diet XIX, qu. V, art. 5; II, diet. VII, qu. I, art. I; *t)e Malo,*<iu. XVI, art. 2, nd H; *Quorit* X, qu. II.
(21 *Metanh* , foxtu 12. tom. 5.
(5> Cap *Deforma* In prlnclp. toni, I.
(4) *De nat· boni,* tapit. I. tum. II.

nullum creatum sit æternum: sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in ese producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex Voluntate ejus dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum (1)4. *Super Genes, ad litteram.* Sicut igitur in potentia Creatoris fuit, ut res essent antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam, quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas: sed in illis solum, in quibus illud quod est possibile in, eis potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum: et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis: sicut hoc subjectum, *homo,* compatitur secum *non album,* et ideo potest mutari de albo in non album. Si Vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto: unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra.—in corporibus Vero coelestibus, materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ: et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci, Vel illius,—Substantiæ Vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus acius: quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et inVariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius (1) IV. cap. *De Di. No.* quod «substantiæ intellectuales creatæ inundæ sunt a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales». Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem: et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus(2)dicit. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (.5).

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem: Vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: Vel secundum esse locale tantum, sicut corpora coelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem Virtutis ad diversa,sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam Creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse.

AD primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale: detali enim motu philosophi tractaverunt.

AD secundum dicendum, quod angeli boni supra inmutabiiitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute: tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

AD tertium dicendum, quod formæ dicuntur inVariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis: subjiciuntur tamen Variationi, inquantum subjectum secundum eas Variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO prima: Solus Deus est omnino immutabilis.

Secunda conclusio: Omnes creaturæ possunt mutari quantum ad esse, non per potentiam, quæ in ipsis sit; sed per solam potentiam dioinam, per quam productœ sunt.

Tertia conclusio: Omnes res generabi-

(I) 1.1. 4. c. IU., clrcu princlp., toni. 3.

(1) Cup. 4. *De DM. Nomi.,* purum a principio.
W Lib 2. c. 3. et 4.
(3) Q 8,, uri. 2

les et corruptibiles sunt mutabiles \per potentiam passivam quæ in illis est; tam secundum esse substantiale, quam accidentale.

Quarta conclusio: Corpora caelestia non sunt mutabilia, secundum esse substantiale, sed secundum esse locale.

Quinta conclusio: Substantia incorporeœ non habent potentiam intrinsecam ad non esse. Ratio est: quia ipsa sunt forma subsistentes, qua quamvis se habeant ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non tamen compatiuntur secum privationem hujusmodi actus essendi.

Ultima conclusio: in substantiis incorporeis duplex mutabilitas invenitur, una secundum quod sunt in potentia ad finem, scilicet beatitudinis supernaturalis, altera secundum locum.

COMMENTARIUM.

NOTA *primo* in hoc articulo, quod secunda conclusio intelligitur de *esse absolute loquendo,* non de tali, Vel taliter limitato: sic enim non repugnat quod multæ creaturæ habeant potentiam intrinsecam ad non esse, ut dicit tertia conclusio.

Nota *secundo,* quod cum D. Thomas dicit in tertia conclusione, *in inferioribus corporibus mutabilitatem esse secundum esse substantiale,* dupliciter potest intelligi. *Uno modo,* ut ipsum esse sit substantia rei, vel pars substantiæ. *Alio modo,* ut esse substantiale dicatur esse existentiæ, quod recipitur in substantia. Priori modo non potest accipi pro ipso esse existentiæ, quia illud non potest esse substantia, neque pars substantiæ, cum nulla creatura existât per essentiam suam; sed potest verificari tertia conclusio *secundum esse specificum,* quod formaliter est a forma substantiali; et cum hoc sensu consonat ratio D. Thomæ: quia (inquit) materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum. Nihilominus, si esse accipiatur pro esse existentiæ, quod recipitur in substantia cum limitatione speciei et individui, poterit etiam verificari eadem tertia conclusio. Nam etiam per generationem et corruptionem fit mutatio secundum illud esse, inquantum taliter limitatur per formam substantialem et individuam. <[Nota *tertio,* quod cum D. Thomas dicit in quarta conclusione, quod *esse consequitur formam,* similiter potest dupliciter intelligi. *Uno modo* de esse specifico; et sic Verum est, quod esse consequitur tormam. sicut esse album est effectus formulis ulbedinis. *Alio modo* de esse existentiæ; et sic nullam formum creatum consequitur absolute loquendo, nisi quantum ud limitationem: el sic potest Verificari doctrina quartæ conclusionis, et ejus ratio, quæ ait quod nihil corrumpitur, nisi per hoc quod amittit formam, scilicet, in qua recipitur ipsum esse existentiæ et limitatum. Unde colligitur, quod formæ subsistentes, quales sunt angeli, non habent potentiam intrinsecam ad non esse, quia non possunt amittere formam, cum illa non sit in aliquo subjecto, quod possit manere cum privatione formæ. Ipsum autem esse immediate et per se non potest amitti et desinere, nisi per annihilationem, quæ tantum est in potentia activa Dei, sicut quando immediate et per se producitur esse: ergo nulla est potentia in angelis ad non esse.

DUBIUM est: utrum angelus Vel anima rationalis, ex natura sua, careant potentia ad non esse? Et videtur quod non. *Primo,* quia in 6. *Synodo generali Constantinop.* Sess. 11., Epist. Sophronii quæ approbatur a Concilio in actione 13. dicitur, quod angelus et anima rationalis non per naturam propriam, sed per Dei gratiam habent immortalitatem. Confirmatur ex 1. ad Timot. 6: *Qui solus habet immortalitatem,* scilicet, Deus solus, ex natura sua,est immortalis. <J *Secundo.* Cuilibet potentiæ activæ correspondet aliqua passiva potentia, ut docet Arist. 9. *Methaphy.;* sed Deus habet potentiam activam ad mutandum angelos de esse ad non esse: ergo in angelis reperitur potentia pasiva intrinseca ad talem mutationem. H *Tertio.* Si angelus ex natura sua est immortalis, sequitur, quod per nullam potentiam possit annihilari: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur: nam quod competit rei per naturam suam, non potest per aliquam potentiam separari: v. g. quia naturaliter competit homini esse discursivum, non potest, etiam per divinam potentiam, non esse discursivus. Confirmatur: nam Arist. 10. *Metaph.* tex. 26. docet, quod corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ essentiales rerum: sed id quod est essentiale non potest separari ab aliqua re; ergo quod ex natura sua est incorruptibile, non potest amittere esse. 4| *Quarto.* Ex ratione D. Thomæ in qua præsupponitur quod esse consequitur formam, sequitur quod hæc propositio, *angelus existit,* est per se et necessaria; ergo per nullam potentiam poterit ejus contradictoria verificari, scilicet *nullus angelus existit.*

Circa istam difficultatem Doctores Parisienses reprehendunt D.Thomam. Putant enim illum usserere esse aliquod ens, simpliciter necessarium, præter Deum. Sed pro intelligentia quæstioiiis, notu *primo,* quod de rebus naturalibus possumus dupliciter loqui. *Uno modo* secundum potentium naturalem el respectu miturulium cau-

sarum. *Alio modo* respectu divinæ, absolutæquePotentiae. Et certe D. Thomas, cum hic asserat aliquas substantias esse immutabiles quantum ad esse, loquitur primo modo, non vero secundo modo. Et hoc est quod dicit Cajetanus, hic, res istas esse immutabiles secundum potentiam physicam, non vero secundum potentiam logicam. Nota *secundo,* quod, quoniam theologicum munus potissime versatur circa considerationem divinæ supernaturalisque Potentiæ, sæpe Theologi ajunt, res aliquas esse mutabiles secundum esse substantiæ, quas tamen naturales Philosophi, considerantes naturalium causarum Virtutem, ajunt esse immutabiles omnino et necessarias, quantum ad esse substantiæ. Sicut etiam dicunt impossibile esse, virginem parere, scilicet, juxta cursum naturæ; cujus tum oppositum Theologus asserit: uterque tamen dicit verum, juxta propriam causam, quam considerat.

His positis, sententia D. Thomæ verissima est, quia loquitur de potentia naturali; et oppositum non Videtur nobis satis tutum in fide. Probatur: quia in Concilio Lateranensi sub Leone X, Sessione 8. definitur, quod *anima rationalis est incorruptibilis:* certe Concilium videtur loqui de propria natura animæ. Confirmatur: motus cceli non potest desinere esse nisi per miraculum in die Judicii; ergo est perpetuus ex natura sua. Secundo. Angelus et anima rationalis et coelum non possunt desinere esse per corruptionem proprie dictam, neque per aliquam aliam mutationem: ergo habent incorruptibilitatem ex natura sua. Consequentia est bona. Antecedens, quoad primam partem, probatur. Corruptio est quando separatur forma a materia: sed in angelo et anima rationali nulla est materia, sed sunt formæ per se subsistentes; cceli vero quamvis habeant materiam, illa non habet inclinationem ad aliam formam, quia illa forma replet capacitatem illius; ergo. Secunda pars probatur in angelo et anima, nam ad formam necessario consequitur esse; ergo esse inseparabile est a forma. Ultimo probatur ratione quæ colligitur ex Cajetano, hic. Nulla res habet potentiam et inclinationem ad non esse, nisi habeat potentiam et inclinationem ad aliud esse cum quo non compatitur esse, quod modo habet; sed angelus, anima rationalis et coeli non habent inclinationem ad aliud esse; ergo neque habent potentiam ad non esse. Major probatur: quia nulla est potentia, neque inclinatio in rerum natura ad malum; sed non esse est malum; ergo nulla est potentia ad illud.

Ad primum argumentum dicitur, quod angeli sunt Incorruptibiles per naturum: definitio vero Concilii, est contra aliquos qui asserebant, quod angelus in suo esse, quod habet et in quo conservatur, non dependet a divina voluntate. Concilium vero definit, quod etiam angeli, in suo esse, dependent a divino concursu: qui quidem concursus ad ordinem naturæ pertinet. Vocatur tamen *gratia* in ipso Concilio, quia ille concursus est voluntarius et a divina Voluntate. Ad confirmationem, respondetur, quod solus Deus habet immortalitatem a se ipso, independenter ab alio, sicut ipse solus habet Bonitatem, ut dicitur *Luco:,* 18: nam per suam essentiam est ens et existons et bonus. Angelus vero habet immortalitatem non a seipso, sed a Deo, et dependenter. Ad secundum respondetur, quod illa maxima est falsa: nam in Deo erat potentia activa ad creandum mundum ante ejus creationem, et tamen non erat potentia passiva. Et ita, modo est potentia activa in Deo ad annihilandum angelum, et nulla correspondet passiva, nisi forte obedientialis, quæ est potentia supernaturalis, ut docet Cajetanus, 1. p·, art. 1. Verum est, quod in agentibus naturalibus' correspondet passiva, quia ipse agens versatur circa determinatam materiam. <[Ad tertium, nego consequentiam: sed tantum sequitur, quod angelus non potest corrumpi per naturam, seu per potentiam naturalem et ordinariam: nam quod competit alicui per suam naturam, non potest ab illo separari, sicut rationalitas ab homine. Angelus vero est incorruptibilis per naturam, non per aliquod positivum, sed quia in se non habet unde corrumpatur. Ad confirmationem respondetur, quod incorruptibile et corruptibile sunt conditiones essentiales rerum: corruptio autem Vel non corruptio non est conditio essentialis rerum, quia hæc respiciunt esse, quod contingenter convenit rebus creatis. Ita potest Deus id quod est corruptibile ex natura sua conservare infinito tempore; id vero, quod est incorruptibile ex natura sua potest annihilare; non tamen potest facere, quod id quod est corruptibile ex natura sua, sit cum eodem addito, incorruptibile ex natura sua, neque e contra. <| Ad quartum respondetur, quod hæc prædicatio, *angelus existit,* non est necessaria et per se, absolute loquendo, sed ex suppositione, supposito quod angelus sit creatus: nam illo supposito, angelus non; potest desinere esse per naturam: non enim habet causam suæ corruptionis.

QUÆSTIO X.

De Dei Æternitate

DEINDE quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICULUS PRIMUS.

ξ] Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. (1)

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boetius (2) ponit, 3. *De Consolatione* dicens, quod «æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio». Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione, nisi eorum quæ sunt deficientia: quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni interminabile.

0 2. Præterea, aeternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam *vitam*- Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita,* sed magis *esse.*

<J3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota.*

<1 4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim *Micheæ,* 5.: «Egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis». Et ad Rom. 16 : «Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti». Ergo æternitas non est *tota simul.*

<J 5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit *tota,* superflue additur quod sit *perfecta.*

<1 6. Præterea, possessio ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est *possessio.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos Venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos Venire per tempus; quod nihil aliud est quam *numerus motus secundum prius et posterius.* Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in 4. *Physic.* (1) et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod Vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo, ex hoc, quod id quod est in æternitate, est *interminabile,* id est, principio et fine carens: ut *terminus* ad utrumque referatur. Secundo, per hoc quod ipsa æternitas successione caret, *tota simul existens.*

AD primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est *cujus pars non est.* Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

AD secundum dicendum, quod illud quod est Vere æternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse: unde et tempus est numerus motus.

AD tertium dicendum, quod æternitas dicitur *tota,* non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

AD quartum dicendum, quod sicut Deus cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

AD quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et *nunc* temporis, quod est imperfectum- Dicit ergo

(1) *I Sent.,* dint. VIII, qu. II, nrt. !;/)<· *Causis,* lect. II.
(2) Lib. 5. pronn'Z,clren prlnclp.

(I) *1'liush'o,,* tvstu IIM, toni 'J

tota simul, ad removendum tempus: et *perfecta,* ad excludendum nunc temporis.

AD sextum dicendum, quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et in· deficientiam æternitatis, usus est nomine *possessionis.*

SUMMA ARTICULI.

RESPONDETUR *affirmative. Definitio autem est: æternitas est interminabilis vitee tota simul et perfecta possessio.*

COMMENTARIUM.

DE haere disputantDoctores in 1.,d. 9. et 19 ;etin 2., dist. 2. D. Thomas 1. *Cont. Gent.*,ca. 15.;D. Aug. tom. 1. lib. 11. *Confess.,* cap. 11. et tom. 8. *Super Psal.* 101· concione 2. et *Super Gene.* q. 51. et q. 45. *Super Exodum.* D. Gregor. 16. *Moral.,* cap. 21.

Ante omnia de nomine aeternitatis et ejus significatione et acceptione multiplici, breviter dicendum est. Et quidem diligenter inquisivi, unde hoc nomen derivatum sit, aut quædam sit ejus ethimologia; nec inveni quidquam quod mihi omnino satisfaciat. Quidam enim, qui suo arbitratu ethimologias fingunt, ajunt, quod æternum dicitur quasi *extra terminum,* eo quod æternitas careat principio et fine. Sed ii non advertunt, quod æternum scribitur diphtongo, quæ nulla ratione potuit derivari ab illa particula, *extra.* Cogitaveram etiam ego aliquando, quod æternum sive æternitas derivaretur ab *œthere et unitate,* propterea quod inter ea quæ sensibus percipiuntur, nihil est tam uniforme quam *æther,* hoc est cœlum superius, quod nomine ætheris intelligitur: atque inde translatum esse nomen ad significandam Dei uniformitatem in duratione. Sed tamen cum æther scribatur cum *th,* æternitas vero absque illa aspiratione, non placet ethimologia. Adverti etiam quod in hebræa lingua mensura durationis nostri *esse,* scilicet tempus, significetur per hanc vocem, *Eet,* quod scribitur cum littera. *Aaim,* et *Tau,* et ipsum instans dicitur, *Eetah;* hinc suspicatus sum, quod fortassis inde derivatum sit nomen æternitatis. Nec mirum, quiu propter antiquitatem hebraicæ linguæ, ex qua linguarum divisio facta est, reliquius aliquas invenimus in aliis idiomatibus nationum Alicui forsan magis placebit derivationem hujus notninis, *æternitas,* ab *ætate terna* fieri. Etenim ætus ab ἀ<ών grieco nomine derivari ujiint. Et cum ætus nostra successive triplex sit, secundum quosdam: inde divinæ durationis mensura quæ simul omnem amplectitur successionem nostræ ætatis, æternitas dicitur, quasi *ætas trina* seu terna. Sed quidquid sit de hujusmodi derivatione nominis, hoc unum certissimum est, quod nomine æternitatis intelligunt Theologi ipsius Dei omnino immutabilis durationem. Cujus definitio explicatur in hoc articulo, quod sit «interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio». Et hæc est prima et præcipua acceptio istius nominis; *æternitas,* pro eo quod est omnino immutabile, principio et fine carens, cujusmodi est solus Deus. Deinceps Vero, secundum analogiam et similitudinem ad ipsius Dei æternitatem, multipliciter dicitur æternum sive æternitas. Uno modo accipitur pro re quæ habet principium durationis, caret autem fine: hujusmodi est terra, juxta illud *Terra autem in æternum stat;* et etiam illud *Ite in ignem æternum.* Tertio modo dicitur aliquid æternum, quod per longissima tempora durat immobiliter, quamvis habeat principium et finem: et hoc modo dicuntur *montes ceterni.* His possumus alium modum superaddere secundum Philosophum, ut accipiatur pro eo quod principio et fine caret, est tamen mutabile: hujusmodi est tempus et mundus, si essent ab æterno, et in æternum durarent. Primo autem modo accipi debet nomen æternum, in titulo articuli.

DUBIUM primum est, Utrum æternitas habeat successionem? et Videtur quod sic. Primo, major est æternitas nunc, quam fuit ab hinc mille annis: hoc autem esse non potest sine successione, ergo. Consequentia bona est, et minor est manifesta: major Vero probatur. Æternitati, quæ erat tunc, additi sunt mille anni; ergo nunc major est. <[Secundo. Æternitas comparata tempori est major: hoc autem esse non potest sine successione; ergo habet successionem. Consequentia bona est, major probatur: nam omnis duratio comparata alteri duration! est major vel minor; sed æternitas est duratio: ergo comparata tempori est major. Minor probatur. Tempus habet successionem; sed æternitas est aliquid majus: ergo habet successionem. <j Tertio. Pars æternitatis, quæ erat tempore Adæ, jam non est, et pars æternitatis quæ erit in die judicii modo non est: ergo successionem habet. <| Ultimo. Si æternitas est aliquod indivisibile non habens successionem, sequitur quod in eodem instanti dentur duæ contradictoriæ Veræ, scilicet, *Petrus currit, Petrus non currit;* consequens est falsum; ergo. Sequela probatur: æternitiiH esi aliquid omnino Indivisibile, et In

illa verificatur quod *Petrus currat,* et quod *non currat;* ergo. Confirmatur: idem omnino instans indivisibile est ex parte aeternitatis, quod correspondet diversis temporibus: sed in diversis temporibus Verificatur quod *Petrus currat,* et quod *non currat;* ergo etiam in eodem instanti indivisibili aeternitatis.

In oppositum est definitio Boetii, quæ habetur lib. 5. *De Consolat.,* prosa 6. in princip. et admittitur ab omnibus Theologis, et a D. Tho. hic, et a D. August. *Super Psal.* 101. et D. Gregor., loco citato. Verum est quod Aureolus in 1., d. 9- q. 1.; Gabr. in 2., d. 2., Videntur omnino sentire oppositum.

PRO hujus quaestionis explicatione nota *primo,* quod mensura, ut ait Arist. 10. *Metaphy.,* cap. 2. nihil aliud est, quam id quo cognoscimus rei quantitatem, et est Veluti quædam regula ad id agnoscendum; quantitas Vero multiplex est, *extensionis, multitudinis, perfectionis* et *durationis:* unde multiplex est mensura, nam mensura debet proportionari rei mensuratæ. Nota *secundo,* quod duratio non est ejusdem rationis in omnibus rebus. Nam sicut esse non est ejusdem rationis in omnibus rebus, ita quantitas durationis non est eadem in omnibus rebus. Nam res sunt in triplici differentia: quædam variabiles secundum substantiam et secundum affectiones et cogitationes, ut *homo;* aliæ sunt invariabiles secundum substantiam, variantur tamen secundum accidentia, ut *angelus.* Deus vero est omnino immutabilis omni ex parte, et ita ejus mensura est omnino invariabilis et immutabilis, tota simul et perfecta, ut semper sit proportio inter mensuram et mensuratum. Nota *tertio,* quod sicut Arist. 4. *Physic,* commentatur unum *nunc* fluens et variabile, ex cujus successione et variatione causatur tempus; et ex eo quod trahitur punctus per planiciem causatur linea: ita Boetius explicat naturam æternitatis per unum *nunc* uniforme et invariabile. Cæterum, sicut illud *nunc* formaliter non est tempus, neque proprie illa successio est causa temporis; ita illud *nunc* invariabile non est æternitas, neque causa æternitatis, sed debemus cognoscere tempus et æternitatem ad istum modum. Nota *ultimo,* quod æternitas est mensura quædam eminentissima et excellens; itaque sicut Deus qui mensuratur æternitate, est eminentissimus et excellens et continet omnium rerum perfectiones in ratione entis; ita æternitas, quæ est mensura Dei, continent perfectiones omnium mensurarum, eminentissime quodam modo. Et hinc provenit, quod hæc mensura, propter stinm eminentium, non solum comparatur ad Deum, lampuim ad mensuratum, sed etiam comparari potest ad alias mensuras.

SIT ergo conclusio certa, quod *asternitas nullam habet successionem.* Hæc est de fide, et ita dicunt omnes Theologi in locis supra citatis. Et probatur ratione. Æternitas est idem cum Essentia divina, et non differt ab illa nisi ratione: sed de fide est, quod Deus nullam habet successionem neque varietatem, ut probatum fuit articulo ultimo quæstionispræcedentis: ergo de fide est, quod æternitas non habet succesionem. Major probatur. Æternitas non est aliquid creatum; ergo est ipsemet Deus: sed in Deo nulla est distinctio realis nisi inter Personas, ergo. Et confirmatur: mensura et mensuratum debent habere proportionem inter se; sed Deus nullam habet successionem: ergo neque ejus mensura. Ut autem solvamus argumenta, adverte, quod ita natura comparatum est, ut ea quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sint unita; et ita, unum individuum superioris ordinis æquivalet infinitis ordinis inferioris, quoniam continet perfectionem omnium illorum, eminentiori modo. Sicut Angelus per unicum conceptum cognoscit Varia et diversa, quæ a nobis cognoscuntur per diversos conceptus, ita æternitas, quæ est mensura altioris ordinis, continet maxime unite ea quæ continentur in tempore per successionem et cum diversitate.

AD primum argumentum respondetur, quod æternitas non est major nunc secundum se considerata, quam fuit ab hinc mille annis: nam eadem est semper, omnino indivisibilis et immutabilis, quamvis tempus majus sit nunc, quam erat tunc. Secundo respondetur, quod etiam si aeternitati essent additi mille anni, non facerent aliquod majus, quoniam non additur aliquid ejusdem rationis, ut docet Sone. 12. *Met.* q. 31., ad primum. Nam quando additur aliquid ejusdem rationis, tunc fit aliquid majus, ut si lineæ addatur alia linea. Cæterum, si apponitur aliquid alterius rationis non fit majus, ut si lineæ addantur multa puncta, non fit major. Et Deus et mundus, ex una parte, non est aliquid majus et perfectius, quam solus Deus, quoniam non additur aliquid ejusdem rationis; ita in proposito. <j Ad secundum respondetur, quod æternitas dicitur major tempore nostro, sicut anima dicitur major, quam caput Vel manus, quoniam potest informare non solum caput et manum, sed omnia membra; ita æternitas dicitur major quam tempus nostrum, quoniam coexistit tempori nostro, et si tempus nostrum antea esset, illi coexisterrl. Unde Cajetirnus, art. 2. hujus quiestionls, explicans hunc solutionem, di-

cit quod æternitas non est major formaliter loquendo, quam tempus nostrum; est tamen major Virtualiter et eminenter. Secundo respondeturjcum Cajetano, hic, quod proprie loquendo æternitas non est major, quam tempus nostrum: nam comparatio debet esse inter ea quæ sunt ejusdem rationis et ordinis;tempus vero non est ejusdem rationis cum æternitate. <j Ad tertium respondetur, quod æternitas eadem est omnino indivisibilis et invariabilis; etdifferentiæ præteriti et futuri quæ reperiuntur in tempore cum diversitate et successione, reperiuntur æternitate sine aliqua diversitate et successione: quoniam est aliquid eminentius, ut diximus in notabili pro solutione argumentorum. Unde in Scriptura,quoniam æternitas continet eminenter tempus, aliquando tribuitur ei præteritum, vel futurum. <j Ad ultimum respondetur, quod non est inconveniens, quod,in aliquo indivisibili altioris et perfectioris ordinis, verificentur duæ contradictoriæ: quoniam illud indivisibile, propter suam perfectionem, continet Virtualiter et eminenter successionem et divisionem. Est tamen maximum inconveniens, quod duæ contradictoriæ Verificentur pro eodem instanti, omnino indivisibili: nam tunc habent veram rationem contradictionis. Et per hoc patet ad confirmationem.

Hæc tamen solutio, licet aliquando placuerit, re tamen attentius inspecta, jam displicet. *Primo* quidem, quia nullo modo concedendum est. duas contradictorias simul Verificari. Est enim necessarium principium, *Quodlibet est vel non est,* quod est æternæ veritatis: cui adversatur quod contradictoria sint simul vera, etiam si adjicias *in æternitate.* Deinde dificit solutio in eo quod ait, *nostrum instans esse omnino indivisibile,* quasi vero æternitas non sit minus divisibilis, quamvis eminenter contineat mensuram temporis, et mensuret eminenter ea, quæ tempore mensurantur. Sed ut appareat in quo fallitur vulgaris illa solutio, nota propositiones esse in duplici differentia: quædam enim sunt quarum Veritas est æterna, et æternitate mensuratur, ut *quatuor et tria suntseptem, homo estrationalis.* Et hæ dicuntur absolvi a tempore, et de hujusmodi nulla est difficultas quantum ad contradictionem: non enim poterunt Verificari, etiam respectu æternitatis. Aliæ sunt enunciationes, quarum Veritas est contingens, et mensurantur, tanquam mensura propria,tempore, vel instanti nostro; sicut et falsitas earum. Notu *secundo* quod non omnia, quæ coexistant æternitati, necesse est ut coexistant sibi: nam ego coexiste* æternitati, et Antichristus coexistit eidem; et tamen non coexIstlmuH ego et AntIchristus Ratio est, quia coexistentin rerum contingentium attenditur *simpliciter* secundum propriam mensuram durationis sui esse. Hinc colligitur, quod quamvis veritas hujus, *Petrus currit,* coexistât æternitati. et veritas hujus, *Petrus non currit,* quæ alio tempore mensuratur, coexistât etiam æternitati; tamen non potest dici,quod sunt contradictoriæ simul veræ in æternitate. Et ratio est, quia illarum contradictio consideratur respectu propriæ mensuræ suæ contingentiæ, ita ut pro tempore quo una est vera, altera neget unionem cursus cum Petro. Unde implicat esse contradictorias et esse simul veras, etiam in æternitate. Cæterum hæ propositiones, *Petrus currit, Petrus non currit,* si comparentur æternitati seu referantur ad æternitatem, quælibet cum suo tempore in quo Verificatur. sunt subcontrariæ, et simul veræ, in æternitate, quæ mensurat eminenter duo tempora distincta, et sic æquivalent istis: *Petrus aliquando currit, Petrus aliquando non currit.*

DUBIUM secundum est: Utrum æternitas, vere et realiter, sit mensura Divini esse? Et videtur quod non. Primo, nam D. Thomas in articulo dicit, quod æternitas consistit in apprehensione uniformitatis Divini esse; et art. 2., ad tertium, quod Deus non est aliquo modo mensuratus; sed ratio mensuræ in Deo accipitur secundum nostram apprehensionem: ergo, seclusa nostra apprehensione, non est ratio æternitatis in Deo, ac subinde est ens rationis. <[Secundo. Mensura realiter differt a re mensurata, saltem ex natura rei, nam nihil realiter mensurat seipsum; sed æternitas non differt realiter ab ipso Deo, nam in Deo non est distinctio realis, nisi inter Personas: ergo æternitas realiter non mensurat Deum. Ç Tertio. Æternitas significat aliquid distinctum ab ipso Deo, et non distinguitur ab ipso Deo, nisi per respectum rationis; ergo, de formali, æternitas importat respectum rationis; ac subinde æternitas in ratione mensuræ est aliquid rationis. Confirmatur. Æternitas supra ipsum Deum addit aliquid formaliter; et illud non est reale, ergo est aliquid rationis. Minor probatur: nam quidquid est in Deo est ipse Deus; et nihil est in Deo, quod addat aliquid reale supra Deum. <| Quarto. Seclusis relationibus personalibus, Deus realiter non est æqualis neque similis, sed solum per relationem rationis; ergo ratio mensuræ et æternitatis in Deo non est aliquid reale, sed aliquid rationis. Patet consequentia: nam non magis distinguitur æternitas ab ipso Deo, quam similitudo el æqualitas u divina Essentia. •I Ultimo. Ad rationem mensuræ tres conditiones sunt necessuriæ: prima est *proportio* et adæquatioi Inter,; tneneuram et

mensuratum; secunda, *distinctio* inter mensuram et mensuratum; tertia, quod mensuratum aliquo modo sit *limitatum.* Sed duæ ultimæ conditiones, et præcipue ultima, non possunt competere æternitati; ergo. Minor probatur: nam Deus est immensus et illimitatus.

Propter hæc argumenta aliqui autores existimant, quod æternitas non est mensura durationis Divini esse: ita tenet Gabriel, loco supra citato, circa finem; et Durandus in 1., dist. 19.,q. 2. ad primum, idem tenet. Et ex discipulis D. Thomæ, quidam existimant, quod æternitas est realismensura Divini esse. Ita existimat Cajetanus, hic; et explicat D. Tho. cum dicit, *quod aeternitas consistit in apprehensione* etc., scilicet, de apprehensione *objetioa,* quæ est in divina uniformitate, non de apprehensione *formali,* quæ est in nostro intellectu; et hæc apprehensio nihil aliud est, quam esse Divinum uniforme et invariabile. Ferrara, 1. *Contra Gen.,* cap. 15. existimat, quod æternitas habet suum complementum essentiale per operationem intellectus; et ita explicat D. Thomam in isto loco. Et apponit exemplum: nam sicut tempus, quamvis sit ens reale, habet tamen suum complementum essentiale ab opere intellectus, ita existimat,quod æternitas, quantum ad suum complementum essentiale, pendet ab opere intellectus. Sed quidquid sit de æternitate, exemplum quod adducit nullam habet veritatem: nam tempus non pendet ab opere intellectus quantum ad complementum essentiale, sed quantum ad accidentale, scilicet quantum ad actualem numerationem.

PRO decisione veritatis, sit prima conclusio: Æternitas in sua ratione formali, importat rationem mensuræ Divini esse, sicut tempus importat rationem mensuræ rerum corruptibilium. Hæc est contra Duran, et Gabr.. locis citatis: est tamen expressa sententia D. Thomæ, hic, et colligitur ex definitione Boetii. Et probatur ratione. Primo, Sacra Scriptura et Sancti contraponunt æternitatem tempori: nam dicunt, quod Deus est *in æternitate,* sicut res corruptibiles sunt *in tempore:* sed tempus, in sua ratione formali, importat rationem mensuræ rerum corruptibilium; ergo æternitas importat rationem mensuræ Divini esse. Minor patet: consequentia vero probatur. Nam si æternitas non importaret rationem mensuræ, non magis contraponeretur tempori, quam quodlibet aliud attributum divinum. Confirmatur: nam Deus, in Scriptura, dicitur *habitare æternitatem* propter suam maximam perfectionem, ut patet *Isa.* 57. «Deus excelsus et sublimis, habitans æternitatem»: ergo æternitus habet rationem mensura· respectu Divini esse, ç Secundo. Sancti, ita loquuntur de æternitate respectu durationis Divini esse, sicut loquuntur de tempore respectu durationis rerum corruptibilium: sed tempus, in sua ratione formali, importat rationem mensuræ; ergo æternitas.

Secunda conclusio. Ratio mensuræ, quæ importatur in ratione formali æternitatis, est respectus rationis. Hæc probatur. Nam in Deo nulla est relatio realis præter relationes personales; sed mensura importat respectum: ergo talis respectus erit rationis. Major et consequentia patent. Minor Vero probatur: nam ratio mensuræ importat ordinem ad rem mensuratam. Sed contra hanc conclusionem est argumentum: mensura non importat relationem formaliter, sed fundamentaliter; ergo ratio mensuræ, in æternitate, non est relatio rationis. Confirmatur: ita se habet æternitas respectu durationis Divini esse, sicut tempus respectu durationis corruptibilium rerum: sed tempus, in ratione mensuræ, non dicit relationem rationis, sed aliquid reale; ergo æternitas, in ratione mensuræ, non dicit respectum rationis. Ad hoc argumentum dicitur, quod ratio mensuræ, in tempore, est aliquid absolutum, et reale: includit tamen respectum transcendentalem, qui realis est, et non est vera relatio prædicamentalis. Æternitas vero, in ratione mensuræ, dicit aliquid rationis, quod quidem esse non potest, nisi relatio.

Tertia conclusio. Æternitas non importat rationem mensuræ, tanquam rationem formalem sui; sed importat, tanquam rationem formalem, uniformitatem naturæ immutabilis, sub ratione mensuræ, durationis Divini esse. Pro explicatione hujus conclusionis, nota *primo,* quod sicuti tempus importat numerum, sub ratione mensuræ motus habentis successionem prioris et posterioris, ita æternitas importat uniformitatem sub ratione mensuræ durationis Divini esse. Nam. sicut tempus importat mensuram determinatam a numero motus, ita æternitas importat mensuram, quæ consistit in unitate. Nota *secundo,* quod, sicut tempus dicit numerum non numerantem, sed numeratum et concretum in tali materia, scilicet,in motu primi mobilis,quia regularissimus est et perfectissimus, ita æternitas dicit unitatem concretam et determinatam ad Divinam naturam immutabilem et invariabilem. Ex quo sequitur *primo,* quod verius dicitur, quod *æternitas est uniformitas,* ut Vult Cajetanus, hic, quam dicere, quod *æternitas est unitas,* in natura Divina. Ratio est: nam uniformitas Divinæ naturæ significat istam unitatem concretam et determinatam ad esse Divinum. *Secundo* sequitur, quod æternitas formiiliter importat istam uniformitatem Divini esse; modus tamen Intrinsecus et

necessarius est ratio mensuræ durationis Divini esse. *Tertio* sequitur, quod æternitas est ens reale, et verum attributum divinum reale: itaque sicut bonitas est aliquid reale et Vera passio realis, includit tamen, Veluti in obliquo, modum quemdam rationis; ita æternitas est aliquid reale et verum attributum reale; includit tamen intrinsece modum quemdam rationis. Unde, sicut ens est bonum et habet bonitatem, secluso opere intellectus, quoniam in re est fundamentum talis respectus; ita Deus, æternitatem dicitur habere, et est æternus, secluso opere intellectus, quoniam in ipso propter suam perfectionem et eminentiam, est fundamentum talis respectus. Item, quoniam æternitas de formali et tanquam rationem formalem non importat respectum rationis, sed uniformitatem.

Quarta conclusio. Æternitas est mensura durationis Divini esse, *fundamentaliter* realis; *completive,* vero, ab opere intellectus. Volo dicere, quod æternitas, cum dicat uniformitatem naturæ immutabilis, dicit aliquid reale, quod quidem fundat respectum rationis, per quem completur ratio æternitatis; iste vero respectus fundamentum habet in re ipsa. Hæc probatur. Æternitas, ut diximus, dicit uniformitatem naturæ immutabilis sub ratione mensuræ; sed uniformitas est aliquid reale, modus vero ille completivus est aliquid rationis: ergo. Nota tamen, quod iste respectus rationis habet fundamentum in natura Divina. Nam Deus propter suam eminentiam et perfectionem, et quoniam continet perfectiones omnium rerum eminentissimo modo, habet fundamentum in ordine ad nostrum intellectum, ut possimus formare Varios et diversos conceptus. Nam intellectus noster format varios conceptus de rebus diversis; seclusa vero diversitate et imperfectione, istæ res reperiuntur in Deo: et ideo, in Deo, est fundamentum virtuale et eminens, ut intellectus noster possit formare varios conceptus. Unde attributa divina, scilicet æternitas et-sapientia, distinguuntur non solum ratione *ratiocinante,* quæ nullum habet in re fundamentum, sed ratione *ratiocinata,* quæ habet fundamentum In re.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicitur, quod D. Thomas tantum significat,quod modus necessarius et completivus æternitatis habet esse ner apprehensionem rationis. Nam quod uniformitas Divini esse accipiatur ut regula et mensura respectu divinæ durationis, et ut quid distinctum ab ipsa, hoc non habet in re, sed per apprehensionem intellectus. •1 Ad secundum respondetur, quod telernitas est mensura realis *fundamentaliter; completive* lumen habet esse ab opere intellectus. Nota tamen, quod aliud est dicere æternitas, aliud vero mensura divinæ durationis; sicut aliud est dicere sapientia, aliud vero attributum sapientiæ: nam quod dicit sapientia, *in obliquo,* hoc dicit attributum sapientiæ formaliter, et Veluti *in recto.* Ita, aliud est dicere æternitatem, aliud Vero mensuram durationis divinæ: nam æternitas importat rationem mensuræ *in obliquo,* et est veluti modus completivus æternitatis; mensura Vero importat istum modum formaliter et *in recto.* Unde, æternitas formaliter et absolute est aliquid reale; mensura vero durationis Divini esse,formaliter dicit aliquid rationis. Sicut sapientia formaliter est aliquid reale, attributum vero Sapientiæ formsliter dicit aliquid rationis. <J Ad tertium respondetur, quod æternitas significat aliquid distinctum non realiter ab ipso Deo, sed secundum rationem; distinguitur Vero per modum intrinsecum et completivum æternitatis, ratione cujus, æternitas et divina natura non significant idem formaliter; sed æternitas, supra divinam naturam, addit modum, completivum uniformitatis essendi. Pro cujus intelligentia, nota, quod sicut ens includitur *intime* in omnibus rebus et nihil potest subterfugere rationem entis, et ideo ens determinatur per modos intrinsecos, non per differentias, quoniam nulla res potest addere aliquid supra ens, et ita passiones entis non addunt supra ens nisi modos intrinsecos determinantes naturam entis: nam bonum nihil aliud est, quam ens determinatum cum certo modo; ita Deus se habet respectu omnium quæ sunt in ipso. Nam Deus est de conceptu omnium illorum, et ita natura divina determinatur, nostro modo intelligendi, per modos quosdam intrinsecos, bonitas divina nihil aliud est quam Deitas cum ordine ad voluntatem, et sic de singulis. Ita æternitas nihil aliud est quam Deitas cum certo modo, scilicet, cum ratione mensuræ etc. Et per hoc partet ad confirmationem. *1 Ad quartum respondetur, quod relatio mensuræ, quæ reperitur in Deo, est respectus rationis, utpote ejusdem ad seipsum; habet tamen fundamentum in re, ut diximus. Similitudo autem divina et æqualitas est relatio rationis; non tamen habet fundamentum in re, sed in intellectu et in ratione *ratiocinante.* Ratio differentiæ est, nam æqualitas et similitudo in substantia et natura sunt relationes, quæ exigunt extrema, id est, fundamenta et terminos realiter distinctos; natura vero divina eadem est omnino in omnibus tribus Personis, et nullam habet distinctionem, neque rationis. Et ideo, quod intellectus consideret extrema distincta in divina æqualitate et similitudine, est quid confictum ab intellectu, nullum habens fundamentum in re, sicut 11'qualitus mei ad melpsum; ratio vero

mensuræ non exigit duo extrema, sed duas rationes formaliter distinctas, ut patet in motu *primi mobilis:* nam duratio illius motus, ut duratio quædam est, est quid mensuratum, et secundum quamdam aliam rationem, habet rationem mensuræ. Et ita, cum in natura immutabili et invariabili reperiantur duæ rationes, relatio mensuræ in Deo est relatio rationis *ratiocinate,* habentis fundamentum in re. Ad ultimum respondetur, quod mensura, ut dicit regulam per quam cognoscimus quantitatem et perfectionem rei, non expostulat quod mensuratum sit finitum: unde tertia conditio non est necessaria. Verum est quod in communi modo loquendi, id, quod est mensuratum, dicitur finitum; et ideo, absolute loquendo, cum Deus sit immensus,non debet dici mensuratus, potest tamen dici mensuratus æternitate, nam tunc sicut mensuratum est quid illimitatum et infinitum, ita etiam mensura. Secundo respondetur, quod illa tertia conditio est necessaria, quando ratio mensuræ completur extra intellectum. Ratio vero mensuræ, in æternitate, completur per apprehensionem intellectus. Hæc solutio estD. Thomæ, artic. seq., ad tertium.

ARTICULUS II.

ξ] Utrum Deus sit aeternus. (1)

Wj ttfVo.AXsÿ iMaJPO D SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum Potes* dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum: dicit enim Boetius (2) quod «nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem»; Et Augustinus(5) dicit in lib. *S3. Quaestionum,* Suod «Deus est autor æternitatis». Ergo •eus non est æternus.

if 2 Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem, ut dicitur in lib. (4) *De Causis;* et post æternitatem, dicitur enim Exod. 3. quod *Dominus regnabit in œternum et ultra.* Ergo esse æternum non convenit Deo.

Ç 3 Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

<1 4 Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum vel futurum, cum sit tota simul, ut (1) dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

SED contra est quod dicit Athanasius (2): «Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus».

RESPONDEO dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (3). Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed sua æternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde, sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

AD primum ergo dicendum, quod *nunc stans* dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis inquantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus (4) quod *Deus est autor æternitatis,* intelligitur de æternitate participata: eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem (5) dicitur, quod *intelligentia parificatur œternitati.* Quod autem dicitur in Exodo, *Dominus regnabit in aeternum et ultra,* sciendum quod æternum accipitur ibi pro *saeculo,* sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodeumque sæculum, id est ultra quamcumque durationem datam: nihil est enim aliud sæculum, quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in libro primo, *De Coelo* (6). Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus coeli, secundum quosdam philosophos) tamen Deus ultra regnat, inquantum ejus regnum est totum simul.

AD tertium dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus: sed accipitur ibi ratio

ri) *Sent·,* diet. XIX, qu. II, art. I; I *Cont· Gent.,* cap. XV; *De Pot-,* qu· III, art· 17, au 23; *Compend. Theol..* cap. V, VIII
(2) I.lb. IS. *De Consolat.* ex proaa ult.
13) Queat. 23.
Hi Propoul. 2, Inter opera Arlat. to. 5

(1) Artl. præc.
(2) In ano Symbolo de confessione fidei.
(3) Art. prince.
(4) Loco citato In argu.
<0) Endem proposlt c. clrcn Ilneni, torn. 5.
(0) I.lbr. I. *De Cado,* textu 100. to. 2.

mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

AD quartum dicendum, quod Verba diversorum temporum attribuuntur Deo inquantum ejus æternitas omnia tempora includit: non quod ipse Varietur per præsens, praeteritum et futurum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: *Deus est maxime æternus.* *î Secunda: *Deus est sua æternitas.*

‹l Tertia:*Nulla creatura est sua duratio.*

COMMENTARIUM.

NOTA, circa articulum, quod prima conclusio est de fide. Nam *Eccles.* 18. dicitur: «Qui vivit in æternum etc.» Et *Isaiæ,* 40.: «Deus æternus Dominus». *Psal.* 101: «Anni ejus non deficient». *EtDanie. 7.* «Potestas ejus, potestas æterna». Et hæc veritas est definita in capitulo *Firmiter, de Summa Trinitate,* et in Symbolo Athanasii. Et ratio D. Thomæ est demonstratio. Nam ex immutabilitate oritur æternitas, Veluti propria passio. Quod si quis dicat, immutabilitas et æternitas in Deo sunt omnino idem, ergo unum non est causa alterius, ac subinde non erit demonstratio, nam demonstratio debet procedere per causam; respondetur, quod ad rationem demonstrationis sat est ut procedat per rationem formalem: nam in Logica sunt veræ demonstrationes, et tamen unum non est causa alterius, sed solum ratio formalis; et si posset habere causam, unum ens rationis causaret aliud; nam *prædicabilitas,* si posset habere causam, illa esset *universalitas:* ita *æternitas,* si posset habere causam, illa esset *immutabilitas.* Respondetur secundo, quod quamvis immutabilitas et æternitas sint idem in Deo, nihilominus Immutabilitas est causa æternitatis eminentissimo et perfectissimo modo: ad hoc nutem quod sit causa, isto modo,non requiritur distinctio realis, sed sat est distinctio eminens. 1 Nota secundo, circa secundum conclusionem, quod illa est etiam de tide. Nam ut dictum est quæst. 5., art. 3. *Deus est Deitas,* et omnia Attributa in abstracto. Nam suppositum in divinis supra nuturam divinam nihil reale addit, in creaturis vero addit aliquid reale, a natura distinctum. *1 Nota tertio, quod tertia conclusio etiam est certissimu, quoniam esse non est de essentia alicujus creaturæ, ut dictum est loco immediate citato, sed est modus quidum Veluti uccidenturlus: ergo ei chhc non est de essentia creaturæ, neque duratio in esse; nam duratio cujuslibet rei identificatur cum esse ipsius. *1 Nota ultimo, quod æternitas formaliter loquendo non est duratio. Volo dicere, quod ratio æternitatis non est ratio durationis (quidquid dicat Cajetanus, hic.) Ratio est, nam æternitas est mensura durationis, duratio Vero divina est mensuratum: ergo ratio æternitatis non est ratio durationis. Verum est, quod hæc propositio est vera, *æternitas est duratio,* sicut *sapientia estjustitia,* quoniam in Deo omnia Attributa sunt unum. Vide solutionem ad primum, et nota illam. De duratione autem et distinctione ipsius ab esse, ad materiam de Angelis spectat.

ARTICULUS III

ξ] Utrum esse æternum sit proprium Dei.

LvvAXS]/ D TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Dan. 12. quod *qui adjustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternltates.* Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

‹j 2 Præterea, Matth. 25. dicitur: «Ite, maledicti, in ignem æternum». Non igitur solus Deus est æternus.

‹l 3 Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrative Ergo non solus Deus est æternus.

SED contra est quod dicit Hieronymus (2) ad Marcellam: *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

RESPONDEO dicendum, quod æternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia æternitas immutabilitatem consequitur: ut ex dictis patet (3). Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (4). Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant.

(1)! *Sent·,* diet. VIII, qu. II, art. 2; IV, diet. XLIX, qu. I, urt. 2, qu. 3; *Quadi.* X, qu. II; *De Die. Nom.,* cap. X, lect. III- *De Causis,* lect. II.

(2) Id habet Hleron. ud Damasum In Epistol.

(3) Art I,

(4) Q. ü„ nrtl. I. et 2.

Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt: et secundum hoc dicitur *Ecclesi.* 1. de terra, quod *in æternum stat(\).* Quædam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in *Psal.* dicuntur *montes œterni* et *Deut.* 35. etiam dicitur: *De pomis collium œternorum.* Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur: quia quantum ad illam Visionem Verbi non sunt in sanctis *volubiles cogitationes,* ut dicit Augustinus (2) 15- *De Trinit.* Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud *Joan.* 17.: «Hæc est Vita æterna, ut cognoscant, etcetera».

AD primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

AD secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Job 24.: «Ad nimium calorem transibunt ab aquis niVium». Unde in inferno non est Vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud *Psal.* 80: «Erit tempus eorum in sæcula».

AD tertium dicendum, quod *necessarium* significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, 6. *Metaph.* (3) est in intellectu· Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur, quod aliquid extra Deum sit æternum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Si loquamur de œternitate, proprie et stricte, proprium est Dei esse æternum. Ratio est, quia solus Deus est immutabilis.

Secunda conclusio: Si loquamur de aeternitate, secundum participationem, etiam convenit creaturis.

(1) Prosequitur Editio Piiinu «Sum. Theol.i *et sic aHornitas anxvlls attribui potest, secundum illini 1'salmI: illuminans tu mirabiliter a montibus aderitis. Quantam etiam,* etc,

Cl) IS. *De iri.,* <»p. IU. In linn to. Λ.

(Λ) U. *Mulaitli·* tes. H. to. S.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum nota solutionem ad secundum: nam si loquamur de tempore, in rigore,utest numerus motus etc. de fide est, quod post diem Judicii non erit tempus, ut patet *Apoc.* 10. «Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum, quod tempus non erit amplius». Si autem loquamur de tempore, largo vocabulo, ut opponitur æternitati, post diem Judicii erit tempus alterius rationis, ut explicat Divus Thomas.

DUBIUM est circa solutionem ad tertium: Utrum ista enunciabilia complexa, *hominem esse animal, esse risibilem,* sint aliquid reale ab æterno, extra intellectum divinum? Arguitur primo, quod sic. Hominem esse animal, est ab æterno, et est, aliquid reale creatum prædicamentale: ergo aliquod creatum est ab æterno. Consequentia et major patent, minor probatur. Hominem esse animal non habet esse in anima, alias esset ens rationis: ergo habet esse extra animam, ac subinde est ens reale. Et non est Deus, ut constat: ergo est aliquid creatum ab æterno. ¶ Secundo. Hominem esse animal aliquando est aliquid reale existens in rerum natura; ergo ab æterno fuit. Antecedens patet. Consequentia probatur: hominem esse animal, non habet causam effectivam sui; ergo si aliquando est, semper fuit. Antecedens patet: habet causam efficientem, ergo habet finalem, nam agens agit propter aliquem finem: tunc ultra, agit propter aliquem finem; ergo potest demonstrari per causam finalem. Consequens est falsum: nam hominem esse animal est primum principium indemonstrabile; ergo. ¶ Tertio. Scientiæ sunt de rebus realibus, perpetuis et æternis, ut patet; sed scientiæ sunt de essentiis et quidditatibus: ergo quidditates sunt æternæ. Confirmatur: scientia refertur realiter ad suum objectum, etiam si non existât; ergo res, antequam sint, habent aliquod esse reale quidditativum et essentiale. Consequentia probatur: nam entis ad non ens non est relatio realis. Antecedens probatur: nam hoc complexum, *hominem esse risibilem,* eodem modo mensurat scientiam, sive homo existât, sive non existât; ergo. ¶ Quarto. Inter productivum et producible est vera relatio realis, nam fundatur in potentia reali: ergo essentia producibilis antequam existât, habet aliquod esse reale in rerum natura. Confirmatur: essentia, antequam existât, esi producibilis; ergo habet aliquam potentiam, ac subinde aliquod esse reale. ¶ Ultimo. Eadem numero essentia

Petri est, antequam existât, et postquam existit: ergo antequam existât non est non ens. Consequentia patet, et antecedens.

Propter hæc argumenta aliqui, inter quos est Scotus, dicunt quod essentiæ rerum, quæ significantur per hujusmodi complexa, *hominem esse animal,* etc. habent esse ab æterno, non quidem esse existentiæ, sed esse essentiale et quidditativum. Ita Sone. 9. *Met.,* q. 4. refert. Itaque dicunt isti autores, quod in homine, cum sit duplex esse, aliud essentiale et quidditativum, aliud existentiæ, homo est ab æterno, quantum ad esse essentiale et quidditativum. Ita ut quod aliqui dicunt, Deum de potentia absoluta, posse conservare essentiam sine existentia, isti dicunt, quod, de facto,esentia est ab æterno sine existentia.

Pro explicatione quaestionis nota cum D. Thoma supra, qu. 3. art. 4. ad 2., quod triplex est esse, aliud essentiale et quidditativum, aliud esse existentiæ, aliud Vero quod significat connexionem et veritatem propositionis: quæ connexio fundamentaliter est in re, formaliter in intellectu, q Nota secundo, quod *esse existentiæ* duo facit respectu *esse essentia;.* Primum est constituere esse essentiæ in actu, quod antea erat in potentia: unde homo antequam existât, est ens potentiale et non actuale. Secundum quod facit est, quod sit ens creatum, nam antequam existât est ens creabile, non tamen ens creatum. Nam creatio terminatur ad quidditatem sub existentia, ut docet D. Tho. *De Potentia,* q. 3., art. 5., ad 2. Unde ens reale in prima divisione dividitur in *ens increatum,* quod habet esse per suam essentiam, et in *ens creatum,* quod habet esse non per suam essentiam, sed per existentiam, quæ est accidentalis essentiæ. I' Nota ultimo cum Cajetano, *De Ente et Essentia,* c. 4. q. 6. quod ens reale dupliciter dicitur, uno modo ut distinguitur contra *ens fabricatum* ab intellectu, alio modo dicitur ut distinguitur contra non existens.

Prima conclusio. Essentiæ rerum quæ significantur per illa complexa ennuntiabilla non sunt ab æterno quantum ad esse existentiæ, neque quantum ad esse quidditativum et essentiale. Prima pars est manifesta, nam solus Deus existit ab æterno. Secunda vero probatur. Primo ex D. Thoma, ubi supra, et q. 3. *De Potentia,* nrt. 5. ad. 2. ubi expresse dicit, quod *essentia sine existentia nihil est.* Secundo probatur, illud esse quidditativum quod Isti dicunt esse ab æterno, vel est productum a Deo, Vel non. Si primum, ergo habet existentiam, nam productio Dei terminatur ad essentiam sub existentia. Si secundum, ergo aliquod ens, quod non est Deus, nullum respectum liubet ad Deum. Ultimo, si haec sententia est Veru sequitur, quod non sit possibilis creatio, nam creatio est productio totius entis, res vero sunt ab æterno quantum ad esse quidditativum: ergo non possunt produci secundum omnem rationem entis. Vide alias rationes in Sancin·, loco supra allegato.

Secunda conclusio. Quod homo sit animal, est ab æterno, si dictio, *est,* dicat esse essentiale et connexionem animalis cum homine. Hæc conclusio probatur, nam animal ab æterno est de essentia hominis. Nota tamen, quod hoc esse non est esse simpliciter respectu creaturae, sed secundum quid, nam est esse in potentia.

Tertia conclusio. Si dictio, *est,* dicat veritatem propositionis, hominem esse animal, non est ab æterno, nisi in intellectu divino. Hæc probatur: nam verum est in intellectu: sed ab æterno non est alius intellectus, nisi divinus; ergo. Ex his conclusionibus sequitur, quod essentiæ rerum, antequam existant, sunt entia realia, ut ens reale distinguitur contra ens rationis seu fictitium; non tamen in secundo sensu.

Λ D primum argumentum respondetur, XV quod ad hoc quod essentiæ constituantur in prædicamento, non oportet quod existant, sed satis est quod sint essentiæ finitæ creabiles; nam prædicamentum dicit ordinem rationis, ordo vero rationis potest esse antequam res existant. Ad secundum respondetur, quod sicut essentia non habet causam nisi sub existentia, nam actio producentis terminatur ad essentiam sub existentia, ita non habet finem, nisi sub existentia; et propterea non potest demonstrari, quod *animal* conveniat *homini* propter finem, nisi forte quatenus est sub existentia. Illa tamen connexio necessaria extremorum non est demonstrabilis: quia animal immediate et sine causa convenit homini. *1 Ad tertium respondetur, quod scientiæ sunt de perpetuis et æternis, quoniam res, ut considerantur a scientia, non habent causam corruptionis, nam abstrahunt a materia, quæ est principium corruptionis. Ad confirmationem, respondet optime Soncin. 5· *Metaph.,* q. 30. in fine quæst, quod scientiæ, quæ considerant Veritates in abstracto, referuntur ad objecta relatione mensurati ad mensuram per operationem intellectus tantum, sive res existât, sive non. Nam impertinens videtur existentia objecti ad commensurationem scientiæ considerantis tantum veritates de suo objecto. Mihi tamen probabilius Videtur, quod scientia referatur relatione reali mensurabitis ab mensuram quandiu objectum existit; secus autem quando non existit. Unde ad confirmationem, nego antecedens. Ad probationem, nego antecedens, quantum attinet ad fundandam relationem prædicmncntulem tertii generis,

<1 Ad quartum respondetur, quod inter producibile et productivum est relatio rationis tantum, ut docet Soncinas, loco jam citato. Nam relatio producti ad producentem, quæ est relatio realis, exigit actionem, quæ sit ratio fundandi. Ad confirmationem respondetur, quod res, antequam sint, dicuntur *producibiles,* non per potentiam realem quæ sit in ipsis, sed per potentiam extrinsecam agentis. *J Ad ultimum respondetur, quod essentia, antequam existât et quando existit, est eadem negative, non positive. Nam ad hoc quod aliqua sint *unum* positive, oportet quod utrumque extremum existât; essentia vero, quando non existit, non habet esse, et ita non sunt unum positive. Vide Soncin., 9. *Metaph.* q. 3. et 4., præcipue in solutione argumentorum.

ARTICULUS IV.

Utrum aeternitas differat a tempore. (l)

C D QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod æternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius: non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars æternitatis, non aliud ab æternitate.

<12. Præterea, secundum Philosophum in 4. *Physic.* (2) *nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto discursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

<1 3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4. *Physic.* (3) ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

SED contra est quod æternitas est tota simul: in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

RESPONDEO dicendum, quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius (1) in libro *De Consolatione,* ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem: quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in 4. (2) *Physic.* Unde si motus coeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni: quod non contingit in æternitate.

Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam, per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

AD primus ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis: quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

AD secundum dicendum, quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione: eo quod, sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est

(1) Infra, art. 5; I *Sent.,* diet. VIII. qu. II, art. 2; diet. XIX, qu. II. art. 1; *De Pot.,* qu. III, art. 14, ad 10, 18; *De Dio. Norn.,* cap. X, lect. III.
(2) 4. *Physic.,* text. 121. ot 104. to. 2.
(3) Lib. 4 *Physic,* tex. 133, tom. 2.

(I) Prona (l. Lib. 5. *De Consol*
<J) 4 *Phy,* tex, l'J). to. Z

idem subjecto in toto descursu temporis, sed differens ratione inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc,* secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

AD tertium dicendum, quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt trasmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmatiua. Et ratio potissima est, quia æternitas est tota simul, non autem tempus.

COMMENTARIUM.

NOTA quod titulus hujus articuli communiter circumfertur, utrum æterni-Iiih differat ab ævo et tempore, cum tamen lllu particula, *ab eeoo,* redundet, sicut palet in originalibus antiquis; tum etiam quia I) Thomas in toto articulo, non facit mentionem de ævo, sed solum comparat æternltutem tempori.

ARTICULUS V.

<|| De differentia aevi et temporis. (,)

Î4S/AV «% .1 Y

QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus (2) 8. *Super Genes. ad Ut.* quod «Deus movet (K iiturum spiritualem per tempus». Sed ıı vıııı dicitur esse mensura spiritualium «abstantiarum. Ergo tempus non differt ttb u'Vo,

<j2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius: de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (1). Sed ævum non est æternitas: dicitur enim *Eccles-* 1. quod Sapientia æterna es/ *ante œuum.* Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius: et ita est tempus.

<J 3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse vel fuisse Vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

<[4. Præterea, cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu: quod est impossibile. Non igitur ævum differt a tempore.

SED contra est quod dicit Boetius (2): «Qui tempus ab ævo ire jubes».

RESPONDEO dicendum, quod ævum differt a tempore, et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. —Sed hæc differentia est per accidens: sicut supra dictum est (3): quia si etiam semper æviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset; adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione: ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.—Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum eum prius et posterius durationis non possint esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte ævi recedente, posterior de novo adveniat: et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile: et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex 4. *Physic.* (4) Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc

11)I *Sent..* dint VIII, qu. II, nrt. 2; dint. XIX, qu II, nrt I; II, dint. II, q. I, nrt 1; *De Pot.,* qu. III, «il. 14. nd IK; *QtuxII.* X, qu. II
12) H. *Super lien.,* c. 20. 22. 23. tomo 3.

(1) Art. præce.
(2) Llbr.3. *De Consol·,* metro 9. in prin-
ts) Art præce.
(4) 4.*1'hiislco ,* textu 120. tom. 2.

erit quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, Vel in transmutatione consistit: et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in trasmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis: tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu Vel in potentia. Sicut patet in corporibus coelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile: tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum.—Sic ergo tempus habet prius et posterius: ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt: æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

AD primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus (1) ibidem dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum Vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo. Sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

AD secundum dicendum, quod ævum est totum simul: non tamen est æternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

AD tertium dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato, non est differentia preteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse Vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ: cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ, absolute considerando, potest Deus facere, quod esse angeli non sit futurum: tamen non potest facere quod non sit dum est, Vel quod non fuerit postquam fuit.

AD quartum dicendum, quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

(1) Lib.8. *Supor (l<in„* c, 20. toni. 8.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Aevum differt ab æternitate et tempore; itaque est medium inter æternitatem et tempus.

Secunda conclusio: Aevum non habet prius et posterius, sed est totum simul; potest tamen ei adjungi prius est posterius.

Tertia conclusio, in solutione ad primum: Esse naturale angeli mensuratur ævo.

Quarta conclusio, in eadem solutione: Operationes angeli, quæ habent successionem, mensurantur tempore.

Ultima conclusio, in eadem solutione: Visio beatifica mensuratur æternitate participata. Rationes prœdlctarum conclusionum, vide in articulo.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR primo circa hos articulos, utrum sit necessarium ponere istam mensuram, quæ dicitur ævum? Et Videtur quod non. <[Primo. Mensura debet esse nota, nam est id per quod cognoscimus durationem rei; sed ævum non est aliquid nobis notum ut patet, et nos cognoscimus durationem angeli per tempus: ergo non est necessarium ponere istam mensuram. <J Secundo. Si Deus anihilaret angelum, non mensuraretur ævo: ergo neque modo mensuratur. Consequentia probatur: nam quod angelus anihiletur, impertinens est ad rationem mensuræ. Antecedens probatur: res quæ mutantur de esse ad non esse, non mensurantur ævo. sed tempore; sed angelus anihilatus mutatur de esse ad non esse: ergo non mensuratur ævo, sed tempore, ac subinde non erit necessarium ponere talem mensuram. <|Tertio. Ratio quare D. Thomas ponit hanc mensuram est, quia angeli habent totum esse simul; sed etiam corruptibilia habent totum esse simul, ut patet, et nihilominus mensurantur tempore: ergo non est necesse ponere tfVum. «l Quarto. In duratione angeli est longum et breve; sed istæ sunt

proprietates temporis; ergo angelus mensuratur tempore, non ævo. Consequentia bona est, et minor vera. Probatur major: nam si Deus crearet unum angelum prius quam alios, major esset duratio illius, quam aliorum. Ç Quinto. Ævum non est ipsum esse angelicum, neque aliquis respectus accidentarius: ergo non est ponendum. Consequentia est bona. Probatur antecedens: nam mensura debet distingui a re mensurata. Item, respectus ille est omnino ignotus: ergo non potest habere rationem mensuræ.

Propter hæc argumenta, Gabriel, in 2. dist. 2. q. 1., existimat quod non est necessarium ponere talem mensuram, distinctam a tempore.

Pro explicatione hujus quæstionis nota, quod ævum multipliciter accipitur: sed quod attinet ad propositum, ævum nihil aliud est,quam mensura quædam,qua cognoscimus durationem rei in esse in Variabili secundum substantiam, Variabili tamen secundum operationem. Nam tempus mensurat durationem rei omnino variabilis, nam mensurat res corruptibiles, quæ sunt in perpetuo fluxu, et corruptione; æternitas Vero mensurat durationem rei omnino invariabilis, et secundum substantiam et secundum operationem. Ævum vero medio modo se habet, nam mensurat esse invariabile, admittens tamen variationem secundum operationem.

Unde sit prima conclusio: Neccessarium est ponere istam mensuram. Hæc conclusio est D. Augustini libro *83. Queslionum,* q. 72.; et probatur ratione. Esse angeli est inferioris ordinis ad esse divinum, et est ordinis superioris ad esse omnium corruptibilium: ergo necessario ponenda est mensura quædam, quæ mensuret esse angelicum. Patet consequentia: nam inter mensuram et mensuratum debet esse proportio, ut inquitAristot., 10. Afe/.,tex.4. Probatur secundo. Angelus non cognoscit suam durationem per tempus; nam ad hoc quod cognoscat suam durationem, non oportet, quod recurrat ad tempus: ergo debet uti alia regula; non est alia, nisi ævum: ergo. Confirmatur: etiam si non esset tempus, ungelus posset cognoscere suam durationem: ergo habet aliquam aliam mensuram distinctam a tempore, per quam possit cognoscere suam durationem; illa vero non potest esse æternitas cum sit altioris ordinis: ergo necessarium est constituere ævum.

Secunda conclusio, quæ colligitur ex præcedente: Ævum est mensura distincta ab æternitate et tempore. Hæc colligitur sic: nam per æternitatem mensuramus esse omnino Invariablle, per tempus mensuratur esse variabile omnino; ergo necesse est ponere distinctam mensurum, quæ mensuret esse invariabile secundum substantiam, variabile tamen secundum operationem. Et ita D. Thomas, art. 5. ad 2. inquit, quod ævum est totum simul, sicut esse angelicum; admittit tamen variationem et succesionem, secundum operationem.

AD primum respondetur, quod non, est necessarium, quod hæc mensura sit nota nobis; sed sat est quod sit nota angelis, qui utuntur ea. Advertendum est etiam, quod ex hoc quod nos cognoscamus alias mensuras, per ordinem ad tempus nostrum, et similiter durationes rerum superiorum, non inde colligitur quod tempus nostrum mensuret res superiores, nam intellectus noster cognoscit res superiores imperfecte et per ordinem ad res inferiores. Ad secundum respondetur, quod angelus mensuratur ævo, quoniam ex natura sua est invariabilis et incorruptibilis secundum substantiam; quod Vero anihiletur est supra naturam et per miraculum. Et ita, ex natura rei, angelus non mutatur de esse ad non esse; unde non mensuratur tempore, sed mensuratur ævo, quod habet proportionem cum hoc esse, Ad tertium respondetur, quod esse angelicum est totum simul, nullam habens successionem, quoniam est invariabile et immutabile secundum substantiam; esse vero rerum corruptibilium non est totum simul, sed habet successionem, quoniam est in perpetuo fluxu et corruptione, et semper tendit ad non esse. Ç Ad quartum respondetur, quod si aliquis angelus esset creatus prius quam alius, talis angelus non haberet durationem longiorem secundum se, quoniam duratio angeli est tota simul, nullam habens successionem; et ita sicut æternitas non est longior modo, quam tempore Adæ, quoniam est tota simul; ita ævum. Verum est, quod in ordine ad tempus nostrum, ille angelus diceretur durare per longiorem durationem, non secundum se, sed quoniam ævum coexistit tempori nostro. Item, quoniam ævum continet quodam modo eminenter tempus, et ita continet successionem virtualiter et secundum quamdam excellentiam. Secundo respondetur, quod creatio et annihilatio angeli sunt quædam mutationes, quæ mensurantur *nunc* temporis discreti, non autem ævo; et quoniam conservatio angeli dependet a creatione illius, inde est, quod, ratione creationis et annihilationis, potest dici duratio angeli longior Vel brevior, quoniam istæ mutationes non mensurantur ævo; formaliter tamen loquendo, unus angelus non habet durationem longiorem, quam alius. <| Ad quintum respondetur, quod ævum non distinguitur *realUer* a duratione ipsius angeli; distinguitur tumen *ratione ratiocinata.* Ituque,

sicut æternitas est idem realiter et formaliter cum duratione esse Divini, ita ævum est idem realiter et formaliter cum duratione esse angelici. Est tamen notandum, quod in Deo æternitas est idem realiter et formaliter cum Essentia divina, quoniam in Deo non distinguuntur esse et essentia; et ita duratio in esse est idem cum Essentia divina. At vero in angelis, quamvis ævum identificetur et sit idem formaliter cum duratione in esse angelico, non tamen est idem, saltern formaliter, cum essentia angeli: quoniam in angelis, esse et essentia, ad minus distinguuntur formaliter, et ex natura rei. Secundo respondetur esse probabile, quod ævum distinguitur formaliter, ex natura rei, a duratione angelici esse, sicut tempus formaliter distinguitur a motu primi mobilis. Nam ævum dicit uniformitatem esse angelici, invariabilis et immutabilis; res vero mensurata est duratio angeli, in esse substantiali.

DUBIUM secundum: Utrum ævum habeat successionem, an vero sit totum simul? Et videtur quod habeat successionem <] Arguitur primo. Nam ita videtur dicere Hieron. in epist. *ad Marcellam,* ubi ait, quod sola æternitas est tota simul, nullam habens successionem, ergo. <s Secundo. Angelus conservatur in esse in hoc instanti, et conservatur in alio instanti distincto: ergo habet successionem, et non habet totum suum esse simul. 0 Tertio. Si ævum est totum simul nullam habens successionem, sequitur, quod contineat eminenter tempus, sicut æternitas: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur: quia est aliquid indivisibile, totum simul coexistons omni tempori nostro. Minor probatur: nam, alias, angelus cognosceret futura contingentia, nam tempus futurum coexistit ævo: ergo est modo in ævo, ac subinde poterit cognosci ab angelo. Confirmatur et explicatur. Propterea Deus cognoscit futura contingentia, quoniam in ordine ad æternitatem sunt; nam æternitas est mensura indivisibilis, et habens totum esse simul, ita perfectum ut ambiat et complectatur ævum, et omne tempus; sed ævum non est mensura successiva, quin potius tota simul coexistit omni tempori: ergo. <J Quarto. Si mensura angelica est aliquid indivisibile, nullam habens succesionem, sequitur, quod Deus non possit anihilare angelum; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur: habet esse totum simul in aliquo indivisibili; ergo non potest desinere esse in illo indivisibili. Patet consequentia: nam si res est in aliquo indivisibili, non potest desinere esse in illo indivisibili. Unde ortum habuit illud proverbium: *Res, quando est, necasse est esse.* Et in eodem Instanti In quo Dcuh producit aliquam rem, non potest illam annihilare. Confirmatur et explicatur: Angelus anihilatus vel habuit durationem quam expostulat sua natura, vel non: si primum, ergo erat variabilis et corruptibilis ex natura sua, et non fuit annihilatus; si secundum, ergo aliquid restat suæ durationis, ac subinde, ejus duratio habet successionem. Confirmatur secundo. Supposito quod Deus producat aliquod indivisibile, non potest non durare, per durationem sibi debitam et possibilem; sed duratio angeli est indivisibilis et tota simul: ergo supposito quod Deus producat angelum, non potest illum annihilare.

Propter hæc argumenta, Gabriel, in 2. d. 2. q. 1., tenet quod ævum est aliquid successivum; et idem tenet D. Bonaventura, et explicat hanc successionem per ordinem ad divinam conservationem. Nam quædam conservantur a Deo successive, sine innovatione et mutatione; alia vero conservantur cum innovatione et mutatione, et apponit exemplum: lux, quæ est in aere, conservatur successive, et tamen sine aliqua innovatione et mutatione ; at vero rivulus conservatur a fonte cum innovatione et mutatione. Ita dicit quod res incorruptibiles successive conservantur a Deo, et tamen sine immutatione et innovatione; corruptibilia Vero conservantur successive a Deo, et tamen cum innovatione et successione. Hanc sententiam refert D. Thomas in articulo, et eam improbat.

Secunda sententia est communis inter Theologos, quod ævum est totum simul, nullam habens successionem. Hanc tenet D. Thomas, hic; Durandus in 2. d. 2. q. 3. Scotus, q. 1. Probatur hæc sententia, et improbatur simul fundamentum contrariæ. Conservatio angeli vel accipitur pro conservatione activa, vel passiva. Si primum, ergo est tota simul nullam habens successionem: nam est actio divina. Si secundum, est ipsum esse angelicum invariabile et immutabile: ergo nullam habet successionem. Confirmatur. Conservatio non potest habere mutationem et innovationem, nisi res conservata habeat innovationem et mutationem; sed res conservata, scilicet, angelus, nullam habet innovationem et mutationem: ergo. Secundo. Ideo tempus habet successionem,et non estitotmnsimul, quoniam motus, qui mensuratur tempore, habet prius et posterius, et non est totum simul; sed esse angelicum, quod mensuratur ævo, non habet succesionem, sed est totum simul: ergo ævum non habet successionem, sed est totum simul. Patet consequentia: nam mensura debet proportionuri rei mensurata*.

AD primum argumentum respondetur, quod Hieronymus et Sancti dicunt, quod hoc est proprium aeternitatis, quod nullam habeat successionem, quoniam æternitas: neque habet successionem in se, neque compatitur successionem. Tempus vero in se habet successionem. Ævum medium quoddam est participans utroque extremo; et ita, quamvis in se non habet successionem, potest tamen ei adjungi, quoniam habet Variationem et successionem, secundum operationem. Ad secundum respondetur, quod sicut esse angelicum est omnino invariabile et totum simul, ita conservatio; et non sunt distinctæ conservationes, sed una et eadem simplicissima. Dicimus, tamen, quod conservatur in hoc instanti et in alio instanti, per ordinem ad tempus nostrum: nam quamvis ævum sit totum simul, coexistit tamen omnibus instantibus temporis, et habet successionem, virtualiteret æquivalenter; sicut esse divinum est in hoc instanti et in alio, sine successione tamen, «j Ad tertium respondetur, quod ævum non continet eminenter tempus, sicut æternitas continet eminenter omnem mensuram. Ratio est, quia esse angelicum non continet eminenter esse horum inferiorum, quod mensuratur tempore, quoniam esse angelicum est limitatum ad certam speciem; et ita mensura esse angelici non continet eminenter mensuram horum inferiorum: æternitas vero continet eminenter omnem mensuram, quoniam esse divinum infinitum, quod mensuratur æternitate, continet eminenter omne aliud esse, quod mensuratur aliis mensuris, ut semper sit proportio inter mensuram et mensuratum. Secundo. Ævum non continet eminenter tempus, quoniam tempus mensurat primo et per se operationem; et, si mensurat substantiam, mensurat ratione operationis: ævum vero mensurat primo esse angeli, deinde operationem naturalem; æternitas Vero continet eminenter omnem hanc mensuram, quoniam æternitas non solum mensurat esse divinum, Verum etiam operationem divinam, quæ est invariabilis et immutabilis sicut esse divinum. Hinc sequitur manifesta solutio: nam Deus cognoscit futura contingentia non propter rationes adductas in argumento, sed quia futura contingentia coexistunt mensurae cognitionis divinæ: nam æternitas mensurat divinum cognitionem. Item, quoniam æternitas, quæ est mensura esse divini et divinæ operationis continent eminenter omnem mensuram: ævum vero non est mensura operationis angelicæ, qua cognoscit alia a se ipso. Unde quamvis futura contingentia coexistèrent ævo, non tamen coexistunt mensuræ cognitionis angellcæ; et Ideo non cognoscit illa. Quod si arguas de instanti angelico, quo angeli cognitio mensuratur, quod, cum æquivaleat uni horævel diei, videtur quod ei coexistant futura contingentia in illa hora vel die; respondetur similiter quod instans, mensurans cognitionem angeli, nullum tempus continet eminenter: unde futura contingentia non coexistunt illi instapti, nisi quando existunt in propria mensura et tempore. Per hæc, patet ad confirmationem. *J Ad quartum respondetur, quod indivisibile, quod est totum simul, est in duplici differentia: *alterum* est quod nullam habet successionem, nec formaliter, nec virtualiter, sicut nunc temporis; et si Deus producat aliquid in illo indivisibili implicat quod desinat esse in illo indivisibili, alias simul esset et non esset. *Alterum* est indivisibile altioris et perfectioris ordinis, quod quidem formaliter non habet successionem, habet tamen virtualiter et æquivalenter; et ita habet præteritum et futurum virtualiter, et in hoc indivisibili potest aliquid esse et annihilari; et hujusmodi indivisibile est ævum. Ad primam confirmationem respondetur, quod angelus anihilatus habuit ævi durationem totam simul, desinit tamen esse, quoniam illa duratio, quamvis formaliter non habeat successionem, habet tamen virtualiter et æquivalenter Ad secundam confirmationem respondetur, concludere de indivisibili primi generis; falsum autem de indivisibili secundi generis, cum habeat successionem virtualiter.

DUBIUM tertium: an operationes angeli ævo mensurentur. Arguitur pro parte affirmativa: primo, quia operatio angeli est ejusdem ordinis cum substantia angeli: ergo. M Secundo. Operatio angeli 'non mensuratur æternitate, quia est ordinis inferioris, neque tempore, quoniam est ordinis superioris: ergo mensuratur ævo. Ç Tertio. D. Auginus. lib. *De fide ad Petrum,* c. 18., dicit, quod visio beata ævo mensuratur, quoniam est indivisibilis et tota simul; sed operatio angeli est indivisibilis, et tota simul: ergo.

Propter hæc argumenta, Scotus in 2. d. 2. q. 4. tenet operationes istas ævo mensurari. Pro explicatione,nota, quodhic loquimur de operatione naturali, quæ est ejusdem ordinis cum substantia angelica; nam operationes supernaturales sunt divinioris ordinis. Secundo nota, quod operatio aegeli est duplex: alia *immanens,* quæ immanet in ipso angelo, ut intellectio et volitio, alia est *transiens,* ut motus coeli; et quamvis hæc operatio in rigore fortassis non sit transiens, est tamen transiens quantum ud effectum et Virtualiter. Ultimo notu, iiuod operatio immanens est duplex: ullu sibi connuturulis, ut cognitio sui et

Dei ut est auctor naturæ, et amor sui et Dei; alia est operatio libera et quæ potest corrumpi, ut cognitio et dilectio alicujus rei particularis.

Prima conclusio: operatio transiens angeli mensuratur tempore nostro. Hæc est D. Thomae *Opusc.* 36., cap. penultimo: et probatur ratione. Operatio transiens est ejusdem ordinis cum operationibus nostris, et est corruptibilis; ergo mensuratur tempore nostro. Confirmatur: talis actio est verus motus ordinis inferioris; ergo mensuratur mensura motuum horum inferiorum.

Secunda conclusio: operationes angeli, illiconnaturales, mensuranturæVo. Hæc est D. Thomae, *Quodlib.* 5., artic. 7.; et probatur ratione. Istæ operationes sunt ejusdem ordinis et rationis cum substantia angeli; et sunt invariabiles et immutabiles sicut ipse angelus: ergo mensurantur ævo, sicut angelus: Confirmatur: operatio Dei mensuratur æternitate, quoniam est invariabilis sicut Deus; sed operatio angeli habet eaindem immutabilitatem atque angelus, ut dicunt Theologi, infra, q. 57.: ergo.

Tertia conclusio: operationes liberæ corruptibilesmensurantur tempore discreto angelico. Probatur: istæ operationes non mensurantur tempore nostro, quoniam sunt altioris ordinis; et non mensurantur æternitate, neque ævo, quoniam sunt corruptibiles: ergo mensurantur tempore discreto angelorum. Hoc vero tempus respicit numerum cogitationum et operationum angelicarum, de quo infra plura dicemus, q· 53.

Ad argumenta: ad primum dicitur, quod est ejusdem rationis cum angelo quantum ad aliquid, quoniam se habent ut subjectum et operatio; non tamen sunt ejusdem rationis quantum ad immutabilitatem. Ç Ad secundum, patet ex conclusionibus positis. <[Ad tertium, respondetur *primo,* quod illa sententia non reperitur in D. August. *Secundo* respondetur, quod si reperiatur, nomine ævi intelligitur æternitas participata.

DUBIUM quartum: Utrum Visio beata mensuretur æternitate participata. Scotus in 4. d. 49. q. 6. tenet quod Visio beata mensuratur ævo. Et probatur hæc sententia. Primo. Visio beata non est perfectior quam essentia angeli, nam est ejus accidens; sed essentia angeli mensuratur ævo, et non æternitate participata: ergo etiam visio beata. <| Secundo. Visio beata non est immutabilior quam essentia angeli, quæ mensuratur ævo: ergo. Probatur antecedens: essentia angeli est omnino immutabilis, nam angelus est incorruptibilis secundum substantium; ergo visio beata non est immutabilior. <[Tertio. Ea quæ mensurantur æternitate sunt omnino immutabilia et invariabilia; sed visio beata non est omnino invariabilis et immutabilis, nam est creatura quæ potest redigi in nihilum: ergo. <| Quarto. Visio D Pauli, qua vidit divinam Essentiam, est ejusdem speciei et ordinis cum visione beatorum, nam terminatur ad idem objectum; et fit mediante eadem specie, scilicet, *Essentia divina;* sed visio Pauli non mensuratur æternitate: ergo nec visio aliorum Beatorum. Probatur minor. Visio Pauli erat variabilis et mutabilis, et desinit esse; ergo non mensuratur æternitate. Quinto. Charitas patriæ non mensuratur æternitate: ergo nec visio beata. Consequentia patet; nam charitas et Visio beata sunt ejusdem ordinis et rationis. Antecedens probatur: charitas viæ et patriæ est eadem numero, sed charitas Viæ non mensuratur æternitate, nam corrumpitur et desinit esse, ergo charitas patriæ non mensuratur æternitate, alias eadem res numero mensuraretur diversis mensuris. Confirmatur: nam omnia bona super naturalia sunt ejusdem ordinis et rationis cum visione beata; sed hujusmodi bona non mensurantur æternitate, ut patet manifeste de Gratia, Fide, Spe et Charitate, quæ habentur in hac Vita: ergo. <ii Ultimo. Visio beata habet aliquid naturale, ergo non potest mensurari æternitate. Consequentia probatur: nam æternitas solum mensurat ea quæ excedunt totam naturam. Antecedens probatur: Visio beata est actus vitalis procedens a potentia vitali naturali: ergo aliquid habet naturale. Patet consequentia, alias potentia vitalis naturalis nihil faceret. Antecedens vero patet. In oppositum est sententia D. Thomæ, ad primum.

Prima conclusio: visio beata mensuratur æternitate participata. Hæc conclusio probatur *primo.* Visio beata est immutabilior, quam substantia angeli: ergo mensuratur perfectiori mensura, ac subinde non mensuratur ævo, sed æternitate participata. Consequentia patet: antecedens probatur *primo.* Quoniam visio beata procedit ab intellectu informato *dioina Essentia* tanquam specie intelligibili: ergo ex principio suo habet omnimodam immutabilitatem. *Secundo* probatur antecedens: essentia angeli Variatur secundum accidens, nam recepit accidentia variabilia, quamvis non varietur secundum substantiam; sed visio beata nullo modo Variatur: ergo. *Secundo* probatur conclusio. Visio beata est divini ordinis, et est quædam participatio divinæ visionis, secundum illud I. *Joan.* 3.: «Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est»; sed Deus est immutabilis secundum substantium et operationem: ergo visio beata eat omnino immuta-

bilis. <] Tertio. Visio beata non mensuratur tempore, quoniam nullam habet succesionem nec variationem; neque ævo: nam ævum mensurat ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, visio Vero beata pertinet ad ordinem supernaturalem: ergo mensuratur æternitate participata.

Difficultas tamen est, an æternitas participata sit mensura distincta ab æternitate per essentiam. Pro cujus intelligentia sit secunda conclusio: probabilius est, quod æternitas participata non sit distincta mensura ab ea qua mensuratur Esse divinum, quamvis probabile sit oppositum. Hæc conclusio habet duas partes; et ad primæ expositionem, nota quod sicut tempus primo et per se adæquate mensurat motum regularissimum primi mobilis, secundario Vero, et veluti inadæquate, mensuratomnes alios motus inferiores: ita æternitas, primo et per se et adæquate, mensurat durationem divini Esse et ejus operationem, quæ regularissima est; secundario vero et inadæquate mensurat participationem divini Esse et divinæ operationis. Ex quo sequitur, quod secundum istum modum dicendi, cum dicimus *æternitas participata,* ille terminus, *participata,* non se tenet ex parte mensuræ, ita ut sit aliqua mensura participata; sed tenet se ex parte rei mensuratæ. Itaque volumus dicere quod visio beata secundario et participative mensuratur æternitate Dei. Hæc pars sic explicata probatur; nam D. Thomas et omnes Theologi nom ponunt nisi tres mensuras, scilicet, *tempus, aevum, œternitatem:* ergo non est ponenda aliqua alia mensura. Confirmatur: nam non sunt ponendæ mensuræ sine necessitate; sed eadem omnino mensura potest mensurare operationem divinam et visionem beatificam, ut diximus de tempore: ergo. Secundo. Visio beatifica est ejusdem ordinis et rationis cum operatione divina; ergo mensuratur eadem mensura. Consequentia bona est; antecedens probatur, nam est divini ordinis et invariabilis, sicut operatio divina. Hanc partem tenet D. Thomas in 4., d. 49., q. I. urt. 2., quæstiuncula 3. ad 3. Et Ferrar- 3. *Cunt. Gent.,* c.61.Secunda pars explicatur: nam sicut visio beata est participatio quædum divinæ visionis, ita ut in me sit alia Visio distincta a visione, qua Deus videt sclpsum: ita dicendum est, secundum probabilem sententiam, quod alia est mmiHura qua mensuratur divina operatio, ulla Vero qua mensuratur visio beatifica, quamvis sit illius participatio. Hæc sententia probatur: Visio beatifica, quamvis mH divini ordinis invariabilis et immutabilis, differunt tamen Deus et Beati ex modo habendi illum Nam Deus habet illum por essentiam, creaturu vero per participationem: ergo alia est mensura quu mensuratur Visio beatifica, distincta ab illa qua mensuratur Deus et visio increata.

Ad primum argumentum respondetur, quod substantia angeli et ejus visio non habent comparationem inter se, nam sunt diversissimæ rationis; ea Vero quæ sunt diversæ rationis comparari non possunt. Respondetur *secundo,* quod si habent aliquam comparationem in ratione immutabilitatis et invariabilitatis, perfectior est visio beatifica quam angelus, non quidem secundum se, nam substantia, secundum se, perfectior est quolibet accidente; sed est perfectior in ratione immutabilitatis: quoniam visio beata est actus proportionatus naturæ divinæ, immutabilitas vero actus desumitur per ordinem et naturam cui ille actus est proportionatus; natura vero divina in ratione immutabilitatis excedit omnem creaturam in infinitum, sicut in ratione entis, et ita visio beata, cum sit actus proportionatus naturæ divinæ, excedit, in immutabilitate, substantiam angeli. Per hoc patet ad secundum argumentum. <[Ad tertium respondetur, quod ea quæ mensurantur æternitate. primo et per se, debent esse omnino immutabilia; quæ vero mensurantur secundario et participative. non oportet quod sint omnino invariabilia, sed quod participent immutabilitatem divinam; et hujusmodi est Visio beata. <[Ad quartum respondetur *primo,* quod visio Pauli, et visio aliorum Beatorum fortassis differunt specie, quantum ad modum; nam visio Pauli fuit per modum transitus et dispositionis: Visio Vero Beatorum est per modum permanentis et habitus. Et ita differunt ex hac parte, quantum ad immutabilitatem, et habent diversas mensuras, nam visio Pauli mensuratur tempore. Est exemplum. Lux solis, et lux horum inferiorum differunt specie, quantum ad modum: quoniam lux est in sole veluti propria passio; in inferioribus vero, est accidens et non propria passio, et ita lux solis est, ex natura sua, incorruptibilis; et mensuratur ævo, Velut ipse sol. Lux Vero horum inferiorum est corruptibilis et mensuratur tempore. *Secundo* respondetur, quod Visio Pauli, et aliorum Beatorum sunt ejusdem speciei; inde tamen non sequitur, quod mensurentur eadem mensura, nam corpora coelestia et inferiora sunt ejusdem speciei, et non differunt nisi accidentaliter, tamen cœlestia ævo mensurantur, inferiora vero tempore; et ita visio Pauli, quamvis non differat nisi accidentaliter a Visione aliorum Beatorum, mensuratur tempore. <[Ad quintum respondetur, quod quamvis sint ejusdem speciei charitas viæ et patriæ, charitas viæ mensuratur tempore, charitas vero patriæ æternitate. Nam actus et formæ supernuturules, in hac

vita, sunt imperfectae in suo genere, quia non habent statum sibi proportionatum; et ideo participant naturam subjecti in quo sunt, et sunt transmutabiles et corruptibiles ex parte subjecti, non ex parte ipsius formæ quæ incorruptibilis est, ex sua natura. In patria vero, quoniam istæ formæ habent statum perfectissimum et proportionatum suæ naturæ, ipsæ perficiunt subjectum et ipsum elevant ad immutabilitatem, et ita non sunt corruptibiles ex parte subjecti. Et hoc est quod dixit D. Thomas, 2. 2 , q. 24., art. 11. quod charitas in hac Vita est corruptibilis ex parte subjecti, et habetur amissibiliter, quoniam in hac vita, cum non habeat statum perfectum, non replet totam capacitatem subjecti: in patria vero habet statum perfectum, et ideo replet totam capacitatem subjecti et habetur inamissibiliter; et ita in via mensuratur tempore, in patria vero æternitate. Per hoc patet ad confirmationem. <] Ad ultimum respondetur, quod, sine dubio, Visio beatifica,quantum ad substantiam,procedit a principio intrinseco naturaliter, et habet aliquid admixtum naturale. Hac enim ratione dicunt Theologi quod actus supernaturales effective non augent habitus, quoniam habitus est pure supernaturalis; actus vero supernaturalis habet aliquid naturale admixtum, scilicet substantiam actus; causa vero effectiva debet habere proportionem cum effectu. Nihilhominus tamen Visio beata mensuratur æternitate, quoniam illud naturale admixtum elevatur ut participet immutabilitatem divinam. Sicut diximus de angelo qui Videt Deum, qui elevatur ut participet divinam immutabilitatem.

ARTICULUS VI.

<0 Utrum sit unum aevum tantum. (1)

SEXTUM sic proceditur.
V®* Videtur quod non sit tantum unum ævurn. Dicitur enim in
Vs apocryphis *Esdrœ:* «Majes-
x tas et potestas ævorum est apud te, Domine».

<| 2 Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora coelestia: quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævurn tantum.

<j 3 Præterea, cum ævurn sit nomen dufationis, quorum est unum ævurn, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio: quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævurn tantum.

<| 4 Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis: propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem: quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævurn tantum.

SED contra, ævurn est simplicius tempore, et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis ævurn.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod est unum ævurn tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis: in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum: cum tempus sit numerus, secundum Philosophum (1).—Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens: alio quin non esset continuus; quia decem ulnæ panni continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii asignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium: sunt vero multæ, si consideretur diversitas eorum, quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus,—Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea quæ sunt unum principio vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid.

Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut

(1) II *Sent*. <11η·. II, <;n 1, nrt. 'J; *Qmutl.* V, qu. VI; Opine XXXVI '!<' *Instunt*, cup. (II.

(1) I.lbr 4,*1'hunleo.,* textu 101. to. 2.

dicitur in 10. *Metaph.* (1). Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur: quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (2): vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii Vero dixerunt, quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine. Et hoc Videtur sentire Dionysius (3) qui dicit ca. X., *Cee. Hierar.* quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura æva secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum ævurn tantum: quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis ut dicitur in 10. *Metaph.,* (4) oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur, (5) concedimus ad præsens unum esse ævurn tantum.

AD primum ergo dicendum, quod ævurn aliquando accipitur pro *sæculo,* quod est periodus durationis alicujus rei: et sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

AD secundum dicendum, quod licet corpora coelestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

AD tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia .i-viterna habent unum ævurn propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

AD quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit ‹misa omnium eorum; sed quod sit simplicius.

(I) *Metaphu·,* tex. 4., toni. 3.
IU) 1.1. 1 *PerlAxion* c. 8. toni. 4.
131 Cup. 10 et 4., n medio
(4) Id. 10. *Mvtaiih.,* tex. 3 et 4 to. 3.
(01 Q IX*, nrt 4.

SUMMA ARTICULI.

^^ONCLUS/O est affirmattua.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR primo an sit vera conclusio istius articuli. Probatur quod non. *Primo,* mensura debet esse nota ei qui mensuratur et utitur illa; sed magis nota est inferiori angelo ejus duratio, quam duratio supremi angeli: ergo ejus duratio est mensura, et non duratio supremi angeli, ac subinde non est unicum ævurn, sed multa. <[*Secundo,* secundum probabilem sententiam D. Gregorii, Lucifer fuit supremus angelus; sed absurdum est dicere quod Lucifer sit mensura animæ Christi et beatorum Angelorum: ergo. Confirmatur: Angeli qui ceciderunt, manserunt integri in suis naturalibus; sed Lucifer erat supremus angelus in naturalibus, secundum istam sententiam: ergo est mensura, quod Videtur absurdum. <J *Tertio.* Angelus inferior est infinitus in duratione: ergo non est mensurabilis aliqua mensura, saltim extrinseca. Consequentia patet, nam infinitum non est mensurabile, præcipue mensura extrinseca. *Quarto.* Si ævurn ponitur in supremo angelo, sequitur quod ævurn sit ens rationis; consequens falsum est, ergo. Probatur sequela. Id quod potest advenire subjecto sine subjecti mutatione est ens rationis, nam ens reale, si advenit, mutat subjectum. Sed si ævurn ponatur in supremo angelo, potest advenire sine subjecti mutatione, nam si Deus modo annihilet angelum supremum, ævurn erit in alio angelo, et tamen per solam annihilationem alterius sine ipsius mutatione: ergo. Item, Deus crearet alium superiorem ævurn desineret esse in inferiori, per solam creationem alterius sine mutatione inferiorisf ergo est ens rationis. <1 *Quinto,* in eisdem casibus sequitur quod non sit unum ævurn tantum, sed multa; hoc est falsum: ergo. Sequela probatur. Ævurn quod erat in angelojnferiori identificatur cum duratione illius in esse: ergo non potest esse idem ævurn cum eo, quod modo est in angelo de novo creato, nam ævurn quod modo est in tali angelo, identificatur cum duratione illius in suo esse; duratio vero unius angeli in esse, et duratio alterius distinguuntur tanquam res a re. Confirmatur et explicatur. Esse angeli creati de novo, et esse angeli qui antea erat supremus, distinguitur tanquam res a re: ergo durationes in 'esse distinguuntur tanquam res a re: ergo non possunt Identificnri cum uno ævo.

Propter hæc argumenta Durandus in 2. d· 2., q. 5., tenet quod non est unum ævum tantum, sed tot sunt æva quot angeli. Eamdem sententiam tenet Ægidius Romanus ut refert Capreolus in eadem dist. et quæst. <1 Nihilominus tamen conclusio Divi Thomæ est certissima, et est omnium Theologorum. Et probatur ratione. Primum in uno quoque genere, est causa et mensura reliquorum, ut docet Aristot. 10. *Metaph.,* text. 2: sed supremus angelus est primus in illo genere: ergo est mensura omnium aliorum. Confirmatur: supremus angelus est simplicissimus et maxime uniformis in duratione et operatione: ergo est mensura aliorum. Patet consequentia: nam mensura reducitur ad unitatem. Secundo, motus primi mobilis est mensura reliquorum, quoniam regularissimus est et maxime uniformis; sed angelus supremus est regularissimus et habet maximam uniformitatem: ergo.

AD argumentum primum respondetur, quod ad rationem mensuræ sat est quod sit notior secundum suam naturam, non autem oportet quod sit notior ei qui utitur illa. Nam quoad nos, notiores sunt motus horum inferiorum, quam motus primi mobilis; et tamen motus primi mobilis est mensura nostra. Satis igitur est ad rationem mensuræ, quod sit nota ei qui utitur illa, et sit regula perfectissima in illo genere, in ordine ad quam desumitur perfectio aliorum. 4[Ad secundum dicitur, quod Lucifer, quamvis manserit integer in naturalibus, tamen aliquo modo mutatus est in ipsis per peccatum, quia est affectus peccato. Et ita dicunt Sancti, quod non mansit ita regularis et uniformis et invariabilis sicuti antea. Secundo dicitur, quod si antea ævum erat in:Angelo peccante, existimo quod post peccatum mansit in illo, nam uniformitas in duratione non est mutata per peccatum; sed mansit ita uniformis in esse, sicut antea. Item erat suprema species Angelorum, et per peccatum non est ablata species: ergo mansit mensura aliorum in esse. Confirmatur. Homo quamvis habeat peccatum, semper est mensura aliorum animalium, quoniam est perfectissima species: ergo idem erit de Angelo supremo. Nec est inconveniens dicere, quod Lucifer sit mensura animæ Christi et aliorum Angelorum beatorum, quantum ad durationem in esse naturali. Et per hoc patet ad confirmationem. <1 Ad tertium respondetur, quod etiam si Angelus sit infinitus in duratione, potest mensurari mensura, quæ habeat infinitatem; quod Vero illa mensura sit intrinseca vel extrinseca, impertinens est. <| Ad quartum dicitur, quod uliqtiu sunt entia tum miiilmie entitutls, præcipue respective, quæ possunt advenire subjecto et desinere esse in subjecto sine subjecti mutatione per ordinem ad aliquod extrinsecum; sicut idem actus externus dicitur bonus et malus per ordinem ad legem extrinsecam, sine ipsius actus mutatione, ita dicendum est de ævo. <J Ad ultimum, dico *primo,* quod illud non est contra conclusionem D. Thomæ, nam D. Thomas solum dicit, quod solum est unicum ævum, et semper habet Verum quod est unicum ævum; nam etiam si creatur angelus perfectior, solum erit unicum ævum in illo. *Secundo* respondetur, esse probabile,quod si Deus crearet alium angelum superiorem, vel annihilaret supremum, semper maneret idem ævum. Nam illa variatio esset materialis, non formalis, quia subjectum formale ævi est esse regularissimum et maxime uniforme: hoc autem semper manet subjectum ævi, variatur tamen materialiter, quoniam hoc esse maxime uniforme, modo est in uno angelo, postea in alio. Sicut idem locus numero est si habeat superficiem aquæ sive aeris: quoniam illa variatio superficierum est materialis, non formalis, et manet semper idem subjectum formale, scilicet superficies sub tali distantia; et sicut non est inconveniens, quod idem numero locus identificetur modo cum superficie aquæ, et postea cum superficie aeris, ita non est inconveniens, quod idem numero ævum identificetur modo cum esse unius angeli, et postea cum esse alterius. Et per hoc patet ad confirmationem.

QUÆSTIOXI.

De unitate Dei.

POST præmissa considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

ij Utrum unum addat aliquid supra ens. (1)

D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne en'm qU0C' est 'n βI'AΠ0 genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit om-

(1) Infra, qu. XXX, art 5; I *Sent.,* diet. XIX, qu. IV, nrt I, ad 2: diet. XXIV. art 3; *De Pot.,* <in. IX, nrt 7; *Qnodl.* X,;qu. I, nrt. I; IV *Metaphya·,* lect II; X, lect. III

nia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

<f 2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

<f 5. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere *unum* et *ens.* Sed nugatorie dicitur *ens ens.* Ergo nugatio esset dicere *ens unum:* quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

SED contra est, quod dicit Dionysius (1) ult. ca. *De Diu. Nomin.:* «Nihil est existentium non participans uno»: quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

RESPONDEO dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

AD primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. -E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam eniis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis) credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis sicut album, supra hominem.—Sed hoc manifeste falsum est: quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum Illud iterum sit unum, si esset iterum unum Ger aliquid aliud, esset abire in infinitum. nde standum est in primo.—Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens: sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

AD secundum dicendum, quod nihil prohibet id, quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id; quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia: vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes: hujusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, Vel secundum principium sive causam: erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quæ sunt multa numero, et unum specie, Vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysiusult. cap. *De Diui. Nomin.* quod «non est multitudo non participans uno: sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa (1) processibus, sunt unum principio».

AD tertium dicendum, quod ideo non est negatio cum dicitur *ens unum,* quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Ens et unum sunt idem realiter.

Secunda conclusio: Unum addit supra ens indiuisionern. Ex his infert D. Thomas corolarturn, quod omne ens est unum.

COMMENTARIUM.

DUBIUM est circa istum articulum: An unum dicat de formali entitatem et perfectionem, an Vero indivisionem et pri-

II) Cap. U. non mullum procul n prin.

(I) Allow *proctumltiiie.*

vationem? Cajetanus hic docet, quod dicit de formali indivisionem: et probat hanc sententiam primo ex D. Thoma, supra, q. 6. art. 3. ad primum, ubi expresse dicit, quod unum non dicit perfectionem, sed indivisionem. Secundo probatur ex ratione D. Thomæ hic. Unum nihil aliud est quam ens indivisum ergo dicit *de formali* divisionem, et *de materiali* ens. Tertio: unum addit aliquod formale supra ens; nam distinguitur saltem ratione ab ente, et non potest intelligi quid aliud addat, nisi indivissionem, nam per hanc distinguitur ab ente: ergo.

Scotus, 4. *Metaphy.,* q. 2., existimat quod unum dicit *de formali* entitatem et perfectionem, ita ut unum *ut sic,* sit ens et perfectio. Eamdem sententiam videtur habere D. Thomas, 10. *Metaph.* lect. 4. Probatur hæc sententia *primo:* unum est realis passio entis: ergo nonFdicit *de formali* indivisionem, sed perfectionem. Patet consequentia; nam ens rationis non potest esse passio entis realis. Confirmatur: ista passio probatura Metaph. per principia entis realis: ergo non est ens rationis *déformait.* Patet consequentia: nam ens rationis non oritur ex principiis intrinsecis entis realis. Ultimo: Deus est simpliciter unus; ergo unum dicit perfectionem. Patet consequentia: nam quæ dicuntur de Deo simpliciter, dicunt perfectionem.

Prima conclusio. Unum addit aliquid supra ens, non solum secundum explicationem, sed Vera et propria additione. Prima pars probatur. Hæc additio, *Ens unum,* non est negativa, ergo. Consequentia et antecedens patet. Secunda pars probatur: Metaphysicus vere demonstrat unum de ente: ergo unum Vere et proprie addit aliquid supra ens, nam idem non demonstratur de se ipso Nota tamen quod unum supra ens addit privationem et indivisionem: nam verum et bonum dicunt et addunt respectum rationis, unum vero privationem.

Secunda conclusio. Unum non dicit indivisionem formaliter *in recto,* sed indivisio est modus intrinsecus et necessarius unitatis. Hanc conclusionem tenet D. Thomas in loco immediate citato. Et probatur: nam alias passio entis formaliter esset ens rationis. Vide ea quæ diximus supra, quæst. 10. art. 1.

Tertia conclusio. Unum non dicit *de formali* entitatem, sed unitatem, quæ nihil aliud est quam entitas determinata per modum intrinsecum: et ratione illius modi intrinseci unum significat aliquid diversum ab ente. Pro cujus rei expositione, nota quod modus intrinsecus diversus sufficit facere distinctum objectum et significatum formule, et sicut Cajctnnus dicit in art. I. Primæ Purtis, modus diversus procedendi in habitibus causai distinctionem formalem in objectis, ita ut impossibile sit quod habitus qui differunt ex modo procedendi, non habeant distinctionem formalem in objecto: ita dico, quod isti modi intrinseci diversi causant distinctionem formalem in objecto et in significato. Hæc conclusio, sic explicata, probatur. Ens et unum sunt distincta signa, ergo sunt distincta signata formaliter. Confirmatur: iste terminus, *unum,* non dicit«fe/brma//indivisionem: nam hoc significatur per istum terminum *indioisio,* vel *indivisus:* ergo *de formali* importat aliquid aliud, ac subinde, non significat privationem: idem dicendum est de omnibus passionibus entis. Ex his conclusionibus sequitur, quod unum *de formali* significat entitatem realem et perfectionem. Et ex dictis patet ad argumenta pro utraque parte.

ARTICULUS II.

Utrum unum et multa opponantur.(1)

Î^ZT^5d SECUNDUM sic procedi- V®* *ur' Videtur, quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædi- îl w j JP'LS catur de suo opposito, sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis (2) patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

<J2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

<[3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponuntur ei unum.

<] 4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso: et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens: quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

SED contra, quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate: ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

RESPONDEO dicen ;m quod unum

(1) 1 *Sent.,* (list. XXIV, qu. I. nrt. 5, nd 4; *De Pot.* qu. III, nrt. 1(1, ad 5;qu. IX, nrt. 7,nd 11, sqq ; X *Meturhun* . Icct. IV, VIII
(li) Art. prwcodonti.

opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quæ est numerus, ut mensura mensurato: unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10. (1) *Metaph.* Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

AD primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subjecto, secundum (2) Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus Vel albedinis, Vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono: et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum: et malum est quoddam bonum: et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito: quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu: Vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid: et e converso.

AD secundum dicendum quod duplex est totum: quoddam homogeneum, quod <'oniponitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem loto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquæ est aqua: et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quælibet purs caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus: non quod unitates constituant multitudinem, βε- ı imdum id quod habent de ratione indiVitdonls, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate: sicut et partes domus constituunt domum pct hoc quod sunt quædam corpora, non por hoc quod sunt non domus.

(I) 10 *Metaphy.*, tex. 3., torn. 5.
CJi In /'os/ *priiKlicainentis*, cap. *De oppositis. Alolaphys.*, text. 4., tomo I et 3.

AD tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, *absolute:* et sic opponitur uni. Alio modo *secundum quod* importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo *duo* sunt *multa,* non autem secundo.

AD quartum dicendum, quod *unum* opponitur privative *multis,* inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis: apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, *cujus pars non est* vel *principium linece.* Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis: non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum, quarto multitudinem.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Unum et multa opponuntur privative.

ARTICULUS III.

<J Utrum Deus sit unus. (l)H,

HD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim 1. *ad Cor.* 8. «Siquidem sunt dii multi et domini multi».

<[2 Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter, nec unum quod convertitur cum ente: quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

SED contra est quod dicitur *Deut.* 6. «Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est».

RESPONDEO dicendum, quod Deum

(1) Infra, qu. C1l1, art. 3; I *Sent.,* diet. II. art. 1; II, dint. I, qu. I, nrt. I; *Coni. Gent.,* cap. XI.II: *De Pot.,* qu. III, nrt. (l; *Compend. 'Dicol ,* cup. XV; r/e *Dh>. Norn..* cap. XIII, Icet II, III; VIII *Physic.,* feet. XII; XII *Metuphys.,* led X

esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est *hoc aliquid,* nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (1). Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero, ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (2), quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret esso differre. Aliquid, ergo conveniret uni quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset, Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

AD primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam, qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit: *nobis autem unus Deus,* etc:

AD secundum dicendum, quod unum secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum Vero, quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysician, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostræ, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari; sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

(I) Q. 3, nrt.S.
(9) Q. 'l. nrt. 9.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO est affirmativa.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO hæc D. Thomæ est certa secundum fidem, ut patet 1., *Cor.* 8.: «Nobis autem unus est Deus»; et *ad Galat.* 5., *ad Ephes.* 4.; idem habetur et *Exod.* 20., *Deuter.* 6. et in aliis multis locis. Idem definitur in cap. *Firmiter de summa Trinitate,* et in *Symbolo Niceno;* et in omnibus Conciliis in *Confessione fidei.* Hæc etiam veritas constat ratione naturali et demonstratur a D. Thoma, hic, et 1. *Con. Gen.* c. 42.; et ab Arist., 12. *Meta.*

ARTICULUS IV.

Ç Utrum Deus sit maxime unus. (,)

tw/ZvfrX D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dic'tur secul1dum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

<J 2 Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cujusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

<j 3 Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum: ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 (2). *Mctaphy.* Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quum alia entia.

(I) I Λ.·λ/.,<1lκI. XXIV, <|ii. 1, art I; *ile Dli> Notu.,* Clip XIII. Icet. III.
(9) 4. *Aleta/ili.,* tnx. S., to. 3.

SED contra est quod dicit Bernardus quod *inter omnia, quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinte Trinitatis.*

RESPONDEO dicendum, quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra (1) ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

AD primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum Vel divisibile, vel minus, Vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis ct minus vel maxime unum.

AD secundum dicendum, quod punctus ct unitas quæ est principium numeri, non Himt maxime entia, cum nom habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim sublectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

AD tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non lumen se habet æqualiter substantia cujus-11bet ad causandam unitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, qtiorundam Vero non.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO est affirmativa.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo est maxime advertendum, quod Petrus de Alyaco in 1. *Sent., à.* 5. ||. fi In solutione ad primum, contra tertiam i oneluHionem, tenet, quod Persona divina ral mugis una quam Natura divina: quoniam Nuliirn divina est communicabitis multis, •'l ullquo modo divisibilis: nam convenit 1'ulrl, et Filio et Spiritui Sancto. Persona veto dlvlnn est incommunicabilis et indiviml|i|||m: ergo mugis unu est Persona, quum Nutiiru. Hæc tamen sententia falsu est, nam quamvis Natura divina sit communicabilis tribus Personis: est tamen maxime indivisibilis et simplicissima: et id per quod distinguitur Pater a Filio, et Filius a Patre, intrinsece includit eadem numero simplicissimam Deitatem. Net dividitur Natura divina in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Nam hic Deus idem omnino est in tribus Personis: quod si aliquid concludit argumentum, est quod Persona divina pluribus titulis est una, quam Natura divina, non tamen est *magis una* Notanda est solutio *ad primum,* in qua dicit D. Thomas quod privatio, ratione fundamenti, potest suscipere magis et minus. De quo Vide D. Thomam, 1.2. q. 75. art. 2. Et hæc, de hac quæst. 11 dicta sufficiant.

(1) (J. a. «rt. 4.

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus cognoscatur a nobis.

QUIA in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione· nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis.

ET circa hoc quæruntur 15.

DE hac quæstione disputant Theologi scholastici in 4., d. 49.; D. Thomas,5. *Cont. Gen.,* c. 49.; D. Aug. *Epist.* 6. et in *Epist.* 110. 111. et 112. lib. 12. *De Civitate Dei,* cap. 15. lib. ult. *De Civitate Dei,* cap. penult.; Epiphanius, libro *De hceresibus,* hæresi 70.

ARTICULUS PRIMUS.

q Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam. (|)

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Joan (2) exponens illud quod *Joan* dicitur. 1: *Deum*

(I) Infra, art 4, a<13; 1" llæ, qu. III, art. 8et <ju. V· art. I; IV *Sent.,* (list. X1.1X. qu. II. art. I; III *Cont. Cent.,* cap. I.I, MV. LVII; *De Vcrit.,* qu. VIII, art. 1: *QikhII.* A. qu. VIII; *Comp. Theol..* cap. CIV, et part II, cup IX, X; in *Mutt·,* cup. V; *In Joan.,* cap. I, lent. XI.

(U) Ilomil. 14. In Joiiii iillqiiantilium u prill. to. 3.

nemo vidit unquam, sic dicit: «Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec angeli viderunt, nec archangeli: quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est?» Dionysius etiam 1. cap.(I) *de Divin. Nominib.*loquensde Deo dicit: «Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia».

<[2. Præterea, omne infinitum inquantum hujusmodi est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra (2) ostensum est, ergo est secundum se ignotus.

<[3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium: primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed *supra existentia,* ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

<[4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum: quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

SED contra est quod dicitur 1. *Joan.* 3.: «Videbimus eum sicuti est».

RESPONDEO dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitude in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, Vel nunquam beatitudinem obtinebit, Vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit—Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum: et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

AD primum ergo dicendum, quod utraque autoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit (1) Dionysius immediate ante Verba proposita dicens: «Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est, etc.». Et Chrysostomus(2), parum post verba prædicta, subdit: «Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio».

AD secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se: quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo ut ex superioribus (3) patet.

AD tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat: quod est ipsum non comprehendi.

AD quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et æquale sunt species proportionis. Alio modo, quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectusad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio:Deus, secundumse,est maxime cognoscibilis. Ratio est, quia Deus est maxime ens in actu, cum sit actus purus.

Secunda conclusio: Deus, quoad nos, non est maxime cognoscibilis. Ratio est: quia est objectum improportionatum, propter defectum nostri intellectus.

Tertia conclusio: Intellectus creatus potest videre Deum per essentiam. Ratio est: quia alias nunquam homo beatitudinem obtineret, vel in alio ejus beatitudo consisteret, quam in Deo; quod est alienum a fide, et proster rationem-

(I) Cup I. ii med IIIIuh.
«) Q.7. nr. I.

(I) Cii. 1. *I)iol. Non.,* iillqiiniitillum n prine.
(2) Iiiulem liomll H. Putiuiii ante medium 10.3.
(3) Q. 7., arti. I.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum est notandum, quod visio Dei in Sacris Litteris multipliciter accipitur. *Primo,* pro visione qua Deus Videtur in aliqua similitudine. Et isto modo, Deus sæpissime Visus est a Patribus Veteris Testamenti. *Secundo modo* accipitur pro visione qua Deus Videtur in aliqua creatura, quæ est imago Vel vestigium Dei. Etisto modo dicit Paulus 1. *Corin.* 13: «Videmus nunc per speculum in aenigmate». Et *Roman.* 1.: «Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, etc.». *Tertio modo* accipitur pro Visione qua Deus videtur in natura assumpta. Et isto modo, dicitur *Joan.* 1. «Vidimus gloriam ejus etc.». *Quarto modo* accipitur pro visione qua Deus videtur per essentiam et intuitive, non tamen comprehenditur. Et de hac disputat D. Thomas in præsenti quaestione.

DUBITATUR in hoc articulo circa tertiam conclusionem D. Thomæ utrum sit vera? ◁ Arguitur primo pro parte negativa. Sensus potentiæ visivæ non potest pertingere de potentia absoluta Dei ad cognitionem rei spiritualis: ergo neque intellectus creatus potest cognoscere intuitive Deum. Antecedens est notum. Consequentia probatur: nam magis distat intellectus creatus ab ipso Deo, quam potentia visiva are spirituali. ◁j Secundo. Deus clare visus non continetur intra latitudinem objecti intellectus creati; ergo non potest videri ab intellectu creato. Consequentia probatur. Potentia visiva non potest videre ungelum, quoniam non continetur intra latitudinem sui objecti; ergo si Deus clare visus non continetur intra latitudinem objecti intellectus creati non poterit videre I)eum per essentiam. Antecedens vero probatur. Quia si Deus clare visus contineretur intra latitudinem objecti intellectus creati, ergo intellectus creatus inclinaretur ad illud naturaliter, ut est objectum lu ntificum et supernaturale, quod est impossibile. Sequela probatur: quia si Deus dure visus, ut pertinet ad ordinem supermil uralem, contineretur intra rationem specificum objecti intellectus creati; cum quaelibet potentia naturaliter inclinetur ad tiuum objectum, sequitur, quod intellectus creatus naturaliter inclinaretur ad visionem supernaturalem. Confirmatur hoc, et explicatur. Eadem omnino ratio formalis o peritur in Deo,clare viso, ut est objectum iiiipernaturale, atque reperitur in qualibet alia re naturali; sed intellectus creutus naturaliter inclinatur ad cognoscendum mm nutiiruleni: ergo naturaliter etiam inclinatur ad cognoscendum Deum clare visum, ut est objectum supernaturale. Consequentia patet: nam eadem ratio formalis est in utroque. Confirmatur secundo. Potentia visiva naturaliter inclinatur ad omnem rationem colorati ubicumque sit, quoniam est unica ratio formale objectivisus: sed objectum intellectus creati habet unicam rationem formalem, ergo ad illam inclinatur naturaliter ubicumque sit; sed in Deo clare Viso, ut est objectum supernaturale, reperitur ratio formalis objecti intellectus creati: ergo intellectus creatus ad illam inclinatur naturaliter. <[Tertio. Intellectus creatus nullam habet proportionem cum Deo clare viso, ergo intellectus creatus non potest pertingere ad Deum clare visum. Consequentia est bona: nam inter cognoscentem et rem cognitam debet esse proportio. Antecedens Vero probatur: nam Deus clare visus est infinitus et altioris ordinis intellectus vero creatus, etiam illustratus lumine gloriæ, est finitus et limitatus: ergo. ◁J Quarto. In Sacris Litteris significatur, quod sit impossibile quempiam videre Deum, patet Joan; «Deum nemo Vidit unquam». Et 1. *ad Timotheum* 1. dicitur *Deus invisibilis.* Et 1. *ad Timotheo,* 6. dicitur: «Lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest»: ergo. Ç Quinto. Prima pars rationis D. Thomae nulla est: ergo ejus conclusio est falsa. Antecedens probatur. Nam ratio D. Thomae pro prima parte præsupponit, quod beatitudo hominis consistit in operatione intellectus: sed multi Theologi tenent quod beatitudo hominis consistit in operatione Voluntatis: ergo illa ratio nulla est. ◁J Ultimo. Si secunda pars rationis Divi Thomae aliquid concluderet, hoc esset, quia Deus clare visus esset finis noster naturalis; sed hoc est impossibile: ergo. Antecedens probatur. Deus clare visus, est ordinis supernaturalis et divini: ergo impossibile est, quod sit finis noster naturalis.

Propter hæc argumenta fuerunt aliqui haeretici, qui dicebant esse impossibile nos cognoscere Deum clare et intuitive. De quibus fit mentio inter articulos parisienses. Hunc errorem sequuti sunt Armeni, qui dicunt, quod Beati non vident ipsam Divinam Essentiam intuitive, sed quamdam claritatem a Deo diffusam. Eumdem errorem sequutus est Abaylardus, ut refert D. Bernardus, in *Epistola* 190.

Nihilominus conclusio D. Thomae est certa secundum fidem. Ita dicit et probat D. Aug. *Epistol.* 111. et 112., ubi adducit multa testimonia Sacræ Scripturae et Sanctorum. Et probatur manifeste. Nam *X.Joan.* 3. dicitur: «Videbimus eum siculi est». Et I. *Corin.* 13. «Videmus nunc per speculum in uniginiite, tunc autem fu-

cie ad faciem». Et *Matth.* 5: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt». Et c. 18: «Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est». Ratio vero D Thomae optima est, quæ postea explicabitur.

AD primum argumentum respondetur, quod quando defectus provenit ex parte actionis, quoniam actio esse non potest circa tale objectum, non potest talis defectus suppleri a Deo, ex defectu objecti. Sicut D. Thomas dicit, quod actio creaturæ, de potentia Dei absoluta, non potest pertingere ad nihilum, ex defectu objecti: et ideo non potest assumi a Deo ut instrumentum ad creandum. Cæterum, si defectus proveniat ex debilitate potentiæ, non ex defectu objecti, potest Deus supplere istum defectum, confortando potentiam et elevando illam ut attingat illud objectum. Et ita potest Deus facere, quod homo, qui est Salmanticæ, videat rem existentem Romæ, quoniam est debilitas ex parte potentiæ, non defectus ex parte objecti. Nam coloratum intra latitudinem potentiæ visuæ continetur, ubicumque sit. Ad propositum igitur dicendum est, quod res spiritualis non continetur intra latitudinem objecti potentiæ visivæ; et ideo defectus est ex parte objecti: quoniam actio corporalis non potest esse circa spiritum, videndo illum. Cæterum, Deus clare visus continetur intra latitudinem objecti intellectus creati. Et ideo defectus non est ex parte objecti, sed ex debilitate potentiæ. Et hunc defectum potest Deus supplere confortando potentiam et elevando illam, ut attingat excellentissimum objectum. Sicut potest confortare potentiam visivam noctuæ, ut Videat solem. Et quamvis major proportio sit in ratione entis inter potentiam Visuam et spiritum creatum, quam inter intellectum creatum et Deum, non tamen in ratione potentiæ et objecti. Nam spiritus non continetur intra objectum potentiæ visivæ: Deus Vero continetur intra latitudinem objecti intellectus creati, quod est ens. Cujus signum est, quia noster intellectusnaturalitercognoscitDeum, licet imperfecte: at vero nisi Deus contineretur sub ratione objecti, nec imperfecte posset attingi ab intellectu creaturæ. ⊲J Ad secundum respondetur notando, quod objectum intellectus est duplex. *Aliud* est *adæquaturn,* ad quod se potest extendere potentia. *Aliud* vero *proportionatum,* quod habet proportionem cum ipso intellectu. Sicut quidditas rei materialis est objectum proportionatum nostri intellectus; adæquatum vero est ens inquantum ens. Hoc supposito fundamento, est prima solutio, quod Deus clare Visus, ut est quid supernaturale, continetur intra objectum adæquatum intellectus creati, est tamen valde excedens; et ideo intellectus non inclinatur ad illud. Sicut sol maxime Visibilis est, et ejusdem rationis cum aliis Visibilibus; et tamen potentia visiva noctuæ non potest ad illum pertingere, quoniam multum excedit. Ita dicunt in proposito, quod Deus clare Visus continetur in ratione specifica objecti intellectus creati; tamen intellectus creatus non potest ad illum pertingere, quoniam Valde excedit intellectum. Hæc tamen solutio nulla est. Nam ex ea sequitur, quod intellectus creatus naturalem habeat inclinationem ad cognoscendum Deum intuitive, ut est objectum supernatural, quamvis assequutio sit supernaturalis propter defectum potentiæ. Nam potentia visiva naturaliter inclinatur ad omne visibile, quamvis aliqua potentia non possit consequi omne visibile naturaliter.

Secunda solutio est, quod Deus clare visus, ut est aliquid supernaturale, non continetur intra latitudinem objecti intellectus creati, sed objectum adæquatum est ens naturale. Nihilominus intellectus creatus potest cognoscere ens supernaturale per ordinem ad ens naturale. Sicut objectum nostri intellectus est ens reale; nihilominus possimus cognoscere ens rationis, per ordinem ad ens reale Hæc solutio mihi non placet. Quoniam in Patria Beati cognoscunt Deum intuitive, sine ordine ad ens naturale per ipsum immediate: ergo intellectus creatus potest cognoscere Deum intuitive sine ordine ad ens naturale. Ultima solutiô est, quod objectum nostri intellectus adæquatum est ens in confuso, ut abstrahit ab ente naturali et supernatural!. Sed postea cum dividimus ens in naturale et supernaturale, explicamus duas rationes primo diversas non solum in ratione entis, sed etiam in ratione cognoscibilis. Nam objectum proprium intellectus divini est ens supernaturale. Et ita intellectus creatus per quamdam participationem potest pertingere ad cognitionem entis supernaturalis quoniam sit particeps intellectus divini. Et sic ens naturale cognoscitur a potentia naturali, ens supernaturale a potentia supernatural!, servata proportione objecti cum potentia. Et ita Deus clare Visus vocatur objectum extensivum intellectus creati, quoniam ad illud potest extendi per participationem. Triplex Vero est ratio hujus extensionis. *Prima* est *ex parte potentiæ,* quoniam potentia est spiritualis, et ita est capax perfectionis spiritualis, et potest esse particeps divinæ cognitionis. *Secunda* est *ex parte objecti,* quoniam ens naturale et supernaturale habent eumdem modum immutandi intellectum, scilicet, per speciem separatum ub omni muterlu. *Tertia* rutio est *ex parte utriusque,* quoniam ens superna-

turale continetur sub ratione entis, quæ est ratio specificativa intellectus. Tota igitur difficultas est, quomodo intellectus creatus non inclinetur naturaliter ad ens supernaturale et ad Deum clare Visum, cum in his reperiatur ratio formalis specifica sui objecti? Nam sicut hoc coloratum et illud possunt differre specie in ratione entis, in ratione tamen visibilis sunt individua ejusdem specie: ita ens naturale et supernaturale, quamvis differant specie in genere entis, in ratione tamen cognoscibilis habent eamdem rationem specificam, et solum differunt numero. Ergo, si intellectus creatus naturaliter inclinatur ad unum, naturaliter inclinatur ad aliud.

Respondetur tamen, quod ens naturale et supernaturale differunt specie, etiam in ratione cognoscibilis, imo genere; et nihilominus possunt specificate unam potentiam. Ad cujus expositionem est advertendum, quod intellectus et Voluntas, quoniam sunt' potentiæ universalissimæ, possunt specificari ab aliqua ratione analoga non univoca, etiam in ratione specificandi. Sicut dicunt aliqui quod intellectus specificatur ub *ente,* ut abstrahit ab ente reali et rationis; et tamen ens reale et rationis non conveniunt univoce in ratione cognoscibilis. Nam *ens rationis* cognoscitur dependenter ab *ente reali.* Item, objectum voluntatis est bonum, ut abstrahit a Vero bono Vel apparenti: tamen bonum apparens non habet rationem boni cum vero bono, sed ratio boni est analoga ad utrumque. Ratio est: nam hoc est proprium formæ, quod laciat effectum quem in se non habet; albedo enim facit album, et tamen in se non i st alba. Et quoniam objectum habet se i aspectu potentiæ et habitus veluti forma « xtrlnseca: ideo objectum analogum, quod In se non habet omnimodam unitatem, notest facere unam potentiam specie. Et ilii dominus Cajetanus in opusc. *De analogia nominum* c. 10-, et Sone. 4. *Metaph.* q. 10. ad quintum, dicunt, quod Metaphysi- l ii quæ est una scientia specie, potest "P< cificari ab uno objecto analogo, scili- ‹ <4 ii ratione entis, ut abstrahit a Deo et i ii nluris, a substantia et accidente. Item, probabilis sententia est quod conceptus rutis est unicus non solum specie, verum i llam numero, et tamen ejus objectum est analogum. Ita, in proposito, intellectus et Voluntas habent unicam rationem specifi- l uni potentiæ, et tamen objectum earum nilum in ratione objecti non est unicum Mprclc, sed habet rationem analogam: undo ens naturale et supernaturale, etiam In rntione cognoscibilis, non habent eamdriii rationem specificum, sed differunt gemor. lit ita non mirum quod intellectus l iratus diversimode inclinetur ad ens natui nle et nd ens supeninturiilc, ud ens naturale naturaliter, ad ens supernaturale supernaturaliter. Nam ratio cognoscibilis inæqualiter participatur ab utroque. Quod si quis objiciat, quod intellectus creatus, in sua essentia et natura, includit ordinem ad suum objectum; sed suum objectum est ens, ut abstrahit ab ente naturali et supernatural!: ergo ad utrumque dicit ordinem naturaliter. Dicendum est, quod intellectus creatus in sua natura et essentia includit, quod sit principium quoddam Vitale, quod factum in actu potest exire in actum, respectu sui objecti. Fit vero in actu respectu entis naturalis naturaliter, respectu entis supernaturalis, et præcipue Dei clare Visi, sit in actu supernaturaliter. Et ad majorem explicationem notandum est, quod intellectus creatus, respectu visionis beatificæ, aptus naturaliter est, et habet potentiam obedientialem, ut possit elevari ad illam, non ita tamen quod intellectus mere passive se habeat respectu talis visionis. Nam habet Virtutem activam ut possit elicere visionem beatificam, si tamen prius fiat in actu lumine gloriæ, sicut Cajetanus ait infra, in q. 79. artic. 2. quod intellectus, nudatus omni specie intelligibili, est principium Vitale, et vis quædam animalis, quæ habet Virtutem activam, si tamen fiat in actu per speciem intelligibilem. Ita in proposito, intellectus creatus virtutem habet ad eliciendam claram Dei Visionem, si tamen fiat in actu. Ex dictis patet ad secundum argumentum et ejus confirmationes. <3 Ad tertium respondetur quod intellectus creatus, etiam unita sibi Essentia divina in ratione speciei, manet improportionatusin ratione entis, non tamen in ratione potentiæ et objecti. Nam intellectus illustratus lumine gloriæ fit potens ad producendum actum circa divinam Essentiam; proportio Vero in ratione entis non est necessaria, alias intellectus creatus non posset cognoscere naturaliter Deum,ut est autor naturæ. Nam Deus, etiam ut est autor naturæ, est infinitus, intellectus vero creatus finitus. Secundo respondetur, valde probabiliter dici posse, quod est etiam aliqua proportio in ratione entis. Nam intellectus informatus et illustratus lumine gloriæ et actuatus Essentia divina in ratione speciei intelligibilis habet quamdam infinitatem et fit divinus et ordinis divini; Deus Vero ut videtur a Beatis infinitus est, non tamen videtur infinite et totaliter. Ad hoc enim requiritur, quod intellectus sit infinitus simpliciter et absolute. <[Ad quartum respondetur, quod ista loca Sacræ Scripturæ debent quadrupliciter intelligi. *Primo* de Visione corporali. *Secundo* de Visione comprehensiva; nam nulla creatura potest comprehendere Deum. *Tertio* de visione habenda in hac Vita. *Quarto* de visione hubendn per natu-

ram; nemo enim potest videre Deum ex viribus naturæ. Et omnibus istis modis, dicitur Deus invisibilis in Sacra Scriptura. Potest tamen videri per gratiam. <[Ad quintum respondetur, quod ratio Divi Thomæ est demonstratio theologica, constans ex uno principio fidei, et alio lumine naturas cognito. Vis autem rationis Divi Thomae hæc est: de fide est, quod homo potest consequi beatitudinem; sed beatitudo hominis consistit in perfectissima conjunctione ad suum principium, quæ conjunctio fit per intellectum: ergo. Ad cujus explicationem est advertendum, quod perfectissima conjunctio creaturæ rationalis ad Deum fit per intellectum, sive essentialis béatitude consistat in actu intellectus, sive in actu voluntatis. Nam si essentialis beatitudo consistat in actu Voluntatis et in conjunctione per amorem, hæc conjunctio intrinsece præsupponit conjunctionem per intellectum. Nihil enim est votitum, quin prius cognitum. Unde optime colligit D. Thomas quod, si est possibilis beatitudo, ut docet fides, debet esse possibilis conjunctio per intellectum, cum sit essentialis beatitudo, vel aliquid necessarium ad beatitudinem. Secundo est notandum, quod illa sententia D. Thomæ quæ asserit, quod perfectissima hominis operatio est operatio intellectus circa nobilissimum objectum, est certissima in philosophia morali. Nam objectum intellectus est quid simplicius et abstractius ac proinde perfectius. Nam considerat ens, inquantum ens, sub hac abstractione. Voluntas Vero habet pro objecto ens determinatum et concretum, scilicet bonum. De qua re Vide D. Thomamin 1. 2., q. 3., art. 4. et 5. Et infra, q. 82. artic. 5. ubi disputat de perfectione intellectus. Ultimo est notandum, quod perfectio cujuslibet creaturæ consistit in conjunctione ad suum principium. Calidum enim tunc est perfectum, quando conjungitur igni. Nam quod est alicui causa essendi, est etiam causa suæ ultimæ perfectionis. Et qui dat formam, dat etiam consequentia ad formam. Deus autem est causa essendi creaturæ spirituali, et ita in conjunctione ad ipsum Deum consistit ultima talis creaturæ perfectio. <j Ad ultimum respondetur, quod D. Thomas non vult demonstrare, quod in homine sit naturale desiderium Videndi Deum; sed proposita fide, quæ dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maxime consentaneum intellectui creato. Nam familiare est D. Thomæ adducere congruentes rationes naturales ad ostendendum, quod mysteria fidei sunt maxime consentanea nuturæ et non repugnant ei. Et ita in 3. p. q. I. art. I. ex bonitate Dei, et quoniam bonum est diffusivum sui, quod constat ex lumine nuturæ, Infert, cjuod Mysterium Incarnationis non est dissonum naturæ, nec repugnat ei. Et in 4. *Cont. Gent.* c. 79· probat, resurrectionem mortuorum esse possibilem, quia anima naturaliter inclinatur ad corpus. Hoc autem argumentum solum probat, quod resurrectio sit maxime consentanea naturæ et non repugnet ei. Hoc vero non probat D. Thomas evidenter, sed probabiliter et topice. Secundo respondetur, quod in creatura spirituali est quædam Velleitas et quoddam desiderium imperfectum videndi Deum. Ex quo colligit D. Thomas probabiliter, quod visio beatifica sit possibilis ne frustretur tale desiderium naturale. Utrum vero Deus clare visus sit finis noster naturalis, disputari solet in 1. 2., quæst. 3., art. 6., 7. et 8. a quibusdam etiam disputari solet in hac 1. p , quæst. 1., art. 1. Sed fateor quod legitimus locus hujus disputationis est in loco citato, in 1. 2. Nihilominus breviter nunc quid de hac difficultate sententiam exponam.

DUBITATUR ergo secundo, an homo habeat naturalem appetitum ad Videndum Deum, sicuti est et an Deus sic clare visus sit finis naturalis? Cajetanus in hoc loco et supra., q. 1 ,,art. 1.,negat absolute appetitum naturalem esse in creatura rationali seu intellectuali ad videndum Deum, ut in se est. Et cum S. Thoma ait. *Inest homini naturale desiderium* loquitur de homine non absolute considerato secundum naturalia, sed ut ordinato ad vitam æternam. Et ad eumdem modum intelligit rationes, quas S. Thomas facit lib. 3. *Cont. Gent.,* c. 50. ubi probat naturale desiderium angelorum non quiescere in cognitione naturali. Scotus vero in q. 1. *prologi* super 1. *Sent.,* et in 4., d. 49., q. 9. ait, *naturale desiderium ferri ad videndum Deum.* Pro qua sententia adducitur Durandus in 4. *Sent.,* d. 49., q. 8. Sed certe Durandus solum ait, esse homini naturalem et necessarium appetitum velut inclinationem sine actu elicito ad beatitudinem in communi: nusquam tamen ait esse talem appetitum naturalem homini, respectu beatitudinis, quæ est visio Dei in speciali.

Magister Soto lib. 1. *De natura etgratia.,* c. 4.et in 4. *Sent.,* d.49., q. 2. dicit tria, quæ in rem præsentem facint. *Primo* ait homini esse appetitum naturalem ad veram beatitudinem, quæ in Dei visione consistit. Dicit *secundo* illum finem esse simpliciter naturalem homini. Dicit *tertio,* quod veram illam beatitudinem nemo naturaliter potest appetere actu elicito. Et notat pro explicatione suæ sententiæ, dupliciter dici appetitum naturalem. Uno modo ut sit actus elicitus a potentia uppetitiva, V. g. omnes homines naturaliter scire desiderunt. Alio modo dicitur appetitus naturalis

ipsa inclinatio naturæ et propensio in aliquem finem, V. g. lapis naturalem appetitum habet ad centrum, non per actum aliquem Vitalem elicitum, sed sua gravitate determinatus est ad illum locum. Sic ergo, hoc secundo modo ait esse homini naturalem appetitum ad videndum Deum. Probat, ergo suam sententiam primo ex S. Thoma, in multis locis in *Prologo* super 1. *Senten.* ait: «Unumquodque suaviter est dispositum, quando collocatur in suo fine, quem naturaliter desiderat». Et hoc est nobis collatum per Christum, quando nos in gloriam æternam induxit: ergo gloriam illum naturaliterhomodesiderat.Itemin hoc art* D. Thomas ait: «Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, visis effectibus». Nec potest explicari hic locus de cognitione causæ, ut causa est, non autem secundum suam quidditatem, sicut Cajetaiiiis videtur insinuare in hoc loco. Quia statim infert S. Thomas: Concedendum ergo estut Dei essentiam videant. Et certedehoc modocognoscendi, loquitur inartic,etlib.3. *('ont. Gerit.,* c. 50. facit eamdem rationem de substantia ipsius Dei, et non ut causa. Item est alius locus in 1. 2., q. 5., art. 8. ubi ait: «Ex cognitione effectuum Dei remanet homini naturaliter desiderium cognoscendi quod quid est ipsius causæ».

Secundo, probat ex D. Augustino lib. *De nnndest. Sanet.,* c. 5., to. 7. ubi ait. «Posse Illibere fidem et charitatem naturæ est hominum, habere autem gratiam est fidelium». <| Tertio probat ratione: appetitus hominis nul est naturalis aut Violentus aut neuter; ed appetitus hominis ad Videndum Deum non est violentus vel neuter, ergo est naturiilis. Ratio est Scoti, qua utitur Soto. <| Quarto probat: quod homo sit imago l ici est naturale homini; cum enim dixit lleus. «Faciamus hominem ad imaginem el similitudinem nostram», significavit hominem secundum suam naturam esse nd imaginem, et non solum secundum Ui nilum; sed omne simile naturaliter appelli Minim simile: ergo etc. Et confirmatur: quin hominis appetitus in nulla re mundi quiescit, juxta illud Aug. 1. lib. *Confess.* i ni». I. «Fecisti nos Domine ad Te, et inquietum est cor nostrum donec perveniat ml le». <| Quinto arguit: unaquæque res linhel finem naturalem determinatum, in quem Hiuipte natura fertur, ut ignis surNiini, terra deorsum; sed homini non potest illimi linis naturalis in quo quiescat,' tribui, lil*l In Deo Viso: ergo Deus clare Visus, est IIiiIh o|u8 naturalis.

FKO solutione hujus difficultatis, sit prima conclusio: Visio Dei, secunuum Imsmiflum, non est finis naturalis hominis. lu ' conclusio probatur. Illa simpliciter liquendo esi supernuturulis finis: ergo non est naturalis. Secundo probatur. Finis naturalis est ille, ad quem res naturaliter potest pertingere, ut patet inductive: lapis, enim, fertur naturaliter in centrum, ratione suæ gravitatis, et ignis sursum fertur ratione levitatis. Unde Arist. 2. *Cœlt,* textu 50. dicit quod si astra haberent motum progressivum, natura contulisset illis instrumenta quibus moverentur motu progressivo. Sed homo non potest naturaliter ad Deum clare visum pertingere: ergo visio Dei secundum essentiam non est finis naturalis hominis. Tertio probatur ex Divo Thoma 1. 2., q. 109., art. 5., ubi ait vitam illam æternam non esse finem connaturalem homini. Et nusquam apudDivum Thomam invenitur, visionem illam Dei esse finem naturalem hominis.

Secunda conclusio: Homo potest habere appetitum naturalem, id est, elicitum ex viribus naturæ, scilicet, desiderium quoddam conditionale et inefficax videndi Deum. Probatur ratione illa S. Thomæ in hoc articulo: Inest homini naturale desiderium, etc. Quam rationem magis explicat lib. 3., *Cont. Gent.,* c. 49. et 50. Dicere autem quod S. Thomas loquitur non de actu elicito, sed de illo pondere, quod imaginatur Soto, nihil ponderis haberet ratio ista. Quorsum enim diceret, naturale desiderium est homini, viso effectu videre causam? At si de illo pondere loqueretur, etiam non Viso effectu, inclinaretur. Item quod ait 5., *Cont. Gent.,* ca. 50. Ex cognitione effectuum naturaliter excitatur desiderium ad Videndam causam. Item aliqui opinati sunt primam intelligentiam creatam videre Deum, ita opinatus est Avicenna: ergo illa poterat habere desiderium Videndi Deum. Confirmatur, naturaliter homo desiderat scire id, cujus ignorantiam cognoscit se habere; sed naturaliter potest homo cognoscere Deum esse purum actum, esse superexcellentem: ergo et desiderare cognoscere quid sit et quomodo sit. Et ipsemet Soto in 4., ubi supra, ait, neminem esse mortalium cujuslibet sectæ, qui si interrogetur, an cupiat videre Deum, qui non respondeat se cupere. Et mirum est, quod hanc rationem afferat, ut probet esse naturalem appetitum, et non sicut actum elicitum, cum tamen qui dicit se cupere, actum desiderii significet. Nos autem diximus in hac secunda conclusione, hominem posse habere tale desiderium, quia non omnes habent, sicut nec omnes cognoscunt Deum. Dixi *conditionate,* quia ex viribus naturæ non potest homini certum esse, tale bonum esse possibile; ergo tale desiderium est conditionale, si esset possibile: v. g. homo potest desiderare et velle niunquum mori, *si esset possibile.* Et quamvis talis conditio non sit explicita in mente, tamen implicite continetur in ob-

jecto, quod repræsentatur ut bonum et non ut possibile. Sed dicet quis: Quid si quis putat esse possibile, tunc nonne poterit desiderare absolute? Respondetur, quod si quis putat esse possibile per Vires naturæ, poterit quidem operari ea, quæ æstimat necessaria ad finem. Sed ex 1. 2., q. 5. art. 8-, ad 2. respondetur quod non est naturale desiderium omne illud, quod viribus naturæ ex apprehensione rationis haberi potest. Sic enim appetitus volandi, (si putaret quis esse possibile volare) esset naturalis: sed appetitus naturalis est ex lumine naturali, ut ad bonum in communi, ad proprium bonum. Insuper ex ignorantia sic desiderat ille homo, et sic operatur. Quare inde non colligitur, esse finem sibi naturalem. Sicut si quis aliqua medicamina pararet, quibus putat mortem evadere, desiderans vivere semper. At vero si homo existimet esse possibile Videre Deum per gratiam Dei, et sic desideret absolute, aut habeat Voluntatem aliquam finis et mediorum, jam hoc est ex gratia, et non ex naturæ Viribus.

Tertia conclusio: Homo sive angelus *ex natura sua,* proprie loquendo, neque habet pondus neque inclinationem neque aptitudinem naturalem, nec potentiam naturalem ad Visionem Dei claram. Probatur primo. Quidquid convenit alicui ex propria natura, tanquam principium alicujus motus aut operationis, potest reduci in actum ab agente naturali: V. g. lapis habet pondus naturale ad motum deorsum, materia habet aptitudinem naturalem, solum respectu formarum naturalium, ut S. Thomas ait 1. p., q. 7., art. 2., ad tertium: sed homo non potest pervenire ad illud finem per totas vires naturæ neque per auxilium Dei, ut est autor solum naturæ, sed ut est autor gratiæ: ergo homo non habet pondus naturale. Confirmatur: quia, alias, angelus posset naturaliter cognoscere esse possibile videre Deum, cognita natura sua distincte. Confirmatur secundo. Homo non habet naturalem aptitudinem in corpore ad gloriam corporis, ergo neque animæ aptitude est naturalis ad gloriam animæ. Tertio probatur ex S. Thoma, 5. p. q. 4. art. 1. ubi ait, quod aptitudo, quæ sumitur secundum potentiam passivam naturalem, non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem ergo in homine non est illa potentia pasiva naturalis ad Videndum Deum. Potentiam Vero activam naturalem ad videndum Deum nemo ponit in homine, alias homo *per lumen naturæ* posset Videre Deum: ergo sicut non potest naturaliter Videre Deum; ita non habet potentiam naturalem ad videndum Deum.

Sit quarta conclusio: In homine est capacitas naturæ et aptitudo secundum potentium obcdientiulem ut possit elevari ad videndum Deum. Probatur primo. Lapis non potest elevari ad talem operationem, neque aliqua creatura irrationalis, homo vero potest; ergo in homine est capacitas naturalis hujus dignitatis, quæ non est in aliis creaturis. Secundo probatur ex Divo Thoma, 1. 2., q. 115., arti. 10., ubi ait: «Anima eo quod facta est ad imaginem Dei, naturaliter est capax gratiæ*. Et advertendum est aliquando S. Thomam asserere illam beatitudinem esse secundum naturam hominis ratione hujus capacitatis: v. g·, 5. p·, q. 9., art. 2., ad tertium, ait: «Visio seu beata scientia est supra naturam animæ rationalis, quia propria virtute ad eam pervenire non potest». Alio modo est secundum naturam ipsius, inquantum secundum naturam suam est capax ejus, prout est facta ad imaginem Dei.

AD argumenta Magistri Soto respondetur. Ad primum, ex prologo S. Thomæ, dico *primo,* quod intelligit de desiderio naturali, sive absoluto, sive conditionato et inefficaci, et sic homo naturaliter desiderat Videre Deum. Dico *secundo,* quod quia naturale desiderium hominis fertur in beatitudinem in communi, hæc autem ratio boni in communi in nulla re invenitur totaliter, ideo ait, hoc esse nobis collatum per Christum, quod naturaliter desideramus quando nos induxit in Vitam æternam, nimirum, quia nos collocavit in fine habente totam rationem boni, quam nos naturaliter desideramus in communi. At in particulari non desideramus simpliciter illam, quia non scimus esse possibilem. Ad aliud testimonium S. Thomæ, ex hoc articulo, ubi ait, *Inest homini,* etc. respondetur, quod non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Unde hæc ratio non demonstrat esse possibile; est enim articulus fidei· Nam, pari modo, demonstrare resurrectionem mortuorum esse futuram, quia inest animæ naturale desiderium ad corpus: ergo ne sit inane tale desiderium resurget homo. Similiter etiam probares, materiam primam aliquando habituram omnem formam, quia naturaliter appetit quamlibet formam, et nunquam satiatur ejus appetitus: ergo ut non sit inanis appetitus naturæ, necesse erit, ut talis appetitus impleatur. Et per hoc patet ad locum alium ex 1. 2. Dicimus enim *primo,* illud desiderium non esse absolutum. *Secundo,* et si absolutum sit, est intelligendum esse naturale cognoscendi causam, quantum naturaliter est possibile. β[Ad secundum, ex Augustino respondetur, quod probat quartam conclusionem nostram. Loquitur enim de capacitate naturæ hominum. <| Ad tertium respondetur, quod appetitus, qualis eet in homine, videndi Deum, conditionalls, scilicet, si esset possibile, ut in secun-

da conclusione habitum est, naturalis est, id est, ex viribus naturæ; sed inde non colligitur, esse in homine pondus et inclinationem naturalem ad illam beatitudinem; in speciali. At si argumentum procederet de potentia in hunc modum, *omnis potentia aut est naturalis* etc., respondetur, quod homo habet potentiam obedientialem ad illum finem in speciali, sicut lignum ad statuam. Ad quartum respondetur, quod omne simile appetit suum simile, id est, appetit conformari illi inquantum potest: sic homo assimilatur naturaliter Deo in hoc, quod libere operatur et est dominus suorum actuum. Et hoc est in quo naturaliter ostendit in se *imaginem Dei.* Ad confirmationem respondetur, quod Augustinus loquitur de facto: Fecisti nos Domine ad te, scilicet per gratiam tuam ordinasti naturam nostram ad te. Secundo, fecisti nos ad te, id est, capaces tui, et nisi in te perfectam requiem non invenimus. GJ Ad quintum argumentum respondetur, quod unaquæque res habet finem determinatum secundum modum suæ speciei, non tamen Ita ut omnis res totaliter quiescat, habito tuli fine: V. g. finis arboris est fructus facere, finis individui est conservare speciem per generationem, finis viventium est operatio aliqua vitalis; et tamen in nulla opoi atione istarum totaliter quiescit, ut patet Inductive. Arbor enim postquam fructus li cit, non quiescit totaliter, sed adhuc disponitur ad alios fructus. Similiter in omnibus viventibus in quibus perfectio maxima est ipsa operatio, nunquam tamen unam operationem immutabilem habent. Sic etiam homo, si tantum secundum perils lionem naturalem suæ speciei considentur, habet quidem finem determinatum a nutiira, scilicet, rationalem vitam agere in eundum legem naturæ. At in nulla openitione perfecte quiescet in hac Vita. Si niilem quæras de fine naturali post hanc vitum, respondetur quod ad autorem naluiir pertinebat, nisi ordinasset hominem I x gratia ad videndum Deum, ut animæ Immortali aliquod præmium esset paratum, quod certe consisteret in cognitione et contemplatione rerum naturalium, nonaulcin in Deo clare viso. Et tunc fateor animum non esse perfecte beatam: at esset In h Iii, ut anima rationalis esse poterat naliiinlltcr. Fortasse autem tale desiderium non afferret quidquam tristitiæ, quia non apprehenderetur ut possibile Vel debitum nlbl Sicut modo, de facto, animæ minus luuitn· non desiderant absolute majorem gloriam sed conditionaliter si fuisset posalblle, desiderarent: sicut optant salvos licii quosdam qui damnabuntur. Non tamen lude tristantur, quia non apprehendunt ut iioiodblle, Vel debitum sibi, nisi ex gratia Del. Sunt nutem certie Deum ud tiintum gloriam illas prædestinasse, et non ad majorem. Quare non perturbatur quies ipsarum animarum ex tali desiderio aut velleitate. Ex his plane colligitur, quod cum D. Thomas 1.2. q. 3. art. 8. ostendit, beatitudinem hominis consistere in visione Dei, loquitur de beatitudine simpliciter perfecta, non de beatitudine naturali. Nec tamen dico, quod loquatur de supernatural! *expresse,* sed de beatitudine perfecta *secundum capacitatem* creaturæ rationalis. Et ratio potissima Sancti Thomæ est: quia Voluntas creaturæ rationalis fertur ad bonum in universali, tanquam ad naturale objectum. At quia omnis ratio boni universalis non est simul in alio, quam in Deo, inde est, ut non possit esse perfecte beata, nisi videndo Deum. Non tamen sequitur, quod non haberet suo modo beatitudinem naturalem, quæ est imperfecta beatitudo, si Deus non ordinasset hominem in vitam æternam supernaturalem, quæ consistit in visione ipsius Dei, sicuti est.

ARTICULUS II.

ξ] Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. (1)

HD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1. Joan. 3: «Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est».

<j 2. Præterea, Augustinus dicit 9. (2) *de Trinit.:* «Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis».

«I 3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

SED contra est quod dicit Augustinus 15. (3) *de Trinitate,* quod cum Aposto- 5

(1) III *Sent.,* dist. XIV, art. 1, qu." 3; IV, dist. XLIX, qu. II, art. 1; *De Verit.,* qu. VIII, art 1; qu. X, art. II; III *Contra Gent.,* cap. XLIX, LI; IV, cap. VII; *Quodl.* VII. qu. 1, art. 1; *Comp. Theot.,* cap. CV. et part. II, cap. IX; *in Joann,* cap. I, lect. XI; cap XIV, lect, II; hi I. *Cor.* cap. XIII, lect. IV; *De Div. Norn.,* cap I, lect. I; in Boe. *de Trin.,* qu· I, art. 2

(2I Lll> I). de Tria. c. 11, circa med. tomo 5.

(5) 10. *de Tri.* cn. 0. pnnim n medio, tomo 3.

lus dicit; «Videmus nunc per speculum et in aenigmate», *speculi et œnigmatis nomine, quœcumque similitudines ab ipso signiflcatœ intelligi possunt, quæ accommodates sunt ad intelllgendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est Visio enigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

RESPONDEO dicendum, quod ad Visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem: sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actum, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivæ Virtutis, et quæ esset res Visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu Videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participative similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et Virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum: sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, cap. 1. *de Divi. Nom.* (1) per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ· Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.—Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra (2) ostensum est: quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam.—Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quidquid potest significari Vei intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, Vel Virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem Videri, est dicere divinam essentiam non videri: quod est erroneum.

Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psalmo: *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia Videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

AD primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine, quæ est per participationem luminis gloriæ.

AD secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur decognitione Dei, quæ habetur in via.

AD tertium dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte potentiæ visivæ.

Secunda conclusio: Ex parte rei visce, quam necesse est uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.

Tertia conclusio, ad tertium: Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu, id est, potentiam intellectivam actuat. Ad videndam enim divinam essentiam clare, requiritur quod ipsa divina essentia intime uniatur intellectui creato ut forma ipsum intellectum in actu constituens.

COMMENTARIUM.

DE prima conclusione non est specialis difficultas in hoc articulo, sed examinabitur in articulo quinto. Nunc vero est advertendum, circa rationem conclusionis, quod similitudo, quæ est ex parte visivæ potentiæ ad videndum Deum, est Valde analoga respectu suæ causæ, cui assimilatur solum in hoc, quod facit potentiam potentem videre, seu producere vi-

(1) Cap. I. non multum procul a principio.
(2) Q 5. nr. 4.

sionem Dei; distat tamen a perfectione divini intellectus, qui comprehendit divinam Essentiam et infinite Videt, quod infinitum est; at intellectus creatus quamlibet elevatus similitudine luminis gloriæ, finite Videt et limitate quod infinitum est, quamvis videat sicuti est.

DUBIUM est circa secundam conclusionem Divi Thomæ an sit vera? Pro parte negativa arguitur primo argumento Aureoli, apud Capreolum, in 4. *Sentent,* d. 49. q. 5. art. 2. qui tenet contra Divum Thomam; et primo destruit ejus fundamenta. Est ergo hujusmodi. Quia rationes Divi Thomæ sunt debiles: omnes enim facile dissolvuntur si dicatur, quod species intelligibilis dupliciter potest accipi: *primo* in essendo, quantum ad suum esse reale quod habet, *alio modo* in repræsentando: priore quidem modo non opus est, quod species intelligibilis sit ejusdem ordinis cum re, quam repræsentat, neque quod habeat tantam perfectionem in essendo, quantam habet res quæ repræsentatur; constat enim quod species intelligibilis, quæ est accidens inhærens subjecto, repræsentat substantiam, quæ est ens per se. Secundo Vero modo bene potest esse (inquit Aureolus) species creata, quæ sit ejusdem ordinis objective cum divina Essentia represantata. Ecce igitur quomodo dissolvuntur omnes rationes D. Thomae per hanc dictionem. <[Secundo. Visio qua Beati vident Deum est naturalis et expressa similitudo Dei repræsentans eum sicuti est, quia est notitia; notitia autem est naturalis similitudo rei, et tamen est quid creatum: ergo poterit dari species intelligibilis impressa repræsentativa Dei sicuti est. Patet consequentia: nam eadem est ratio, cum visio sit aliquid creatum. Antecedens vero probatur: *primo* quia est similitudo actualis Dei· *Secundo* ex August, lib. 9. *de Trin.* c. 11. ubi ait, quod *notitia habet similitudinem ad eum cujus est notitia.* Item in lib. 14. c. 6. ait quod *cogitatio mentis qua se ipsam cogitat, est imago ipsius mentis* et cap. 17. dicit tunc fieri plenam similitudinem in nobis quando perceperimus ejus plenam Visionem. Confirmatur ex illo 1. Joan, c· 15.: «Cum apparuerit similes ei erimus etc». <| Tertio. Potest dari verbum mentale repræsentans Deum sicuti est: i rgo multo magis dabitur species intelligibilis. Videtur consequentia clara, quia verbum mentale est expressa rei imago, quam repræsentat: ergo si datur expressa Imago, multo magis dabitur impressa et quasi implicita imago, qualis est species intelligibilis. Antecedens vero probatur, præter quam quod est D. Aug. in inultis locis, ratione D. Thomae infra, q. 27, art. 1. et q. 9. *De poten.,* art. 5. ubi dicit, quod de ratione intelligentis est producere verbum per intellectionem, quia actio intellectus necesse est ut habeat terminum productum et intrinsecum ad quem terminetur: ergo visio intellectualis Beatorum, quæ perfectissima est, producit verbum, quod tamen esset creatum: ergo etc. <1 Quarto. Intelligere, sicut et sentire, est *quoddam pati,* ùt dicit Aristot. 2. *De Anima* c. ult. et in 5. *De Anima* c. 4. Sed non alia ratione verificatur esse quoddam pati, nisi quatenus intellectus recipit speciem intelligibilem impressam; hæc autem non potest esse divina Essentia, igitur species creata. <j Quinto. Beati finite vident Deum finita quadam visione, nam licet Videant infinitum, sed tamen vident finite, et etiam sunt finita quæ vident in Deo: ergo non oportet dari speciem infinitam ad hoc, sed sufficit ad hujusmodi actionem finita similitudo et species creata. Q Sexto. Datur lumen creatum concurrens efficienter ad visionem beatificam: igitur potest dari species intelligibilis. Probatur consequentia: nam species intelligibilis ponitur ut sit principium effectivum formale et proportionatum cum ipsa actione, circa tale objectum. <J Septimo. Angelus inferior cognoscit supremum per speciem intelligibilem minus immaterialem, distincte et intituitive quam sit angelus supremus, et per speciem inferiorem ipso cognito, et species cum sit accidens repræsentat substantiam: ergo non inconvenit, quod etiam Deus videatur per aliquam speciem creatam supernaturalem.

Propter hæc argumenta, quidam Scholastici sequuntur partem contrariam Divi Thomæ, afferentes Deum posse repræsentari distincte et quidditative per speciem quamdam creatam ordinis supernaturalis.

Pro resolutione, est notandum, quod similitudo ex parte rei visæ seu cognitæ est triplex: quædam dicitur *similitudo objection,* quæ instrumentaliter, mediante sui cognitione, repræsentat rem aliam, ad quam principaliter terminatur motus intellectualis: V. g. imago corporalis Petri est quædam similitudo, de cujus cognitione assurgit intellectus in notitiam Petri; et omnis creatura similitudo quædam imperfecta est ad cognoscendum Creatorem. Altera est *similitudo impressa* in potentia cognoscitiva, cujus unione potentia actuatur et proportionatur ad cognoscendam rem, cujus species est repræsentativa. Tertia similitudo est quidam *conceptus mentis,* seu *verbum mentale,* quod producitur per intellectionem, tanquam formalis et expressa imago, in qua videtur Vel cognoscitur res. Secundo notandum est, quod unu res potest ullam repræsentare, Vel ex impositione ut termini, et talis repræsen-

tatio non ponit majorem perfectionem in repræsentante ex majori perfectione objecti repraesentati, ut *Iy Deus, Iy formica* æquales sunt in ratione signi. Alio modo ex natura sua, quia est naturalis similitudo et imago illius, et talis repraesentatio, quo fuerit perfectioris objecti, eo majorem perfectionem ponit in repræsentante, et tales sunt species.

HIS suppositis, sit prima conclusio: Nulla potest esse Dei similitudo primi generis, scilicet, *objectiva,* per quam videatur, per cujus cognitionem Videtur Deus, sicuti est. Hæc conclusio est communis omnibus Theologis; imo sunt, qui opinantur conclusionem secundam Divi Thomae esse intelligendam de hujusmodi similitudine objectiva; et ita explicant, testimonium D. Augustini citatum in argumento *Sed contra,* quod habetur in lib. 15· *de Trinit.* ca. 9; et testimonium D. Dionysii citatum in articulo, et rationes D. Thomae demonstrant istam conclusionem, maxime in eo quod ait, quod dicere, *Deum per similitudinem videri,* est dicere *divinam essentiam non videri:* ac si diceret, quod videre Deum, videndo aliquam similitudinem distinctam a Deo, perinde est atque negare divinam essentiam Videri: hoc enim modo Patres dicebantur Videre Deum, in quibusdam imaginibus et figuris: et tamen Moyses post hujusmodi visiones efflagitabat precibus a Deo, *ostende mihi faciem tuam,* ut legitur *Exod.* 55.

Secunda conclusio: Non sufficit ad veritatem secundæ conclusionis D. Thomae negare hujusmodi similitudinem objectiVam esse possibilem, sed ultra oportet negare omnem creatam similitudinem secundo modo esse possibilem, per quam videatur Deus sicuti est. Hæc conclusio probatur ex primo fundamento articuli, ubi plane loquitur de forma impressa in potentia cognoscitiva; et ex solutione ad tertium argumentum, ubi docet Essentiam divinam per se ipsam uniri intellectui per modum formæ intelligibilis Id ipsum docet lib. 3. *Contra Gent., c..* 49. potissime ratione 4. et 5. Item rationes articuli, si quid valent, procedunt de similitudinibus omnibus etiam creatis, quantumvis spirituales sint; et testimonium D. Augustini loquitur de quacumque similitudine.

Tertia conclusio: Absolute loquendo, et non solum secundum opinionem Divi Thomae, necesse est negare aliquam speciem intelligibilem creatam esse possibilem, quæ repræsentet Deum quidditative, et sicuti est. Hæc conclusio probatur. Omnis cognitio distincta et intuitive rei fit per speciem et similitudinem rei magis immaterialem, Vel non minus immaterialem, quam sit res cognita: sed non potest duri species intelligibilis creata æque immaterialis cum divina Essentia intelligibili: ergo etc. .Major patet inductive etiam in cognitione sensitiva: est enim sensus, ut ait Aristoteles lib. 2. *De Anima,* tex. 121. et tex. 138. perceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit figuram sine materia ferri; V. g· tactus, ut distincte sentiat frigiditatem, non sufficit quod caro mea afficiatur frigiditate, sed necesse est, ut sensorium recipiat similitudinem quamdam immaterialem, ut sentiat frigiditatem. Et hinc est quod Arist.dixit, ubi supra, tex. 98. quod sensibile positum supra sensum, non facit sensationem, eo quod talis unio valde materialis est; et ita consequenter, et proportionabiliter in aliis sensibus superioribus constat fieri sensationem per similitudinem immaterialem objecti materialis; et ille sensus excellentior est, qui recipit puriorem similitudinem immaterialiori modo: V. g. olfactus perfectior est tactu, et gustu, quia recipit speciem odorabilis cum minore alteratione; non enim necesse est, quod organum sensus alteretur, imo fortassis neque medium. Vultures enim a longissimo spatio odorantur cadavera. Deinceps, auditus spiritualior est, quia absque aliqua alterationeobjecti autmedii,sed per quemdam motum localem, spiritualis quædam similitudo soni percipitur in auditu. Visus, denique, perfectissimus sensus est inter quinque, eo quod, absque aliqua mutatione objecti aut medii, aut organi, sed intentionaliter movetur ab objecto. Proportionabiliter in sensu communi recipiuntur species magis abstractæ a materia: et tandem in intellectu recipiuntur species intelligibiles abstractæ a phantasmatibus virtute luminis intellectus agentis, repræsentantes in communi, at immaterialiter, quidditatem rei materialis. Cæterum, respectu objecti omnino immaterialis, quales sunt substantiæ separatæ, non possunt esse in nobis species repræsentantes immaterialia objecta, sicuti sunt: quia omnis species nostra intelligibilis habet quamdam materialitatem, eo quod abstrahitur a phantasmatibus, et per conversionem ad phantasma repræsentat. Ex dictis colligetur veritas illius propositionis. Minor Vero probatur: quia Deus est infinite immaterialis etiam in ratione intelligibilis, sed nulla species creata potest habere infinitam immaterialitatem etiam in repræsentando: ergo vera est minor. Sed probatur ista minor secunda: quia quanto res repræsentata est perfectior, tanto magis perfecta esse debet similitudo quæ repræsentat naturaliter rem illam; sed Deus est infinite perfectus: ergo species intelligibilis, quæ naturaliter illum repræsentaret, sicuti est, deberet esse infinite perfecta secundum Inmmteriulitatem suæ reprtesen-

tationis naturalis. Confirmatur: quia omnis species, quæ naturaliter repræsentat perfectius objectum, habet in suo esse majorem perfectionem quam alia species quæ repræsentat objectum minus perfectum: ergo quæ repræsentat naturaliter objectum infinite perfectum, necesse est ut habeat infinitam perfectionem in suo esse reali; non enim est ista repræsentatio ad placitum, sed naturalis, quæ fundatur in perfectiones ipsius esse speciei repræscntantis. De hac re Vide D. Thomam, *De Veritate,* q. 8, art. 1, ubi plurima argumenta facit in confirmationem hujus veritatis, et in III· *Contra Gentes,* cap. 49.

Pro solutione argumentorum, notandum est cum Cajetano, hoc in loco, quod species intelligibiles de quibus loquimur non habent per se quod sint accidentia vel substantia, convenit tamen eis per se, quod sint repræsentativæ non per modum signi ad placitum, sed per modum similitudinis naturalis: fit, enim, omnis cognitio per assimilationem; et tanto debet esse perfectior species in hoc esse, quanto rem perfectiorem repræsentat.

Ad primum argumentum respondetur quod, quamvis illa distinctio speciei intelligibilis in essendo et in repræsentando merito admittatur, tum quia perfectio speciei in repræsentando est perfectio naturaliter secundum esse reale quoddam, plane colligitur, quod si res quæ repræsentatur evidenter et sicuti est, est infinita, quod etiam ipsa species repræsentans habeat Infinitam perfectionem realem et infinitam inimaterialitatem. Cum hoc tamen stat in Veritate, quod species intelligibilis, quæ i sit accidens, possit repræsentare perfecte substantiam creatam, quia in ratione repi msentandi potest esse proportio in similitudine accidentis cum substantia finitie perfectionis. Quemadmodum accidentia conferunt et conducunt maxime ad investigandum quod quid est, et attingunt etiam nd productionem substantiæ in virtute I ubstantiæs cujus sunt accidentia, ita etiam Hpecies intelligibilis, quamvis sit accidens, poterit attingere ad perfectam cognitionem mihstantiæ et repræsentationem ejus, virtute substantiæ quæ utitur ipsa species, vl in Virtute substantiæ cujus est ipsa Hpecies. Sed respectu Dei, nullus potest •'nue effectus quæ repræsentat Deum sicull est, eo quod nullam potest habere: proportionem in ratione repraesentandi: quia tails repræsentatio, cum debeat esse iiiiinridis, necesse est ut fundetur in aliqua pellectione reali et immaterialitate rei, qinr debet esse ejusdem generis cum eo quod repræsentatur. Quare nulla est con«iiqtientln quod si species intelligibilis, quii· est nccidens, potest repræsentare niilmtiintliun creutum sicuti est, quod possit etiam dari species intelligibilis, quæ repræsentat Deum, sicuti est.

Ad secundum argumentum, Magister Soto in 4., dist. 49, q. 2, art. 5, fatetur, visionem esse similitudinem Dei; imo ait quod ob id requiritur species quæ est similitudo objecti per modum habitus, ut potens sit intellectus notitiam producere, quæ est actualis ejus ejusdem objecti imago, et ita intelligit D. Augustinum, in loco citato. Et hanc visionem, inquit Divum Thomam appellare participationem luminis gloriæ.

Unde respondetur ad argumentum, quod aliter species quam Visio est similitudo objecti ipsum repræsentans, nam repræsentare speciei est efficere rei cognitionem, modus autem repræsentandi notitiæ non est efficere, sed est esse cognitionem et repræsentationem formaliter. Quorum primum est impossibile tribuere creaturae, quia solus Deus est causa efficiens beatitudinis.

Sed tamen hæc doctrina non consonat cum doctrina D. Thomæ. Nam ipse in articulo non negat, speciem intelligibilem creatam esse possibilem ad videndum Deum, quia illa esset principium effectivum visionis, sed quia repugnat quod forma creata sit naturalis similitudo Dei repræsentans illum, sicuti est. Item, Divus Thomas ponit lumen ex parte potentiæ visivæ, quo intellectus fit efficax ad videndum Deum; speciem vero intelligibilem ponit ex parte rei visæ, ut objectum uniatur aliquo modo Videnti; non ergo repræsentare speciei est efficere, et quando esset efficere, non ideo non esset possibilis ad Videndum Deum, quia etiam ipsum lumen gloriæ concurrit efficienter ad videndum Deum, et nihilominus est quædam similitudo Dei, ex parte potentiæ visivæ, ut dicit D. Thomas in prima conclusiones, Ad argumentum igitur negatur antecedens: sed Visio est actio vitalis ab intellectu illustrato lumine gloriæ procedens circa objectum divinum unitum intellectui.

Ad primum et secundum testimonium D. Augustini respondetur, quod nomine notitiæ vel cogitationis intelligitur terminus intrinsecus ipsius cogitationis Vel cognitionis, qui est imago expressa objecti, quæ formatur in nobis, in cognitione naturali intellectus.

Ad tertium testimonium, ubi D- Augustinus loquitur de visione beata, notandum est, quod Beati similes sunt Deo in hoc quod sunt videntes Deum sicuti est, et fruuntur ipso, sicut ipse Deus est beatus, quia Videt se et fruitur se, non tamen fit in Beatis similitudo formaliter Deum repræsentans, sicuti est: hoc enim Divina Essentia supplet per se ipsam. Erimus, ergo, perfecte similes Deo, quatenus ha-

bebimus actionem videndi idem objectum quod Deus Videt, et ita explicatur Divus Augustinus.

Ad tertium argumentum, Ferrariensis, lib. 1, *Cont. Gent.,* cap. 53, ait problematice posse defendi quod Beati forment Verbum etiam in doctrina D. Thomæ. Nam pars affirmativa probari potest tertio argumento. Nec obstat quod divina Essentia per nullam similitudinem creatam possit repræsentari, sicuti est. Dicetur enim quod hoc Verum est de similitudine quæ est species intellectus, et de similitudine quæ est conceptio ab specie creata producta, non autem de similitudine expressa quæ est a forma increata infinita, qualis est divina Essentia, cujus virtute sicuti Beati producunt Visionem, ita et Verbum. Nec obstat aliud argumentum, quod visio beata debet esse immediate de divina Essentia, sed verbum est quoddam medium, in quo Videtur reo cognita, non ergo poterit divina Essentia Videri immediate et in Verbo creato. Dicitur enim ad hoc argumentum, quod medium intrinsecum cognoscenti et cognitioni veluti completivum ipsius non impedit, quominus cognoscatur res in se ipsa, tale autem est Verbum quod Beati sua intellectione producunt, non autem est verbum, in quo cognoscant Deum et videant eum, tamquam in imagine ipsius.

Quod autem sustineri possit pars negativa, probatur. Quia sicut Beati per nullam aliam speciem intelligibilem Essentiam divinam vident,quam per ipsam essentiam, ita per nullum aliud verbum vident, sed ipsamet divina Essentia se habet tamquam terminus immediatus intellectionis.

Superest, ergo, respondere ad tertium argumentum, quod D. Thomas loquitur de intelligere naturæ creatæ et naturaliter sibi conveniente, non autem loquitur de intelligere nostri intellectus, per formam supernaturalem et infinitam. Et hanc sententiam sequitur Cajetanus, hic. Quia omnes rationes D. Thomæ in articulo multo magis procedunt de similitudine expressa quam de impressa, quæ est species intelligibilis. Quod autem ait oposita opinio quod verbum ponitur in Beatis, non est in illo videatur divina Essentia sed ut sit terminus intrinsecus complens intellectionem sicut punctus terminat lineam, non satisfacit plene difficultati, quia adhuc illud Verbum debet esse naturalis et expressa similitudo Dei, repræsentans illum sicuti est, quod est impossibile creaturæ. Item, secundum istum modum dicendi, in omni cognitione sensitiva et exteriore oportet opponere terminum intrinsecum sensationi et ipsius completivum, V. g. cum paries videtur, opportet esse in usu non solum visionem, sed etiam quasi verbum et idolum expressum ipsius objecti.

Capreolus Vero, in I *Sent.* dist. 27, q. 2, ait quod Visio beata terminatur ad unicum verbum habitum de objecto beatifico essentialiter et in actu; plura autem Verba habet beatus de attributis et de creaturis visis in Deo habitualiter. Unde aliquando plura, aliquando pauciosa verba format. Sed tamen, in 4. *Sent.,* dist. 49, q. 5, ait communiter teneri, quod Beati non habent aliud verbum quam Verbum divinum propter intimam præsentiam ejus ad intellectum beatum.

Sed tunc opinio prior Capreoli videtur omnino falsa, quia de divinis attributis unica ratio cognoscendi est ipsa Essentia divina. Unde unum attributum non potest sine alio videri, sicut nec una persona potest videri sine alia et eadem unica essentia est ratio cognoscendi ea quæ videntur in verbo, et non per propriam speciem, quapropter nec attributis, nec de creaturis Visis in Deo formant plura Verba, etiam si apponatur quod producant Verbum. Placet tamen nobis magis secundum sententiam D. Thomæ quod Beati nullum formant Verbum, sed Visio beata omnino et immediate terminatur ad divinam Essentiam.

Ad quartum argumentum respondetur quod intelligere, de quo articulus loquitur, est hominum, quatenus intellectus humanus, qui dicitur possibilis, prius quam intelligat, recipit speciem intelligibilem ab objecto, et propterea dicitur quod est *quoddam pati,* quia intelligere nostrum præsupponit passionem, id est, receptionem speciei intelligibilis.

Ad quintum argumentum respondetur quod quamvis Beati finite videant divinam Essentiam, et finitas creaturas in illa, tamen quia Vident rem infinitam, sicuti est, non potest dari species creata quæ sufficiat repræsentare Deum, sicuti est.

Ad sextum argumentum, negatur consequentia. Quia lumen beatum ponitur ex parte potentiæ visivæ ad elevandum illam et confortandum, ut sit potens elicere visionem circa tale objectum, et sicut lumen est finitum, ita et Visio finita est: est enim quidam actus Vitalis procedens a principiis finitis. Cæterum, quia objectum est infinitum, non potest dari aliquid, quod suppleat unionem objecti intelligibilis cum potentia intelligente. Sed necesse est quod tale objectum se ipso uniatur. Utrum autem ipsa divina Essentia in ratione speciei intelligibilis effective concurrat ad visionem, dicemus dubio sequenti.

Ad ultimum argumeni-im respondetur quod species intelligibilis. qua angelus inferior cognoscit superiorem, ejusdem ordinis est in esse repræsentativo cum objecto repræsentato: sicuti etiam angelus ipse inferior ejusdem generis est cum superiori in esse nuturæ. Nec tunc obstat quod

species intelligibilis angelica sit accidens et inferior in esse naturæ quam substantia quæ cognoscitur. Ratio est: nam ipsa species non est quæ intelligit sed concurrit effective ad intellectionem, in virtute substuntiæ et hypostasis angelicæ intelligentis. Unde provenit, quod actio possit pertingere ud cognitionen rerum ejusdem generis et immaterialitatis. Sed solum inde colligitur quod non tam perfecte cognoscit inferior superiorem, quam superior seipsum vel etiam inferiorem quantum ad esse naturale, num cogitationes liberæ non cognoscuntur nisi ab illo, cujus sunt.

DUBITATUR secundo, circa tertiam conclusionem, an divina Essentia uniatur intellectui Beati, ut forma et species intelligibilis?

Pro parte negativa arguitur primo. De mtione speciei intelligibilis est, quod recipiatur in intellectu informans ipsum et i ‹uistituens in actu; sed divina Essentia limi potest esse ut forma in subjectu: ergo etc.

Secundum argumentum. Impossibile est quod aliqua potentia operetur per aliquod pi incipium formale quod non sit sibi intrinsecum, ut in subjecto vel ut pars ipsius operantis; sed forma intelligibilis ponitur liimniam principium formale potentiæ IntellectiVæ, per quod operatur proportioinililliter ad suum esse quod habet: ergo «l divina Essentia est species intelligibilis, nocesse est, ut recipiatur ut forma actuans Intellectum.

lartium argumentum. De ratione speciei intelligibilis est quod assimilet formalité! potentiam intellectivam objecto intellgibill, omnis enim cognitio fit per assiinllnlionem; sed implicat quod divina r.MHCiltia sit formalis similitudo creaturæ ml Deum: ergo non potest esse species Inli-lligibilis.

Quartum argumentum. De ratione βpεı lei Intelligibilis est quod constituat unum i mu intellectu in esse intelligibili. Unde ■pi'cicH et intellectus se habent ut materia ut linnui.ut dicit Cajetanus in hoc articulo; «ad huc repugnat divinæ Essentiæ, nam si un Hin et intellectu fit unum, equeretur quod dlvlnu Essentia essetforma informans «d tribuens aliquod esse formale creaturæ, dlulinctum ab ipsa essentia.

Aig. 5. De ratione speciei intelligibilis puf nlhiuii potentialitas: ergo non potest Piinvimlre divinæ Essentiæ. Probatur an|m edens: nam de ratione speciei intelli|||l|i|||n est constituere intellectum in actu tiliiio, sed tails constitutio ndhuc manet U pnientiii mi actum secundum: ergo fortui i oiiHtltuens in netu primo intellectum nlml illiquid potentlulitutls, alius etiam iiifmlltucret in uctu perfecto secundo.

<j Ultimo. De ratione speciei intelligibilis est ut sit forma *qua* et principium *quo* mediante inteiligens efficiat actionem vitalem cognoscendi; sed implicat quod divina Essentia sit principium quo mediante potentia creata operetur: ergo etc. Probatur minor: quia alias divina Essentia esset principium subordinatum agenti creato principali. Probatur sequela; nam omne principium formale, quo operatur agens, est aliquid subordinatum agenti, quod operatur ut principale agens et per se subsistens; et ita Beati uterentur divina Essentia quasi instrumento et principio ad actionem vitalem, quæ est ipsa visio beatifica. Cajetanus nititur explicare, quod ad rationem speciei intelligibilis, absolute loquendo, non est quod constituat intellectum in actu seu in habitu, sed quod constituat intellectum in actu secundo et completo: ad hoc enim ponitur species intelligibilis *ut sic,* ut inteiligens sit intellectum in actu completo, et sicuti formæ est principium existendi materiæ, ita species intelligibilis se habet ut principium intelligendi, non quod sit ipse actus intelligendi, sed quod se habeat ad actum secundum, sicut se habet forma ad ipsum esse, quod communicatur materiæ; et propterea, quamvis aliquo modo species intelligibilis activa sit intellectionis, tamen melior et potior proportio ejus est formalis, quam activa respectu intellectionis Hæc tamen sententia obscura videtur, nec plene satisfaciens argumento in oppositum. Quapropter videtur nobis tota difficultas posita esse in explicando qualis sit unio divinæ Essentiæ cum intellectu beato, in ratione speciei intelligibilis.

PRO explicatione, sit prima conclusio: Certum est quod divina Essentia immediate unitur intellectui Beatorum tanquam principale agens Visionis, a quo dependet Visio in fieri et in conservari tanquam ab agente supernatural! et speciali auctore gratiæ et gloriæ. Hæc conclusio universali ratione demonstratur ex iis, quæ dicta sunt in quæst. 8. de existentia immediata Dei in omnibus rebus, immediatione virtutis et suppositi, eo quod Deus intime dat esse omnibus rebus.

Secunda conclusio: Certum est etiam in doctrina D. Thomæ quod species intelligibilis, quæ est quædam qualitas inhærens intellectui, concurrit effective simul cum intellectu ad intellectionem. Hæc conclusio patet ex D. Thoma, lib. 1. *Cont. Gent.* cap. 53, ubi ait, quod hujusmodi species est in intellectu nostro, perquam sicut per propriam formam intelligit rem ipsam et culus virtute format in se ipso intentionem rei intellect»!, quam nos dicimus *verbum.* Et rutlo est: quin quale est unumquodque

talia operatur. Unde oportet intellectum prius fieri in actu performamintelligibilem, quam producat imaginem expressam ipsius rei. Item probatur *inductive,* quia omnis forma agentis, cui per se assimilatur effectus, concurrit effective ut principium effectivum ipsius effectus, sive sit forma substantialia, sive accidentalis: V. g. anima hominis est principium effectivum geniti, quia genitum per se assimilatur generanti animato anima rationali; et similiter potentia ipsa generative principium effectivum est,cui per se assimilaturgenitum: similiter ignis, mediante forma et calore, efficienter generat ignem et calidum.

Tertia conclusio: Divina Essentia, quatenus unitur intellectui ut forma intelligibilis et in ratione formæ intelligibilis, non concurrit effective cum intellectu ad producendam Visionem beatificam; sed solus intellectus cum lumine gloriæ elicit Visionem beatificam efficienter. Hæc conclusio, quantum ad priorem partem, probatur ex probatione minoris, facta in ultimo argumento. Deinde probatur ex doctrina Divi Thomæ in hoc articulo, ubi ex parte potentiæ visivæ ponit *lumen,* quo potentia redditur efficax ad visionem; ex parte Vero objecti, ut objectum uniatur potentiæ, ponit *Divinam Essentiam* in ratione speciei intelligibilis uniri; sed hoc non est efficere: ergo non ponitur ad efficiendum. Confirmatur: nam si Divina Essentia inquantum species intelligibilis, ut sic, concurreret effective ad Visionem, jam se teneret ex parte potentiæ visivæ, quatenus illa mediante, scilicet ut principio effectivo, produceret Visionem. Deinde probatur secunda pars, et confirmatur prima ex D. Thoma in *Quod.* lib. 7., art. i., ubi docet *ex proposito,* quod in aliis intellectionibus non solum lumen effective concurrit, sed etiam species objecti, quæ est virtus effectiva ad cognitionem ejusdem objecti. Sed in Visione beata non ponit Divus Thomas aliam Virtutem effectivam cum intellectu, nisi lumen gloriæ. Et ratio hujus differentiæ assignatur a D. Thoma quia Divina Essentia, quæ est objectum illius visionis, totaliter est lux intelligibilis. Unde lumen gloriæ ab ipsa Divina Essentia in intellectum descendens, facit hoc respectu Divinæ Essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantum, ipsa species rei intellectæ simul et lumen. Idem docet ad secundum et quartum, ibidem.

Quarta conclusio: Nihilominus dicendum est ipsam Divinam Essentiam uniri intellectui Beato proprie in ratione speciei intelligibilis, ita ut Visio pendeat a Divina Essentia, non solum in ratione objecti terminativi, sed etiam tanquam ab specie intelligibili, cujus officium proprium est unire objectum cum potentia. Hæc conclusio plane colligitur ex doctrina Divi Thomæ in solutione ad tertium, et ubicumque de hac re sermonem facit, ut in 4. *Senten.* d. 49 q 2. art. 1. et *De Verit.* q. 8. artic. 1. et lib. 3. *Cont. Gent.* c. 51., ubi ait, quod Divina Essentia est *quod* videtur et *quo* Videtur. Ex quo loco aliqui colligunt, quod Divina Essentia concurrit effective in ratione speciei intelligibilis. Sed tamen sensus D. Thomæ est, quod Divina Essentia est *quo* videtur, tanquam forma intelligibili unita intellectui. Et probatur, præterea conclusio, quia intellectus Beati sine specie intelligibili, nonpotestvidereDeum, sed nulla species creata illam dependentiam intellectus potest terminare: ergo necesse est, quod Divina Essentia uniatur intellectui in ratione speciei intelligibilis. Major probatur: nam prius oportet uniri potentiam intellectivam cum objecto, quam producat Visionem circa illud; sed hæc unio fieri non potest, nisi Divina Essentia uniatur in ratione formæ intelligibilis: ergo. Confirmatur: nam omnis alia unio cum intellectu, aut est causæ efficientis et conservantis intellectum cum lumine gloriæ, aut est objecti terminativi Visionis; ergo necesse est ponere aliam unionem in ratione formæ intelligibilis. Confirmatur secundo: nam Divina Essentia est veritas intelligibilis, continens eminenter quidquid perfectionis est in specie creata; ergo per se ipsam poterit habere rationem propriam speciei intelligibilis, quia hoc nullam imperfectionem includit, sicuti Divina Essentia includit rationem propriam Sapientiæ, quamvis sapientia in nobis sit qualitas quædam inhærens. Sed dicit aliquis, quod includit imperfectionem intrinsece habere rationem speciei intelligibilis, ut probatum est ultimo argumento pro parte negativa, scilicet: quod Divina Essentia esset principium efficiens et elicitivum subordinatum intellectui creaturæ. Ad hoc tamen dico, quod de ratione propria speciei intelligibilis, ut sic, non est quod sit principium efficiens cognitionis, sed solum quod uniat objectum cum potentia, in esse cognoscibili. Et ratio est: quia quod species intelligibilis sit activa cognitionis, potius hoc se tenet ex parte potentiæ, cujus est elicere cognitionem; at vero de ratione speciei intelligibilis ut sic, solum est illud quod se tenet ex parte objecti: ergo non est de ratione propria ejus, quod efficiat.

Sed observa maxime, quod in cognitione rerum naturalium, est particularis ratio, quare species intelligibilis concurrit effective, tanquam forma et Virtus inhærens intellectui, quia scillicet intellectus, quamvis habeat Vim et efficaciam ad eliciendam cognitionem, informatus lumine inferiori, non lumen hubet Virtutem sufficienter de-

terminatam ad talem speciem cognitionis eliciendam, sed hæc determinatio fit accedente specie intelligibili, quæ constituit intellectum in actu primo, ut sit efficax Iniis cognitionis circa tale objectum, et hoc provenit ex imperfectione potentiæ et luminis; at vero lumen gloriæ sufficientissime determinat intellectum Beati, ut sit efficax non solum visionis, sed talis visionis, dummodo objectum uniatur sibi, quæ unio non est actio intellectus, aut objecti. Unde nec species intelligibilis, quæ per se primo hanc unionem formaliter facit, concurrit efficienter ad Visionem: imo vero uliqui ex modernis opinantur, quod nec species intelligibiles nostræ concurrunt efficienter ad cognitionem, sed solum formuliter, quantum ad specificationem actus. Sed tamen isti falluntur, ut diximus in secunda conclusione. Possumus etiam adhibere exemplum, ad explicandam tertiam et quartam conclusionem. Est enim communis sententia quod angelus non indiget alia specie intelligibili ad cognitionem sui, quam ipsamet essentia propria, quæ unitur intellectui angelico, non solum in esse naturali, ut subjectum cum proprio accidente, sed etiam unitur in esse intelligibili. Hoc '.apposito, certum est, quod essentia angeli effective concurrit ad visionem, quatenus I st forma totalis agentis principalis, a qua dlmunat ipse intellectus, et habet esse Im xistentiæ; et in hoc subordinatur intellectus essentiæ, tanquam potiori principio operandi. Cæterum,in ratione speciei intelligibilis, non potest essentia angeli effectivo concurrere, nisi Velimus ponere duplicem efficientiam in essentia angeli, unam principalem, et alteram subordinatam intellectui, tanquam procedentem ab specie intelligibili elicitive, virtute intellectus cui unitur, sicut species quæ est accidens i oncurrit ad intellectionem: quod non Holum est superfluum, sed etiam absurdum tribuere essentiæ angeiicæ hanc subordinnIlonem in efficiendo. Ita nos dicimus, qiiud Divina Essentia concurrit ad Visionem beatificam, ut agens principale visioni I, quatenus est Autor gratiæ et gloriæ. I Inde ulter ille concursus effectivus superilline est, nec decens Divinam Essentiam, ...i sufficiat, quod in ratione speciei intelligibilis uniatur intellectui per se ipsam, Im i, iis objectum præsens, in quo officio lien Invenitur ratio efficiendi, sed solum h i minandi dependentiam intellectus et luminis n præaentia objecti; et hoc maxime ilri el Divinam Essentiam, quæ secundum *t> proprie est forma subsistens et intelliUlldlln, continens eminenter omnem perlui Ilonem formarum intelligibilium inquanIiiiii hujusmodi, sicut! continet omnem rn- ll<<11<111 essendi Est aliud exemplum, ad uN|i||< uiidiiiii hunc Veritatem. Certum est enim quod humanitas, in Christo, unita est ad personalitatem Verbi, ita ut non solum Verbum sua personalitate terminet dependentiam humanitatis, quod est de fide, sed etiam propia existentia terminet dependentiam humanæ naturæ, in hoc quod est existere, sic ut per nullam aliam existentiam creatam existât anima et humanitas Christi, quod habet communis et tutior opinio Theologorum, quidquid dicat Scotus. Quemadmodum ergo Deus per se ipsum potest supplere rationem existendi naturæ creatæ, eo quod Deus est primum esse subsistens per essentiam suam, ita, cum sit primum intelligibile, per essentiam suam potest supplere per se ipsum rationem formæ intelligibilis, absque aliqua injuria Divinæ Majestatis, perquamdam unionem ineffabilem cum intellectu illustrato lumine gloriæ, in ratione speciei intelligibilis, absque eo quod recipiatur in intellectu tanquam in subjecto eo modo imperfecto, sicut nostra existentia recipitur in nostra essentia.

AD argumenta respondetur. Ad primum, negatur *major,* per se loquendo de specie intelligibili, ut sic, sicut non est de ratione sapientiæ quod sit qualitas, quamvis hoc conveniat sapientiæ creatæ; pertinet autem ad speciem intelligibilem ut sic per se primo, quod uniat objectum cum potentia. <1 Ad secundum respondetur, quod probat tertiam conclusionem: unde concedo majorem et minorem, et nego consequentiam: nam uniri Divinam Essentiam intellectui ut formam intelligibilem, non est esse principium *quo* intellectus efficiat elicitive visionem, sed est esse formam intelligibilem, qua unita intellectui, intellectus cum lumine eliciat visionem. <[Ad tertium, concedo *minorem,* si loquamur de specie intelligibili creata; et sic concedo minorem, et nego consequentiam: nam de ratione formæ intelligibilis, absolute loquendo, non est quod sit formalis similitudo existens et recepta in intellectu: sed sufficit quod sit forma intelligibilis intime assistens et faciens præsens objectum. <[Ad quartum respondetur, quod omnes illæ perfectiones inveniuntur in specie intelligibili creata, non tamen *per se primo* conveniunt speciei intelligibili, ut sic. <j Ad quintum, negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quod si *constituere* accipiatur ut dicit imperfectionem causæ materialis Vel formalis inhærentis, non competit *per se primo* speciei intelligibili constituere intellectum in actu primo. quamvis competat speciei intelligibili creatæ. Si autem *constituere* in actu primo intclligalur et accipiatur pro hoc quod est supplere vicem constituentis quantum ad unionem objecti eum potentia, sic Divina

Essentia, in ratione speciei intelligibilis, constituit intellectum in actu primo, quatenus unit objectum cum potentia. <| Ad ultimum, negatur *major* per se primo loquendo de specie intelligibili; unde non opus est, quod Divinæ Essentiæ conveniat talis efficientia in ratione principii subordinati, quo creatura operatur.

ARTICULUS III.

ÇU Utrum Essentia Dei videri possit oculis corporalibus ll)

TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod Essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job, 19: «Incarne mea videbo Deum, etc.»; et auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te».

<J 2 Præterea, August, dicit ult. (2) *De Civi. Dei,* ca. 29: «Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum *(scilicet glorificatorum),* non ut acutius videant, quam quidam perhibentur Videre serpentes vel aquilæ (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt Videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia». Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

ij 3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa. 6 : «Vidi Dominum sedentem super solium etc.». Sed visio imaginaria a sensu originem habet: phantasia enim est *motus factus a sensu secundum actum,* ut dicitur in 3. *de Anima.* Ergo Deus sensibili visione videri potest.

SED contra est quod dicit Augustinus in (3) libro *de Didendo Deum* ad Paulinam: «Deum nemo Vidit unquam, vel in hac Vita, sicut ipse est; vel in angelorum Vita sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur».

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu Visus, Vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur (1). Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra (2) ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

AD primum ergo dicendum quod, cum dicitur *in carne mea videbo Deum, Salvatorem meum,* non intelligitur quod oculo carnis sit Deum Visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, Visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te,* intelligitur de oculo mentis: sicut *Ephe.* **i**. dicit Apostolus: «Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri».

AD secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in Verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc (3) quod præmittitur: «Longe itaque potentiæ alterius erunt *(scilicet oculi glorificati),* si per eos videbitur incorporea illa natura». Sed postmodum hoc determinat dicens: «Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cceli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate Videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus non credimus vivere, sed videmus». Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros: sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se Visibile, sed sicut sensibile per accidens. Quod quidem a sensu (4) non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, Visis corporibus, divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit: scilicet ex perspicuitate intellectus; et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

AD tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei Essentia: sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis,, prout in Scripturis divinis, divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

(1) Infra, nrt 4, ad 3; 11" II", qu. CLXXV, art. 4; IV *Sent.,* «list XI.IX, qu. II, art. I; in *Matt·,* cap. V,
(2) Lib. 22. *De Civit, Dei.* cap. 29,, circa medium, tom. 5,
(5) Epiai. 112, cn. f), Io. 2.

(I) Arti. seq. et q. 78.
12) Q 3. arti. I.
on Eodem libro 22 , en. 29., tom. 0.
(41 Alina, *a vieil·*

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est negatiua. Ratio est: Actus proportionate ei, cujus est actus; sed potentia visiva est forma corporalis organi: ergo actio ejus non potest extendi ad incorporalia.

COMMENTARIUM.

HIC articulus clarus est. Vide Divum Augustinum, in Epist. 111 et 112; et nota quod D. Thomas poterat specialem rationem asignare ex parte objecti Visus corporalis, sub quo Divina Essentia nullo modo continetur. Sed voluit asignare universaliorem rationem, qua ostenderet nullum sensum elevari posse ad videndum Deum. <[Sed, contra rationem D. Thomæ iirguitur primo. Anima rationalis est actus corporis, et tamen elevari potest ad visionem Dei: ergo actio non debet ita proportlonari cum eo cujus est actus, quod si Illud fuerit actus corporis, et actio sit circa corpus <J Secundo. Ignis inferni agit militer in dæmones extorquendo illos, qui I unt incorporei: ergo saltem Virtute Dei potest elevari visus corporalis ad videndum Divinam essentiam. <j Ad primum icHpondetur, quod anima ita est actus corporis, quod habet esse independenter a corpore, sicut et operationes; sed Divus Thomas loquitur de actu corporis, qui ex initura sua pendet a corpore. Unde consequenter, in operatione, quæ non potest extendi ad incorporea, sicut nec subjectum cujus est potentia pendet a corpore. <j Ad secundum respondetur, quod ignis inferni liibirumentaliter potest elevari ad actionem transeuntem irt spiritum, virtute principalis agentis, qui est Deus: at vero in netionibus immanentibus et vialibus, proximum agens, in quo debet esse potentia npenindi, est agens principale, qui operatui inquantum est in actu per propriam loniuim. Hoc enim intrinsece includitur in ihdlnitione actionis vitalis. Unde nullo modo potest anima elevari ad actionem vilulein videndi Deum oculis corporalibus, in ultione instrumenti, quoniam hoc excedit proportionem suæ potentiæ; non autem n»! endem ratio de actionibus transeuntibus, ubi potest assumi aliqua substantia per Itiodum Instrumenti, et elevari ultra propimm virtutem et potentiam ad effectum |nInclpulis ugentis.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis intellectus per sua naturalia Divinam Essentiam videre possit. (1)

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia Divinam Essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius (2) 4. cap. *De Dioi. Nom.* quod angelus est «speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei». Sed unumquodque videturdum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam Essentiam.

<3 2. Praeterea, illud quod est, maxime visibile, fit minus Visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

<J 3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei Essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet (3). Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale Divinam Essentiam videre.

SED contra est quod dicitur *Rom.* 6.: *Gratia £)ei oita æterna.* Sed Vita æterna consistit in visione Divinæ Essentiæ, secundum illud *Joan. 17·:* «Hæc est Vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc». Ergo videre Dei Essentiam, convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus

(1) Infra, qu. LXIV, art. 1, ad 2; 1" 1!" qu. V, art. 5; II *Sent*, diet IV, art i; dist- XXIII, qu. II, art. I; IV, dist XLIX, qu. II, art. 6; 1 *Cont. Gent,* cap 111; III, cap. XI.IX, Lil; *De Verit.,* qu. VIII, art. 5; *De Anima,* nrt 17, ad 10: qu I *Tim.,* cap VI, lect. III.

('.II Cn. 4., p I , pnruni ante medium.

(S) Arti. I, liu|uh quinst.

per sua naturalia Essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cog noscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea igitur, quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia Vero Virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus.—Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur.

Relinquiturergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalemcujuslibetintellectuscreati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam Videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso.

AD primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum, est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatum non est cognoscere Essentiam Dei, ut suptu ostensum est (1) Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere Essentiam Dei.

AD secundum dicendum, quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si Vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

AD tertium dicendum quod sensus Visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quia Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id qupd in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut *hanc.* Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellec tus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est negativa. 0 *Secunda conclusio: Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino-*

COMMENTARIUM.

NOTA, circa primam conclusionem, esse certam secundum fidem catholicam. Fuit enim olim, annoDomini 1314, circa tempora Joan. XXII, error Begardorum et Beguinarum, asserentium omnem intellectualem naturam in se ipsa naturaliter esse beatam, et non Dei gratia. Iste error damnatur in Concilio Viennensi, et habetur in Clementina *Ad nostrum,* De hæreticis. Et probatur ex illo *ad Rom.* (>.: «Gratia Dei vita

(I) Arti. 2. hujus <iuiu»t.

æterna»; et *Joan.* 14., promittitur Dei manifestatio, tanquam præmium diligentis Deum: constat autem, quod diligere Deum non possumus ex Viribus naturæ ad promerendum Deum: ergo non possumus videre Deum per naturam. Confirmatur: fides necessaria ad vitam æternam non est viribus naturæ, sed ex gratia: ergo nec ipsa visio erit ex viribus naturæ. Vide D. Thomam in 5. *Contra Gent.* c. 52.; Capreolum in 4 d. 49. q. 4. ubi optime explicat rationem articuli Sed Cajetanus explicat eamdem, et respondet ad argumenta Scoti.

DUBITATUR an ratio D. Thomæ sit sufficiens? Arguitur contra eam. Nam ex illo fundamento quod cognitum est In cognoscente secundum naturam cognoscentis, non sequitur æqualitas, quam intendit D. Thomas, scilicet, quod cognoscentis natura debet æquari cum objecto: sed solum potest colligi, quod cognitio est perfectio proportionata cognoscenti. Confirmatur: nam ex proportione inter objectum <1 potentiam magis sequitur dissimilitudo et inæqualitas, sicut inter motivum et mobile, inter materiam et formam: talis enim I d proportio inter potentiam et objectum. <1 Secundo. Nam si ratio D. Thomæ aliquid valeret, sequeretur, quod angelus inferior non videret superiorem, quia modus essendi superioris excedit modum essendi inferioris angeli. <j Tertio. Nam ex illa sequeretur contra conclusionem articuli primi. quod intelectus creatus, etiam illustratus lumine gloriæ, non possitvidere Deum. 1'robatur sequela: quia modus essendi Dei excedit omnem modum essendi intellectus ‹ n ati, quamtumlibet illustrati lumine glorlir. <1 Quarto. Nam ex eadem ratione sequeretur, quod nunquam Beati viderent I leiim, sicuti est. Sequela probatur: quia imulus essendi Dei excedit omnem ratioliein udæquatam objecti intellectus creati. I lu e argumenta facit Scotus in 1. d. 5. q. 5. •'l *\nQttodlib.* 14.,art. 2., etin4. d. 49. q. 11. Ned pro solutione notandum est, quod conclusio D. Thomæ expresse loquitur de • agnitione evidenti, qua cognoscitur res •deuti est. Cæterum de cognitione confusa H obscura non opus est ad hoc quod res • i ignoscatur, quod sit tanta proportio inter modum essendi cognoscentis et rei cognilir. Secundo nota, quod radix et initium • ognltlonls provenit ex eo quod aliqua nalurn est, non solum id quod est, sed etiam Sllu a se. Sed quia esse alia a se, non contigit luntuin uno modo, hinc est, quod Iversl ordines cognoscentium oriuntur ex Iversis modis essendi alia a se. Rursus Ivorsl modi essendi alia a se consurgunt ux diversis modis Ipsarum naturarum: et 1'ioptereu secundum ordinem ipsarum naturarum cognoscentium, necesse est ponere diversos modos, quibus cognoscens est cognitum. Unde de primo ad ultimum sequitur, quod esse cognitum modificatur secundum naturam cognoscentis, et non e contrario. Hinc etiam oportet, quod naturalis mensura cognitionis sit ipsa cognoscentis natura: et iste est discursus D. Thomæ, dum ex multiplici modo essendi rei colligit, quod cognitio Dei, sicuti est, non potest esse connaturalis alicui creaturæ.

AD primum argumentum respondetur, quod quamvis ex illo fundamento non sequatur æqualitas cognoscentis et cogniti in esse naturæ specific», colligitur tamen, quod cognoscens connaturaliter rem sicuti est, non potest esse inferioris naturæ, quam cognitum quantum ad modum essendi, qui est radix modi cognoscendi: v. g. anima rationalis, quamdiu habet modum essendi unita corpori ut forma, non potest cognoscere angelum sicuti est, quia cognitio animæ non est sine conversione ad phantasma corporale, quatenus ipsa est actus corporis, et ita naturaliter non potest evidenter cognoscere, nisi quidditatem in materia. Ad confirmationem respondetur, quod D. Thomas non infert æqualitatem inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se et specifice, sed solum quantum ad modum essendi genericum, secundum quem distinguuntur gradus essendi, et per consequens gradus cognoscendi, Ad secundum, negatur sequela. Quia angelus inferior habet eumdem modum essendi, sicuti superior, quamvis superior in sua specifica differentia sit excellentior; sed tamen modi essendi qui distinguunt modos cognoscendi, naturaliter non distinguuntur per specificas differentias rerum, sed per gradus genericos secundum quod esse recipitur in materia, aut est sine materia receptum, tamen in essentia ibidem limitatum, aut omnino subsistens. Et rursus ille primus modus essendi distinguitur a D. Thoma in duos modos. Unus est, quando ita recipitur ipsum esse in essentia materiali, quod illa essentia vel forma non potest habere esse, nisi in materia, et iste infimus gradus omnium rerum corporalium est præter hominem. Alter modus proprius est animæ rationalis, quæ tenet quoddam medium inter superiora et inferiora. Sic enim est actus corporis, quo potest existere naturaliter sine corpore, et hinc provenit duplex modus cognoscendi ipsius, quorum alter ita alligatur rebus corporalibus, ut solum se extendat ad individua,qualis est cognitio omnis sensitiva; sed secundum alium modum cognoscendi, connutiirule est homini cognoscere ea quæ non habent esse,nisi in materia individuali, non tumen per se alligatur, ut cognoscat

illa secundum quod sunt in materia, sed etiam secundum quod abstrahuntur per considerationem intellectus a materia individuali; et ita cognoscuntur in universali quidditates rerum materialium, quod excedit facultatem sensus; intellectus vero angelicus, *per se primo,* cognoscit quidditatem ipsus angeli, et virtute illius alias quidditates, quæ habent eumdem modum essendi: hoc tamen non obstat, quominus angelus naturaliter et evidenter cognoscat quidditates materiales, quia id quod est excellentius potest attingere sua actione id quod est inferius; id autem quod inferius est non potest naturaliter elevari supra naturam suam. Q Ad tertium, negatur sequela: nam ratio et conclusio D. Thomæ intelligitur de cognitione naturali. Cæterum, id quod naturaliter cognoscitur cognitione confusa et obscura, poterit cognosci supernaturaliter distincta cognitione, eo quod cadit sub ratione objecti intellectus saltim in communi et in confuso Verbi gratia, oculus noctuæ potest confortari et elevari a Deo supra naturam ipsius ad Videndum distincte lucem Solis; non autem potest elevari ad cognoscendum sonum, eo quod sonus nullo modo cadit sub objecto visus. Ita similiter intellectus humanus, quamvis habeat pro objecto proportionato quidditatem rei materialis, tamen objectum adæquatum illius est ens in tota sua communitate, quod etiam includit, quamvis in confuso, illud ens, quod est omnino per se subsistens, ipsum esse. Quapropter virtute supernatural!, ab eodem ente primo derivata, elevabitur intellectus, ut Videat ipsum esse subsistens, quod est lux pura et infinita. Hactenus de hoc artic. 4.

ARTICULUS V.

ξ] Utrum intellectus creatus ad videndum Dei Essentiam aliquo creato lumine indigeat. (I)

D QUINTUM sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum Essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur: ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non Videtur per aliquod lumen creatum.

<i 2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non Videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

ή 3. Præterea, illud, quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei Essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum: quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad Videndum Dei Essentiam lumen superadditum requirat.

SED contra est quod dicitur in Psal.: *In lumine tuo videbimus lumen.*

RESPONDEO dicendum, quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam: sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa Essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei Essentiam Videndam, ut ostensum (1) est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur *Apoc.* 21. quod *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundum illud 1 *Joan.* 3.: «Cum apparuerit, similes ei erimus, et Videbimus eum sicuti est».

AD primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei Essentiam, non quod per hoc lumen Dei Essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est: sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum: sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

AD secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei Essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quædam in-

(1) III *Sent.,* dist. XIV, «rt. I.qu 3;IV, diet. XLIX, qu. 11, art. 6: III *Cont. Cent.,* cap. LUI, I.IV; ◁▌*Perit,* qu. VIII, art. 5; qu. XVIII, nrt I, ad I;«|il. XX, art. 2; *Quodl.* VII, qu I, nrt I; *Cotnpend. Theol.,* cap. Cv.

di Arti, priaic.

tellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium *in quo* Deus videatur: sed *sub quo* videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

AD tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ: quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

SUMMA ARTICULI.

RIMA conclusio est affirmativa. Ratio est: quia omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam, sed cum aliquis intellectus creatus videt Deum, elevatur ad tantam sublimitatem, quod ipsa divina Essentia fit forma intelligibilis intellectus; ergo oportet, quod disponatur aliqua disvositione supra naturam, quee quidem est augmentum virtutis intelligendi, et hoc augmentum virtutis vocamus illuminationem. Et ratio potest esse ex conclusione articuli præcedentis. Intellectus non potest per sua naturalia videre Deum; ergo indi-i;et aliqua dispositione supra naturam suam.

Sed notandum est, quod quia hæc ratio poterat dissolvi, si quis diceret, quod intellectus elevatur solo concursu Dei, sicut aqua elevatur ad sanctificationem animæ, propterea opus est ut utamur ratione præcedenti, simul cum ista.

Secunda conclusio, ad primum: tale lumen creatum non est necessarium ad hoc, quod Divina Essentia fiat intelligibilis, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad inlelligendum, sicut potentia fit potentior per habitum.

Tertia conclusio, ad secundum: istud lumen non requiritur ad videndum Dei Essentiam ut similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio confortans intellectum ad videndum Deum.

COMMENTARIUM.

UB1TATUR primo, circa primam conclusionem, an sit certa secundum fidam? Arguitur primo,pro parte affirmativa. Num in dicta Clementina *Ad nostrum*, condemnatur error dicentium, quod anima non Indiget lumine gloriae ad videndum Deum, rl Ipso beate fruendum: ergo. i| Secundo. Secundum fidem certum est, quod Visio heutu eat quiedum actio intellectus, quum per Vires naturæ exercere non potest; ergo necessaria est aliqua virtus superaddita, ut intellectus dicatur proprie videre Deum. Consequentia videtur manifesta lumine naturali. Quia de intrinseca ratione actionis Vitalis est, quod procedat a principio intrinseco et proportionate, per quod agens sit in actu ad agendum, non solum ut instrumentum, sed ut agens principale: at Vero, nisi ponamus in intellectu aliquam qualitatem supernaturalem,non potest beatus esse in actu proportionate, ut habeat talem actionem videndi, sicut agens principale: ergo error est in fide, saltem secundario, negare talem qualitatem superadditam, quia statim sequitur, quod ipsi Beati non videant Deum actione propria.

Circa istam difficultatem varii sunt modi dicendi. Etenim Cajetanus, hic, etFerrarien. in 5. *Contra Gent.,* cap. 53. et Capreolus in 4. d. 49. q. 4. conclu. 2. censent conclusionem D. Thomæ esse certam post Concilium Viennense, secundum fidem catholicam, ubi dicitur in damnatione quinti erroris Begardorum: «Qui dixerit non indigere hominem lumine gloriæ, elevante intellectum ad videndum Deum, error est». Aureolus tamen apud Capreolum, ubi supra, inquit, Concilium illic aliud determinare, quam D. Thomas doceat: ipse enim ait, requiri lumen habituale, Concilium vero solum ait *requiri lumen elevans,* sive sit habituale, sive actuale, ut est ipsa visio. Sed hæc solutio pugnat cum Concilio asserente *requiri lumen elevans ad ipsam visionem:* ergo Visio non sufficienter ponitur esse lumen, de quo loquitur Concilium. Propterea Magister Soto, in 4. d. 49. q. 2. art. 4. ait aliter esse intelligendum Concilium, ut sit sensus, requiri lumen quod sit Vel habitus disponens intellectum, vel auxilium speciale elevans potentiam ad videndum. Itaque conclusio D. Thomæ, quæ loquitur de lumine habituali, vel qualitate quadam inhærente intellectui, non est certa secundum fidem, quamvis sit valde consona cum modo loquendi Sacræ Scripturæ et Conciliorum. Hæc sententia Magistri Soto communiter a modernis acceptatur.

Pro explicatione hujus difficultatis, suppone duo, de quibus solet fieri disputatio in 1.2. p. 3. art. 2. *Alterum* est, quod beatitudo nostra supernaturalis consistit essentialiter in operatione animæ, sive illa sit intellectus principaliter, ut placet Divo Thomæ; sive Voluntatis, ut Vult Scotus; sive utriusque potentiæ, ut alii Doctores sentiunt. Hoc assertum est contra Henricutn GandaVen. in *Quodlib.* 3., q. 12., ubi ait, quod fides catholica constituit beatitudinem non in operatione animæ, sed in ipsa iininue essentia; et consistit hæc beatitudo in quodum illapsu interno Dei in animam.

Sed hæc sententia non solum falsa et periculosa et temeraria est, sed fortassis erronea, quia in Sacra Scriptura beatitudo, quæ ut præmium nostrum promittitur, appellatur et est quædam operatio, ut *Matthœi,* 5.: «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt»; et *X. Joannis,* 3. «Similes ei erimus, quoniam Videbimus eum sicuti est». Et 1. *Corin.* 13.: «Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est». Et explicans Apostolus quid sit hoc perfectum, inquit: «Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam et cognitus sum». Et certe sancti Doctores, de nostra Beatitudine sermonem facientes, semper meminerunt nostræ operationis, scilicet visionis aut fruitionis; et ita universi Scholastici, in 4., d. 49., sentiunt. Alterum supponendum est, quod Visio beata est quædam actio vitalis et elicita a potentiis animæ ipsius Beati. Hoc est contra quo·rundam sententiam asserentium, quod illa Visio solum efficitur a Deo intellectu Beati mere passive se habente. Ita tenet Marsilius, in 3. q. 10.; et Ocham in 1. d. I. et Palud., in 4. d. 49. quest. 1. artic. 2.; Scotiis etiam in 4. dist. 49. q. 2. non est longe ab hac sententia. Item Burid. in libro 10. et hic, q. 5. reputat illam Valde probabilem. Nihilominus hæc sententia nobis falsa et periculosa videtur. Probatur: quia secundum fidem catholicam, Beatus Videt Deum, sicuti est; sed videre, juxta Veram philosophiam, est actio Vitalis: ergo Beatus efficit illam actionem immanentem. Confirmatur: quia, alias, improprie diceretur Beatus videre Deum, quemadmodum improprie diceretur homo currere, qui non propria virtute velociter moveret pedes suos, sed ab aliquo agente extrinseco excitaretur et moveretur. Item, in *Clementina* citata, ponitur lumen ad elevandum intellectum ut videat Deum: ergo ponitur ut virtus intellectus ad actionem videndi. Item, sequeretur, quod actus fruitionis esset a solo Deo effective. Patet sequela, quia eadem est ratio; consequens autem est falsum, quia charitas viæ, quæ est habitus ad illam fruitionem eliciendam, eadem est in via et in patria; sed in via effective concurrit ad dilectionem Dei et desiderium: ergo in patria effective concurrit ad dilectionem et fruitionem. Et denique, isti Doctores non ponunt beatitudinem nostram in operatione nostra, aut certe necesse est quod negent visionem esse beatitudinem aut partem beatitudinis. Et denique, isti Doctores videntur excusari ab errore contra fidem ex ignorantia philosophiæ.

HIS suppositis, sit prima conclusio: Salvu fide catholica, neguri potest lumen fidei esse habitum infusum et superradditum potentiæ. Hæc probatur: quia sufficienter, ut ait Magister Soto ubi supra, explicatur Concilium et Sacra Scriptura de illuminatione actuali quæ sit speciale auxilium Dei, per seipsum confortantis intellectum, ad illam actionem vivendi. Item, quia multi viri docti ita opinantur et docent nostris temporibus, non esse necessarium secundum fidem catholicam, ponere lumen illud per modum habitus; imo vero neque sententia Scoti, ubi supra, et Durand, q. 2., negantium conclusionem D. Thomæ, notatur aliqua censura gravi. Denique mens Concilii Viennensis fuit condemnare errorem Begardorum asserentium per solas Vires naturæ posse videri Deum: ergo qui ponit auxilium supernaturalem Dei, et dicit hoc auxilium esse *lumen,* de quo loquitur Concilium, nihil asserit contra fidem.

Secunda conclusio. Nihilominus, judicio nostro, vix potest intelligi definitio Concilii nisi, præter auxilium et concursum specialem Dei, ponatur aliqua qualitas tanquam forma et principium Videndi. Hæc conclusio, in explicatione sequentium dubiorum probabitur; sed nunc probatur secundo argumento, facto pro parte affirmativa. Confirmatur: quia videns Deum sicuti est, habet se ut causa, et non ut instrumentum videndi: ergo non sufficit concursus Dei supremi agentis, sed etiam aliqua forma in causa secunda requiritur, ut effectus sit proportionatus cum causa ipsa secunda: ergo lumen quod asserit Concilium esse necessarium ad elevandum intellectum, non solum est auxilium Dei et concursus actualis, sed etiam aliquid per modum formæ receptum in intellectu; alioquin actio videndi Deum, sicuti est, non tribuetur ipsi Beato, nisi forte ut instrumento; et tunc actio illa videndi denominaret Deum ut principale agens, et Deus videret seipsum per Beatum, tanquam per instrumentum: quod absurdum est. Et per hoc, patet ad argumenta.

DUBITATUR secundo: An merito et rationabiliter ponatur lumen gloriæ per modum cujusdam habitus infusi in intellectu Beati? Arguitur primo, pro parte negativa, argumento Ocham, ubi supra. Si lumen gloriæ est necessarium, maxime ut intellectus producat Visione; sed hoc non: ergo. Probatur minor: quia Visio a solo Deo producitur effective: ergo non ab intellectu. Probatur antecedens: quia visio est præmium nostrum: ergo a solo Deo provenit effective. Patet consequentia: quia meritum solum provenit effective ab ipso merente: ergo præmium est a præmiante, præclse ut a causa efficiente. Confirmatur: quia alias, creatura se beatificaret effective, neque visio essut omnino

supernaturalis, siquidem produceretur a potentia naturali. <5 Secundo, arguitur argumento Scoti. Quia si ponatur lumen gloriæ, sequeretur angelum posse videre Deum per propriam ipsiusmet angeli essentiam. Probatur sequela: quia essentia, quæ est substantia spiritualis, multo perfectior est, quam lumen gloriæ quod est accidens: ergo si per lumen gloriæ Beati Vident Deum, multo clarius videbit angelus per propriam essentiam, quæ clarius repræsentat Deum· «l Tertio. Quia, posito lumine gloriæ in intellectu, sequitur, quod visio Dei sit naturalis alicui creaturæ. Probatur sequela: quia jam per lumen gloriæ creatum redditur intellectus proportionatus ad hujusmodi actionem: ergo visio est ipsi naturalis, quemadmodum si cæcus illuminetur supernaturaliter, tamen visio est ei naturalis. β[Quarto. Quod magis ponendum erat, non ponitur: ergo quod minus erat ponendum non debet poni. Declaratur maxima: quia magis ponenda erat species intelligibilis Divinitatis, et non ponitur: siquidem species perficit intellectum in actu primo, lumen Vero in actu secundo: ergo magis ponenda erat species intelligibilis, quam lumen: ergo qui non ponit speciem intelligibilem, non debet ponere lumen. <| Quinto, ex Durando, ubi supra: quia hoc lumen, quod ponitur a Divo Thoma ad confortandam potentiam, vel confortat potentiam intendendo Vim ipsius potentiæ, sicut calor aquæ intenditur a calore ignis, vel confortat ut agens partiale, sicut duo portantes lapidem adinvicem se juvant, vel sicut duæ lucernæ intendunt lumen diaphani: sed non fit confortatio priori modo, quia intellectus non est qualitas intensibilis aut remissibilis: et quamvis esset intensibilis, non poterat intendi a lumine superioris ordinis; id enim quod intenditur ab aliquo formaliter, ejusdem speciei est cum illo. Sed neque etiam fieri potest secundo modo: quia intellectus haberet in se virtutem ad efficiendum netum supernaturalem, similem Virtuti alterius agentis partialis et supernaturalis: et sic intellectus et lumen essent ejusdem ordinis,siquidem mutuo se juvant.<[Sexto. Potentia per seipsam tendit in suum objectum sibi præsens, ut visus statim videt præsentem colorem; sed Deus est objectum intellectus nostri, siquidem continetur sub ente, quod est objectum adæquatum: ergo intellectus per seipsum, absque lumine supernaturali, poterit videreDeum præHentern. <[Septimo. Tale lumen ponitur a Divo Thoma, ut intellectus sit proportionates ad unionem illam Divinæ Essentiæ In ratione speciei intelligibilis; sed adhuc posito lumine, manet improportionatus intellectus ud unionem talis formæ Inflnltæ, siquidem manet finitus: ergo frustra ponitur. <| Ultimo. Quia visio ipsa est supernaturalis ad quam lumen ponitur; sed rursus lumen ipsum est etiam supernaturale: ergo ad illud recipiendum, oportet ponere aliquam dispositionem supernaturalem, et ita erit processus in infinitum: ergo.

Pro decisione, sit unica conclusio: Valde rationabiliter ponitur lumen gloriæ infusum, per modum habitus, tanquam legitima dispositio potentiæ ad videndum Deum, sicuti est. Probatur primo; quia de divinis philosophandum nobis est proportionabiliter ad ea quæ naturaliter sunt cognita; sed ita natura comparatum est, quod omne agens naturale habeat formale principium et proportionatum ad exercendam suam actionem: ergo supernaturaliter agens necesse est ut habeat proportionatum et formale principium et supernaturale,ad exercendam actionem supernaturalem. Minor hæc inductive probari potest, absque ulla exceptione, si loquamur de agentibus non instrumentaliter, sed concurrentibus ut causis principalibus. Consequentia Vero valde rationabilis est, ut patet ex majori. Item probatur, argumento secundo, facto pro parte affirmativa in primo dubio. Præterea, mirum est, quod ad actionem credendi ex fide catholica, ponatur habitus fidei infusus ad faciendam proportionem cum tali actu, et quod ad videndum Deum, sicuti est, intellectus careat habitu, et nihilominus actio sit proportionate cum potentia. Vide de hac conclusione D. Thomam 5. *Cont. Gent.* cap. 53. ubi multis rationibus probat illam; et cap. 54. dissolvit contrarias objectiones.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum, negatur minor. Ad probationem, negatur antecedens; et rursus ad probationem antecedentis, negatur consequentia. Non enim pertinet intrinsece ad rationem præmii, quod sit effective a præmiante, vel etiam præcise ab illo, nam et pecuniæ apud homines solent esse præmium mercenarii, et non sunt effective a præmiante. Et similiter posset esse præmium apud homines quod aliquis fruatur pro labore fructibus arboris: et tamen neque fructus neque fruitio est effective a præmiante: ergo ad hoc quod Deus dicatur præmians non requiritur quod ipse solus efficiat visionem, quæ est beatitudo: sed sufficit quod ipse sit Autor luminis gloriæ, et concurrat mecum effective, ut ego efficiam visionem. Imo vero etiam in hac vita meritum non præcise est a metente effective, sed etiam a Deo, qui nostra vult esse merita, quæ sua sunt dona. Ad confirmationem respondetur, quod creatura non se beatificat, quamvis effective concurrat ad Visionem, quæ est beatitudo. Et ratio est, quia principium Illius actionis est *lumen*

quod a solo Deo efficienter producitur: beatificare autem se importat conferre sibi necessaria ad beatitudinem. Nihilominus negari non potest quin aliquo modo creatura se beatificet: vel quia meretur beatitudinem, vel quia etiam efficienter concurrit ad ipsam Visionem. Cæterum quod ibidem infertur, quod Visio beata non esset pure supernaturalis, si hoc intelligatur quod ex omni parte habeat principium supernaturale, *concedo consequentiam:* etenim potentia naturalis concurrit effective, et est subjectum illius actionis. Dicitur autem simpliciter supernaturalis actio, quæ est objecti supernaturalis, et sub ratione formali supernatural!. Ad secundum, negatur sequela: quia quamvis essentia angeli sit substantia spiritualis, et lumen gloriæ sit accidens, tamen lumen gloriæ est altioris ordinis; unde pertingere potest ad actionem superioris ordinis, ad quam non potest essentia angeli. <[Ad tertium, conceditur quod visio beata est connaturalis intellectui illustrato, lumine gloriæ: hoc autem non est esse naturalem simpliciter, sed est esse superioris naturæ. <J Ad quartum respondetur, quod quamvis magis ponenda esset species quam lumen, non tamen species creata. Cæterum, quia species se tenet ex parte objecti, potest Deus per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis; non tamen potest per se ipsum supplere vicem luminis: quia lumen se tenet ex parte potentiæ tanquam ipsius principium subordinatum operanti, sicut et ipsamet potentia, ex parte cujus se tenet lumen. <[Ad quintum respondetur, quod ad neutrum illorum ponitur lumen, sed ponitur ut forma superaddita potentiæ, et ut ratio producendi visionem, sicut ponitur calor in aqua, tanquam necessarius ut aqua calefaciat- <[Ad sextum respondetur, quod non sufficit præsentia objecti ut potentia operetur circa illud, si potentia non habeat principium proportionatum cum actione circa tale objectum. Secundo respondetur, quod Deus non est præsens in ratione objecti aut speciei intelligibilis, nisi habenti lumen gloriæ. <[Ad septimum, negatur minor: quia quamvis intellectus cum lumine gloriæ maneat adhuc finitus, tamen manet proportionatus, quia per lumen illud efficitur ordinis divini et connaturalis Deo: unde poterit producere actionem finitam circa objectum infinitum. Et hæc est proportio potentiæ cum actione propria et cum objecto, quatenus est finite Visibile ab intellectu creato. <[Ad ultimum respondetur, quod ad formam ultimam in unoquoque ordine, requiritur dispositio, sed ad dispositionem non requiritur dispositio. Ultimum vero et quasi formale, ad quod ordinatur intellectus Venti esi unio Divinæ Essentiæ in ratione formæ intelligibilis: unde ad hanc requiritur dispositio, non autem ad lumen, quod est dispositio ad unionem talis formæ.

DUBITATUR tertio: Utrum de potentia Dei absoluta fieri possit quod intellectus creatus videat Deum sine lumine gloriæ infuso? Arguitur primo, pro parte affirmativa. Quidquid potest Deus facere cum causa secunda, potest facere se solo: sed mediante lumine gloriæ, tanquam principio effectivo, producit Visionem: ergo se solo absque lumine potest facere quod intellectus videat Deum. <5 Secundo Lumen ponitur a D. Thoma, tanquam dispositio intellectus ad unionem Divinæ Essentiæ in ratione speciei intelligibilis; sed potest Deus quamlibet aliam formam unire subjecto absque dispositione: ergo poterit unire seipsum in ratione formæ intelligibilis absque aliqua dispositione intellectus. β] Tertio. De facto, aqua Baptismi qlevatur a Deo ut efficienter concurrat ad sanctificationem animæ, absque aliqua virtute, quæ sit in aqua tanquam forma ipsius aut dispositio; sed solo concursu divino attingit aqua tantum effectum: ergo poterit Deus, solo suo speciali auxilio et supernatural!, elevare intellectum ut videat Deum, sicuti est. <j Quarto. Potest Deus de potentia absoluta facere quod Beatus diligat illum in Patria absque habitu charitatis: ergo quod Videat sine habitu luminis. Consequentia videtur bona: quia neutra potentia est naturaliter proportionata ad talem actionem. Antecedens probatur: quia secundum communem opinionem, etiam in via, potest homo sine habitu charitatis, habere actum charitatis cum solo auxilio speciali, et etiam dilectione efficaci, attingere finem supernaturalern: ergo multo magis in Patria hoc erit possibile, quia ibi facilius est diligere Deum clare Visum, quam hic, obscure cognitum. <[Quinto. Posset Deus facere quod intellectus noster, sine habitu primorum principiorum, assentiret primis principiis, manentibus solis speciebus ipsarum rerum: ergo poterit facere, quod intellectus creatus, sine habitu luminis, videat Deum unitum ratione formæ intelligibilis. <j Sexto Probabilissima sententia est, quod Paulus et Moyses in hac vita viderint Divinam Essentiam, et tamen non habuerunt habitum luminis gloriæ: ergo Deus potest facere hoc. <[Ultimo, quia potentiæ divinæ nihil est negandum ese possibile, nisi quod implicat contradictionem; sed, in hoc, nulla est contradictionis implicatio, quod intellectus creatus videat Deum adjutus supernatural! auxilio: ergo.

Circa istum difficultatem, eunt vari® sententiæ Doctoriiin in 4., d. 40., ubi ajunt

Scotus et Durandus quod, etiam sine habitu et sine auxilio speciali, potest intellectus creatus videre Deum per hoc solum, quod Deus faciat se præsentem intellectui in ratione objecti. Sententiam istorum explicat Magister Soto, ubi supra. Quæ tamen sententia, si loquatur de facto, erronea est et contra definitionem *Clementina* citatæ. Si autem loquatur de potentia Dei absoluta, falsa est, quia præsentia objecti non sufficit,si sit supra vires potentiænaturalis, habere actionem circa illud: ergo, sicut quando objectum est naturale, non potest potentia sine generali concursu Dei attingere illud objectum; ita quando objectum est supernaturale non poterit potentia, sine auxilio Dei supernatural!,habere actionem circa illud. Item, illa præsentia objecti, quam isti Doctores imaginantur, revera non est præsentia objecti in ratione objecti, sed in ratione rei, eo modo quo Deus est præsens in omnibus rebus: ergo sicut lux Solis non est præsens oculis noctuæ in ratione objecti Visibilis, multo minus erit præsens Deus intellectui creato in ratione objecti, nisi intellectus illustretur et confortetur lumine vel auxilio supernatural!. Altera sententia est, quod Deus, de potentia absoluta nequit facere, quod intellectus creatus videat Divinam Essentiam sine aliquo lumine infuso superaddito potentiæ. Ita tenet Cajetanus, hic, et Ferrar. 3. *Cont. Gerit.,* ca, 54. et Capreolus in 4. dist. 49. et Soto q. 2., articulo 4. quamvis olim oppositum senserit. Tertia sententia est media, aliquorum modernorum, scilicet, quod intellectus creatus, cum solo auxilio Dei supernatural!, poterit sine lumine gloriæ elevari ad videndam Divinam Essentiam, non tamen ita, quod illa visio sit connaturalis et proportionata intellectui creato; sed tantum convenit ei in ratione instrumenti a Deo moti. Sed tmnen hæc opinio, judicio meo, non penetrat rationem actus vitalis, de cujus definitione intrinsece est, quod qui recipit ab Illo denominationem, necessario habeat in se principium formale et proportionatum cum ipso actu. Et ratio est, quia actus vitulis est qui procedit a principio intrinseco viventis et manet in illo. Confirmatur: quia sl Beatustantum concurrit instrumentaliter ad illam Visionem, necesse est ponere aliquem Videntem ut causam principalem; hic mitem esse non potest nisi ipse Deus: i-fgo Deus videt per illam Visionem taniiumn causa principalis, quod est absurdum. Nobis igitur placet secunda sententia: quare ponimus unicum conclusionem.

IMPOSIB1LE est ut creatura videat Deum, nisi habeat lumen supernaturale proportionatum cum actione videndi. Proluitur: quia est de ratione coiihic efficientis in universum,ut agat inquantum est in actu, ut dixit Aristoteles in 3. *Physic.;* sed nulla creatura, sine illo lumine, est in actu ut possit esse causa efficiens Visionis: ergo sine illo non potest videre Deum. Hæc ratio mihi demonstratio est, si loquamur de causa non instrumental!, ut revera non estinstrumentalis Beatus, respectu actionis illius vitalis videndi Deum. Neque valet dicere, quod per intellectum naturalem creatura est in actu ad actionem vitalem intelligendi, sed tamen concursu Dei elevari potest ad talem actionem vitalem videndi Deum. Non, inquam, Valet hæc responsio, quia ad ipsam actionem videndi etiam se habet Beatus ut causa principalis: ergo respectu illius debet habere aliquod principium formale, per quod sit in actu. Confirmatur: quia receptissimum est, quod effectus debet ita proportionari suæ causæ, quod non excedat virtutem illius, non autem debet proportionari instrumento: ergo si Beatus non se habet ut instrumentum videndi, necesse est ut habeat proportionem cum illa actione; alias idem erit dicere, quod non habet proportionem cum actione videndi, et quod non Videt ut causa Videndi. Præterea fieri non potest per aliquam potentiam, quod aqua calefaciat ut causa principalis, nisi habeat calorem, aut aliam formam eminentiorem: ergo neque aliqua creatura poterit Videre Deum absque lumine infuso, quod facit proportionem in vidente cum ipsa actione. Hæc denique conclusio probatur argumentis factis pro conclusione dubii præcedentis.

AD primum argumentum respondetur, quod aliud est quod Deus faciat se solo aliquem effectum, et aliud est quod faciat ut alia causa secunda efficiat sine principio et sine forma efficiendi: hoc secundum implicat contradictionem, nam esset dicere, quod aliquid est causa et non est causa. Deinde maxima illa, ut universaliter sit Vera, intelligenda est de effectibus substantialibus et de accidentibus, quæ in sua definitione non includunt ut proficiscantur actualiter ab aliqua potentia creata: v. g sensatio intrinsece importat, quod sit actio sensus. Quapropter impiicat, quod Deus se solo faciat sensationem, nisi forte, ut aliqui dicunt, consideretur sensatio ut est quoddam accidens, et non in ratione sensationis; et ita dicunt, quod posset Deus accidens illud, quod est modo sensatio, auferre a subjecto et ponere in lapide; sed tunc, neque lapis sentiret, neque proprie esset sensatio. <j Ad secundum, negatur consequentia. Et ratio est, quia unio aliorum formarum substantialium, iit sic, *per se primo* respicit materium, tunquum proprium et naturule sub-

jectum: non enim accidentia, quæ sunt dispositiones, subjectantur in ipsa materia immediate, sed in toto composito; at Vero Divina Essentia non aliter unitur intellectui. quam in ratione formæ intelligibilis: unde ad ejus præsentiam intelligibilem requiritur lumen, ex parte potentiæ. Cæterum, Divina Essentia in ratione rei et in ratione causæ efficientis et conservantis esse, intime est in omnibus rebus et multo magis in intellectu. <j Ad tertium, negatur consequentia: quia aqua Baptismi concurrit mere instrumentaliter ad sanctificationem animæ, solus autem Deus concurrit ut causa principalis gratiæ; at vero Beatus respectu visionis non est instrumentum Dei Videntis, sed est causa principalis quæ videt Deum; unde oportet ut habeat in se principium formale Videndi. <J Ad quartum, negatur *primo* antecedens: imo voluntas Beati indiget aliquo principio elevante ipsam ad tam sublimem et superioris ordinis dilectionem Dei, quam ex natura sua habere non potest; et quemadmodum diximus non sufficere divinum auxilium ad Visionem beatificam absque lumine infuso, ita non sufficit ad illam dilectionem respectu voluntatis, nisi voluntas recipiat aliquam qualitatem infusam ut sit in actu ad actionem tam sublimem, qualis est dilectio supernaturalis *Secundo* respondetur, negando consequentiam. Quia voluntas, cum ex natura sua sit inclinatio ad bonum cognitum, poterit jam elevato intellectu per lumen gloriæ, tendere in Deum clare visum cum solo auxilio supernatural!, ita sane ut Beatus sit causa proportionate ad talem dilectionem in ratione principii, quod formaliter est in intellectu, et est radix proportionandi actum voluntatis. Cæterum, utrum in via Voluntas possit sine habitu charitatis habere actum dilectionis ejusdem speciei cum actu qui proficiscitur ab habitu infuso, disputatio est inter Theologos, quæ magis pertinet ad materiam *de oirtutibus.* Nobis tamen semper placuit magis pars negativa. Cujus ratio, pro nunc, sufficiat eadem proportionabiliter, quæ reddita est a nobis pro conclusione præsentis dubii. Oportet enim potentiam causæ principalis proportionari cum actione ipsiusmet potentiæ; unde cum voluntas, ex natura sua, non sit proportionata ut efficaciter tendat in Deum ut in finem supernaturalem, necesse est ut perficiatur per aliquam formam elevantem potentiam ad talem finem: neque enim virtutes infusæ existimandae sunt nobis conferri, ut melius possimus exercere actus credendi, sperandi et diligendi Deum, ut supernaturale objectum et Autorem gratiæ et gloriæ, sed dantur ut simpliciter possimus tales actus exercere; unde in doctrina D. Thomæ, virtutes Infusæ habent clium rationem potentiarum supernaturalium, et non solum habituum. <j Ad quintum, aliqui concedunt antecedens, sed ego existimo implicare contradictionem. Quia intellectusnoster, absqueaiiquo lumine perficiente ipsam potentiam, non est proportionatus ad judicandum de primis principiis, quamvis habeat species simplices ipsarum rerum, quas modo habet. Cæterum, quod illud lumen detur per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis, nihil retulerit respectu divinæ absolutæque Potentiæ. Et per hoc patet ad sextum, si enim Paulus et Moyses viderunt Divinam Essentiam, habuerunt lumen gloriæ, per modum dispositionis transeuntis, ut docet D. Thomas, 2. 2. q. 175. artic. 5., ad tertium. <J Ad ultimum respondetur, quod implicat contradictionem quod aliqua creatura videat Deum, et non habeat principium proportionatum ad Videndum. Quia, ut dictum est, creatura videns non concurrit, ut instrumentum, ad illam actionem vitalem et immanentem.

ARTICULUS VI.

Ç Utrum videntium Dei Essentiam unus alio perfectius videat. (1)

D SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Videntium Essentiam Dei, unus alio perfectius non Videat. Dicitur enim *i. Joan.* 5: «Videbimus eum sicuti est». Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo'perfectius et minus perfecte.

<J_2. Præterea, Augustinus dicit in (2) lib. *S3. Quœst.* quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per Essentiam, intelligunt Dei Essentiam: intellectu enim videtur Deus, non sensu (3), ut supra habitum est. Ergo Videntium Divinam Essentiam unus alio non clarius videt.

<1 3. Præterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte objecti visibilis; vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti: per hoc quod objectum perfectius in Vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet: Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per2

(1) Infra. <iu. LXII, art. 9; IV *Sent.,* dist. XLIX, <|ii. II, nrt, 4; III *Cont. Gent.,* cap. I.VIII
(2) Libro *Ht. QiKvst., ().* 52. in prln., to 4.
(5) Art. 5. huius <]in»Ht.

ejus Essentiam præsens est intellectui Essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum Videat, quod hoc sit secundum differentiam potenliæ intellectivæ. Et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

SED contra est, quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud *Joan.* 17.: *Hæc est vita æterna,* etc. Ergo si omnes æqualiter Dei Essentiam vident, in vita æterna, omnes erunt æquales. Cujus contrarium dicit Apostolus, I. *Corin.* 15: «Stella differt a stella in claritate».

RESPONDEO dicendum quod Videntium Deum per Essentiam unus alio perfectius eum Videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio: cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem (.1) ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod Intellectus unius habebit majorem Virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem Videndi Deum non competit intellectui creato βε-ι undum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitute constituit (2) ut ex superioribus putet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit. 1'lus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia ubi est mujor charitas, ibi est majus desiderium; rt desiderium quodammodo facit deside-I mitem aptum et paratum ad susceptionem di liderati. Unde qui plus habebit de chalilute, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

AD primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *videbimus eum sicuti est,* hoc ndverbium *sicuti,* determinat modum visionis ex parte rei visæ: ut sit sensus, *videbimus eum ita esse sicuti est,* quia ipsum ‹ : se ejus videbimus, quod est ejus essenlin, Non autem determinat modum visionis ‹ x parte Videntis, ut sit sensus, quod ita urit perfectus modus Videndi, sicut est in I >eo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet Veritatem si referatur admodum rei intellectæ: quia quicumque intelligit rem esse illlter quam sit, non vere intelligit. Non nutem si referatur ad modum intelligendi: <|iiiu intelligere unius est perfectius quam lutelligere alterius.

AD tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei Essentia: nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines: sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (1).

(I) Art. 2. huius qutcHt.
C<l) Arti, prive.

(I) Arti, ptuic.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Quod unus alio perfectius videat, non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio.

Tertia conclusio: Illa differentia visionis erit per hoc, quod intellectus unius habet majorem facultatem et virtutem ad videndum Deum non ex natura sua, sed per lumen gloriæ.

Quarta conclusio: Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habebit de charitate in præsenti vita.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum, nota primam conclusionem esse certam secundum fidem catholicam et in Ecclesia definitam. Fuit enim olim hæreticus Jovinianus, asserens omnes Beatos æquales esse futuros, ut refert D. Hieronymus in *Expositione Symboli* ad Damasum torn. 2., 57.; et ratio hujus hæretici erat quia ipse opinabatur cum Stoicis omnia Vitia esse æqualia, similiterque Virtutes æquales esse, ut refert D. Augustinus *De hceresibus ad Quodvultdeum,* hæresi 42. Lutherus etiam eumdem errorem tenuit, non quia existimaret peccata æqualia esse aut virtutes, sed quia opinabatur omnes justificatos a peccato, justificatos esse per justitiam Christi solam sibi imputatam; et quia est unica justitia, omnes erant æqualiter justi, ac proinde omnes æqualiter Beati. Hic error olim damnatus fuit Romæ opera Victorini et Pamachii, ut refert D. Hierony., lib. 2. contra JoVinia. Damnatus est etiam in Concilio Aquiliensi, apud Apricam congregato jussu Sirici Pontificis. Damnatus est etiam in Concilio Florentino in *Litteris unionis,* ubi dicitur: «Qui ex hac vita omnino purgati a peccato discedunt, statim in cœlum recipiuntur, ubi Deum vident sicuti est, sed pro meritorum diversitate alius alio perfectius». Item in Sacris Litteris probatur conclusio ex illo *Joan.* 14. «In domo

patris mei mansiones multæ sunt». Quod universi S. Doctores explicant de diversitate graduum in beatitudine. Ita Ansel., D. Thom. super illum locum, D. Augustinus lib. *De sancta virginitate,* c. 26. et D. Hieron., ubi supra, D. Greg. Nazian. lib. 1. suæ *Theologiæ,* et D. Greg. lib. 4. Moral, c. 42. D. Bernat., in *Epistola ad Guillelmum Abbatem,* parte prima, in fine.

Notandum tamen est, quod ut conclusio ista sit de fide, nihil retulerit beatitudinem essentialiter consistere in visione vel in ipso amore et fruitione. Quia omnes Theologi conveniunt in hoc, quod hæc tria proportionabiliter se habent, scilicet Visio, amor et fruitio: nam qui plus fruitur, plus amat, et qui plus amat perfectius Videt; quapropter in quovis actu consistat beatitudo, non erit in omnibus æqualis. Sed objiciebat Jovinianus hæreticus, quod in parabola quæ habetur *Mattii.* 20. de *laborantibus in vinea,* dicitur, æquale præmium inæqualiter laborantibus fuisse collatum. Ad quod tamen dicendum est, ex D. Thoma, 1. 2., q. 5. art. 2. ad 1.; et 3. *Contra Gent.* c. 55. quod per denarium, datum laborantibus, intelligitur ipsum objectum beatitudinis, quod unicum est; per diversas autem mansiones intelliguntur diversi gradus attingendi illud objectum. Et est explicatio communis Scholasticorum in 4. dist. 49 ; estque D. Augustini et Hieronimi, locis citatis.

DUBIUM tamen est circa tertiam conclusionem. An intellectus perfectior secundum suam naturam, cum æquali lumine gloriæ, perfectius et intensius videat Deum, quam alius intellectus naturaliter minus perfectus, cum eodem tamen lumine? ◁ Pro parte affirmativa, arguitur primo: nam visus corporalis acutior perfectius Videt, quam alius minus acutus cum æquali lumine: ergo proportionabiliter continget in oculo spirituali. ◁ Secundo: Intellectus naturalis concurrit active ad Visionem Dei, tanquam principium elicitivum actionis Vitalis: ergo, cæteris paribus, perfectior intellectus perfectius aget et videbit Deum. <[Tertio: Beati toto conatu Visionem producunt; sed perfectior intellectus vehementius conatur: ergo cum æquali lumine perfectius Videbit. Ç Ultimo arguitur ex D. Thoma, 3. p. q. 10. art. 4., ad secundum, ubi ait, quod gradus intensionis beatitudinis magis sumuntur ex ordine gratiæ, quam ex ordine naturæ: ergo aliquo modo considerantur ex ordine naturæ.

In hac difficultate Cajetanus, 3. par. ubi supra, propter argumenta facta tenet partem affirmativam. Sed pro decisione hujus quæstionis nota, cavendum esse ab errore quorumdam asserentium, quod Intellectus imperfectior nunquam poterit attingere gradum perfectionis in beatitudine, quem habet intellectus perfectior: V. g. quod homo per gratiam nunquam attinget ad perfectionem gradus beatitudinis minimi angeli. Hunc errorem confutat D. Thomas, 3. *Cont. Gerit,* c. 57. ex illo *Matt.* 22: *Erunt sicut angeli Dei.* Sed potissime ex illo *Apoc.* 10. cap.: «Eadem erit mensura hominisetangeli» Et est communis consensus Ecclesiæ, quod Beata Virgo super choros angelorum exaltata est in beatitudine. Verum est tamen, quod inter ipsos angelos, secundum communem opinionem Scholasticorum, eadem est proportionabiliter comparatio gratiæ ad gratiam et naturæ ad naturam, ita ut excellentiores in natura excellentiorem gratiam receperint et gloriam, etc.

Hoc supposito, sit conclusio: minimus intellectus, quantum est ex parte suæ naturæ, perfectius videbit Deum, si perfectiori lumine gloriæ fuerit illustratus, et æqualiter videbit si æquali lumine atque angelus perfectissimus fuerit illustratus. Itaque tota ratio mensuræ perfectionis beatitudinis consideranda est præcise ex quantitate luminis gloriæ. Probatur primo ex D. Thoma in hocart.,ad tertium, ubi ait, quod diversitas videndi erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem sed gloriosam- Item in Concil. Florent, ubi supra, «diversitas graduum beatificæ Visionis reducitur ad diversitatem meritorum». Et confirmatur: nam sequitur ex sententia Cajet, quod si aliquis homo mereatur per merita æqualia tantum quantum alter, si ille sit perfectioris intellectus, erit beatior. Probatur: quia recipiet æquale lumen supernaturale in præmium æqualium meritorum. Dicere autem quod recipiet ille minus luminis ut fiat proportio qualitatis in Visione beata, hoc est maximum inconveniens: quia hinc sequeretur quod aliquis gradus beatitudinis essentialis non esset radicaliter ex gratia vel ex meritis, sed potius ex ipsa natura; ac per consequens non esset ex meritis Christi. Tertio probatur. Nam sequeretur ex sententia Cajetani, quod aliquis habens minus luminis gloriæ possit Videre Deum perfectius, quam alius qui habet intensius lumen gloriæ. Probatur sequela: sit, v. g. angelus qui cum lumine gloriæ *ut sex* Videat Deum intensione *ut octo* propter vivacitatem intellectus; sit item archangelus qui cum lumine æquali *ut sex* Videbit Deum intensius, quam angelus, v. g. *ut decem:* tunc ergo si aliquis supremus Séraphin habuisset æquale lumen cum angelo et archangelo, excederet notabiliter in intensione visionis, v. g. *ut sexdecim.* Unde colligitur, quod supremus Seraphin, cum minore lumine, videret intensius quam angelus, eo quod natura supplet quod

minus est luminis. Quarto probatur. Intellectus naturalis et lumen gloriæ non sunt ejusdem ordinis: ergo non possunt concurrere ad intensionem augendam unius speciei, scilicet ordinis divini, quin potius tota ratio intensionis desumenda est ex parte luminis elevantisintellectum supra naturam suam, ac per consequens ad operationem supernaturalem: ergo si elevat ad operationem illam perfectiorem, necesse est quod intellectus perfectius elevetur per lumen perfectius, juxta illam maximam, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.*

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum, negatur consequentia. Ratio differentiae est, quia visus corporalis habet naturalem virtutem ad videndum colorem, et est ejusdem ordinis cum objecto visibili: Deus autem, prout in ne est, non habet connaturalitatem cum intellectu creato. Unde nihil retulerit virtus naturalis intellectus ad magis perfectam visionem. <j Ad secundum, negatur consequentia: quia intellectus elevatur ut concurrat active ad illam visionem a solo lumine gloriæ; et ita, quantitas activitatis consurgit ex quantitate luminis, eo quod actio illa est omnino superioris ordinis. <| Ad tertium, negatur minor: quia major ‹ onatus non consurgit ex perfectione naluræ, sed solum ex facultate supernaturall. <] Ad ultimum respondetur, quod illa particula, magis, non accipitur illic comparative, sed adversative, ac si diceret <l«iinpotius ex ordine gratiæ consideratur i t non ex ipsa natura. Advertendum tamen lilc est, quod si aliquis teneat illam sententiam, quod de Potentia Dei absoluta solo auxilio supernaturali, sine aliquo lumine Infuso, potest intellectus creatus videre Deum, vix poterit intensionem Visionis reducere ad aliquam causam. Nam si reducit ml majus auxilium Dei, non Videtur intelliglbile, quomodo illud auxilium sit majus uut minus nisi in aliquo effectu, quia in lpso Deo nihil est majus aut minus. Distinguere autem ex parte effectus illud majus aut minus, perinde erit secundum Initie opinionem, atque dicere, quod hæc visio est intensior, quia est intensior: patet ncquela, quia illic non est alius effectus mi quem reducatur illud majus et minus, niai tantum ipsa visio.

ARTICULUS VII.

Ç Utrum videntes Deum per Essentiam, ipsum comprehendant. (1)

AD SEPTIMUM sic proceditur. V"-} Videtur quod videntes Deum per Essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, *Philip.* 3: «Sequor autem si quo modo comprehendam». Non autem frustra sequebatur: dicit enim ipse, *1. Cor.* Ô:«Siccurro,non quasiinincertum». Ergo ipse comprehendit: et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens: *sic currite, ut comprehendatis.*

q 2. Præterea, ut dicit Augustinus in lib. (2) *De videndo Deum* ad Paulinam: «Hlud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem». Sed si Deus per Essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque Videtur per Essentiam, comprehenditur.

Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter: contra: *totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per Essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visaæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. (3) Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei Essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per Essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

SED contra est quod dicitur *Hiere.* 32: «Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi; Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu». Ergo comprehendi non potest.

RESPONDEO dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: «attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo (4)», ut dicit Augustinus.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognosci-

(1) III *Sent.,* dist. XIV, art. 2, qu. 1; dist. XXVJI, qu. III, art. 2: IV, dist. XL1X. qu. II, art. 3; III *Cont. Gent.,* cap. LV; Qq. disp.. *De Verit,,* qu. II, art 1, ad 3; qu. VIII, art. 2, qu. VIII, art. 2; qu. XX, art. 5, *De VIrtut.,* qu. II, art. 10, ad 5; *Comp. Theot.,* cap. CVI; *In Joan.,* cap. I; lect. XI; *Ephes·,* cap. V. lect. II
(2) Eplst. 112. ca. 0. circa prin. to. 2.
(3) Artl. prœc.
(4) Eplst. 112. c. 0 to. 2.

bile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur; Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud: si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis Divinæ Essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum (1), ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus Divinam Essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

AD primum ergo dicendum, quod *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. —Alio modo *comprehensio* largius sumitur, secundum quod comprehensio *insecutioni* opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a Beatis, secundum illud *Cant.* 3: *Tenui eum, nec dimittam.* Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione.—Et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio charitati Non enim, apud nos, omne quod videtur, jam tenetur Vel habetur: quia Videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus, quæ habemus, fruimur: vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent Beati in Deo: quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

AD secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur: sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus (1) definiendo comprehensionem dicit quod «totum comprehenditur Videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici Vel circumscribi possunt»; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

AD tertium dicendum quod *totaliter* dicit modum objecti: non quidem ita quod totusmodus objecti non cadat sub cognitione; sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur Videt Deum per Essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit et infinite cognoscibilis est: sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat: sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Impossibile est, quod intellectuscreatuscomprehendatDeum. Secunda conclusio, ad primum: Comprehensione imperfecta prout opponitur insecutioni, Beati comprehendunt Deum, justa illud 1. *Cor. c. 9.: «Sic currite, ut comprehendatis».*

Tertia conclusio, ad secundum: Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur; sed quia non ita perfecte oidetur sicut visibilis est.

Quarta conclusio, ad tertium: Cum dicitur Beatus videre Deum sicuti est totaliter, non significatur modus cognitionis, sed objecti cogniti.

COMMENTARIUM.

IRCA istum articulum, nota primam conclusionem esse certam secundum fidem catholicam, si loquamur de *comprehensione,* ut est perfecta cognitio objecti,

(1) Q 7. nrl. I.

(I) l.oco cltnto ln nru.

quantum ex natura sua cognoscibile est. Probatur ex illo *Hierem.* 52.: «Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu»; *fAjob.* 11.: «Numquid vestigia Dei comprehendes, aut omnipotentem usque ad perfectum reperies? excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces?»; item 1. *ad Tim.* 6.: «Solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem». Quod certe intelligitur quantum ad comprehensionem, non quantum ad visionem. *Roman.* 11. «O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus!» Hanc conclusionem negaverunt quidam hæretici Annomei sive Annomii, qui fuerunt circa annum Domini 358, quorum dux fuit Eunomius hæreticus, qui ajebant se Deum comprehendere, etiam in hac vita, sicut semetipsos. Contra hos scribit Chrysostomus homilias quinque *de incomprehensibiliDeinatura;* videTheophil. c. 3., *ad Ephes.;* et D. August. *Epist. 112.* c. 9., Epiphanium lib. 5. *De hæresibus,* hæresi 36. Eumdem errorem sequutus est quidam August. Roman., quantum ad animam Christi, de qua ajebat, quod *comprehendebat Deum-* Iste error dannatus est in Concilio Basiliensi, *Sessione* 22. et in I.ateran. sub Innocen. III., cujus verba habentur in c. *Firmiter;* ubi etiam referuntur Verba Clementis I. in Epist. 1. *adjacobum fratrem Domini,* ubi ait: «Deus omnino simplex et incorporeus et incomprehensibilis est a nobis». Ex dictis sequitur, quod cum D. Aug. ubi supra ait, illud comprehenditur, cujus nihil latet Videntem explicandum est ex D. Thoma, ad 2. per tertium conclusionem positam, ut potest etiam colligi ex eodem Augustino lib. 12. *De Civitate* c 18. ubi ait, «quod illud comprehenditur, quod cognoscentis cognitione linitur», hoc est, quando cognitio cognoscentis adæquatur cognoscibilitati rei. Sed contra istum modum explicandi incomprehensibilitatem Dei, est argumentum. Nulla creatura, etiam formica, potest cognosci ub intellectu creato quantum cognoscibilis est: ergo nulla creatura comprehenditur nisi a solo Deo. Probatur antecedens, quia formica quantumlibet perfecte cognos‹ utur a perfecto Seraphino, perfectius cognoscibilis est a Deo, ergo a nulla creatum cognoscitur quantum cognoscibilis eut Propter hoc argumentum Ocham, in 4. q. 13. dixit, «solum Deum comprehendere possecreaturam». Sed tamen hocabsurdum ch|. Non enim esset proprium Dei esse incomprehensibilem cogitatu. Respondetur, ‹ tgo, quod creaturam esse magis cognos‹ ihileni, potest ex duplici capite provenire. *Ihio modo ex* quidditate creaturæ, quæ est ratio cognoscibilitutis: *altero modo,* ex perfectione cognoscentis, per lumen excellentius et speciem intelligibilem immaterialiarem. Dicendum est ergo, quod ad rationem comprehensionis non requiritur, quod cognoscatur res hoc secundo modo, quantum cognoscibilis est ex parte cognoscentis; sed sufficit ut priori modo cognoscatur quantum cognoscibilis est ex parte suæ quidditatis et proprietatum ejus: unde homo comprehendit triangulum per cognitionem definitionis ejus, licet angelus perfectiori modo cognoscat triangulum, ex parte cognoscentis, non ex parte rei cognitæ Sed contra, sequitur quod Beatus quisque comprehendat Deum. Probatur sequela, quia quilibet Beatus distincte cognoscit quidditatem Dei: ergo ex parte rei cognitæ quilibet cognoscit eum quantum cognoscibilis est. Confirmatur. Quilibet cognoscit per formam intelligibilem infinitam: ergo videt infinite. Consequentia probatur: quia operatio proportionatur formæ, quæ est principium operationis. Antecedens vero probatur: quia quilibet Beatus videt, tanquam per principium, per Divinam Essentiam, per quam efficitur in actu ad illam Visionem. Ad hoc argumentum, secundum nostram sententiam qui existimamus Divinam Essentiam in ratione speciei intelligibilis non concurrere effective ad Visionem, facile respondetur, quod visio quantum ad perfectionem suæ intensionis non mensuratur ex perfectione quidditatis cognitæ, ve! speciei intelligibilis unitæ ex parte objecti, sed solum ex quantitate principii effectivi et proximi, quod est intellectus ut informatus lumine beatifico. Secundo respondetur, juxta opinionem asserentium, Divinam Essentiam in ratione speciei intelligibilis concurrere *effective* ad Visionem, quod mensura intensionis non solum consideratur ex parte speciei, sed simul ex parte luminis quod est finitum, et determinat infinitatem speciei intelligibilis, quantum ad effectum Visionis, quæ species ex natura sua esset sufficiens ad Visionem infinitam. Dicendum est igitur ad argumentum principale, quod quamvis omnes Beati videant quidditatem Dei, tamen, ex parte ipsius quidditatis, non Vident quantum Visibilis est. Et ratio est: quia quidditas Dei est ipsum esse subsistens et infinitum, quod est ratio cognoscibilitatis, et propterea quidditas Dei non cognoscitur ex parte sua quantum cognoscibilis est. Cæterum quidditas creaturæ multis modis finita est, unde ex parte sua ab intellectu finito potest cognosci quantum cognoscibilis est.

DUBITATUR primo, circa solutionem secundi argumenti, et tertiam conclusionem: Utrum quilibet Beatus videat omniii attributu et omnes perfectiones, quæ forinulitcr sunt in Deo? Arguitur primo,

pro parte negativa. Si Beatus videt omnia hujusmodi attributa, sequitur, quod ejus visio est infinita. Probatur sequela: quia ad videndum unam perfectionem Dei requiritur quædam perfectio intellectus; et ad videndum aliam, major perfectio: ergo ad videndum infinitas perfectiones Dei, requiritur virtus intellectus infinita. Q Secundo. Qui cognosceret distincte omnia prædicata quidditativa hominis, comprehenderet hominem: ergo qui cognoscit omnes perfectiones Dei essentiales et quidditativas, comprehendit Deum. <] Tertio. Si Beatus videt omnes perfectiones quæ sunt formaliter in Deo, ideo videt, quia sunt ipsa Essentia Dei, quam distincte videt: sed hæc ratio non sufficit: ergo. Minor probatur: quia consilia Dei et providentia futurorum sunt ipsamet Divina Essentia, et tamen non videntur, eo ipso, quod aliquis est Beatus; alias Beati viderent omnia futura contingentia, et cogitationes cordium, et diem judicii: ergo. 0 Quarto arguitur ex Augustino in lib. *De videndo Deum,* ubi ait, quod Deus est speculum voluntarium: ergo ostendit in se quæ vult, et quæ vult occultat, potest igitur manifestare quædam attributa, et quædam occultare. <1 Quinto. Nullus Beatus videt omnes ideas rerum possibilium, et tamen ideæ sunt attributa, quæ formaliter sunt in Deo: ergo nullus Videt omnia attributa. Major probatur: quia ideæ sunt infinitæ respectu infinitarum specierum possibilium creaturarum. Minor probatur: quia naturaliter sunt in Deo exemplaria rerum creatarum et possibilium: siquidem Pater generat Filium ex cognitione sui et creaturarum etiam possibilium: ergo naturaliter sunt in Deo hujusmodi exemplaria, siquidem generatio Filii naturalis est. <J Sexto. Unum ex attributis divinis est omnipotentia, sed hanc nullus potest distincte cognoscere, ergo nec Videre. Minor probatur. Nulla potentia distincte cognoscitur, nisi per respectum ad ea quæ potest, sed nullus cognoscit distincte respectus ad omnia quæ Deus potest: alias, comprehenderet omnipotentiam Dei: ergo nullus Beatus cognoscit distincte omnipotentiam Dei.

Pro decisione hujus difficultatis notandum est, quæstionem istam duplicem sensum habere posse. Alter est, an de potentia ordinaria, et de facto, omnis Beatus videat omnia, quæ formaliter sunt in Deo. Alter sensus est, an de potentia absoluta fieri possit, quod Beatus videat Divinam Essentiam, et non videat omnia attributa, quæ formaliter sunt in Deo, aut omnes proprietates personales. In priori sensu disputatur modo. Ferrariensis, lib. 3. *Cont. Gent.,* c. 56. circo finem uit, quod Beati non vident distincte omnes divinus perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant illam simplicissimam Essentiam immediate infinitas perfectiones unite et simpliciter absque ulla distinctione continentem. Eamdem sententiam dicitur tenuisse M. Victoria.

Sed opposita sententia est D. Thomæ in hoc art., ad 2. ubi ait, quod non propterea dicitur *Deus incomprehensibilis* quasi aliquid sit, quod non videatur: ergo omnes divinæ perfectiones Videntur a Beatis; et 5. p·, q. 10., art. I.,ad2. idipsum docet de anima Christi Domini. Et hæc sententia communis est apud Theologos. Vide Capreol. in 4. dist. 49. q. 6. et Durand, q. 5. Sed Magister Cano, quia opinabatur omnes divinas perfectiones esse finitas in numero, scilicet, tres relativas et unam absolutam, facile concedebat omnes perfectiones divinas videri a Beatis, quia omnes vident Deum trinum et unum.

Sit prima conclusio: Omnis Beatus videt omnia quæ sunt formaliter ipse Deus. Hæc conclusio quibusdam modernis videtur tenenda secundum fidem catholicam. Et probatur primo ex illo 1. *Joan.* 3. «Cum apparuerit, videbimus cum sicuti est»; sed qui videret Deum sapientem, et non videret aliud attributum, videlicet misericordiæ, aut justitiæ, non videret Deum sicuti est, ergo conclusio certa est secundum fidem ex illo testimonio. Secundo. Visio Dei est notitia clara et distincta; sed qui non Videt omnes perfectiones essentiales, non Videt clare et distincte rem: ergo qui non videt omnia attributa, quæ formaliter sunt in Deo, non Videt Deum clare et distincte. Consequentia patet Major est de fide, minor est cognita lumine naturali: ergo oppositum conclusionis est error contra fidem. Mihi tamen videtur valde gravis censura condemnare erroris oppositum conclusionis: nam quamvis error esset negare Trinitatis mysterium clare Videri ab omnibus Beatis, et omnia alia attributa, quorum notitiam habemus in Via, ex divinis effectibus naturalibus et supernaturalibus, quorum pleniorem cognitionem et evidentem habemus in Patria: tamen si quis dicat Divinæ Essentiæ possibile esse attribui aliquod attributum fonnaliter, quod nondum est attributum a Beatis, non video quomodo iste erret contra fidem. Nam testimonium illud, *Videbimus eum* etc., non convincit, quod omnia attributa, quæ potest fundare Divina Essentia infinita distincte cognoscantur a Beatis, sed sufficit dicere, quod visio illa erit manifesta, respectu Divinæ Essentiæ et quorumdam attributorum, quæ intellectus Beati attribuit et distincte, quæ formaliter sunt in ipso Deo. Et auamvis omnia attributa sint ipsamet Divimi Essentia fonnaliter, tamen, propter sui eminentiam et Infinitatem, non est visi-

bilis a creatura secundum omnia, quæ possunt sibi attribui distincte, quorum numerus est infinitus syncategorematice. Neque secundum argumentum convincit conclusionem esse de fide, nam minor distingui potest: si enim intelligatur de perfectionibus, quæ distinguuntur sola ratione, cum sint una et simplicissima et infinita perfectio, falsa est. Nam etiam si Beatus non videat, quomodo illa simplex perfectio fundet infinitas perfectiones, quæ possunt sibi attribui ab intellectu creato propter suam eminentem infinitatem, tamen illam unicam perfectionem distinctecognoscit, prout in se est, ipsum esse subsistens et illimitatum. Potest etiam juvari probabilitas hujus sententiæ argumentis, pro parte negativa, praecipue quinto argumento. Nam ideæ multiplicantur in Deo et sunt fonnaliter divinæ perfectiones: ipsa enim Divina Essentia habet rationem plurium idearum, ita ut hæc sit vera, *Idea hominis non est idea equi,* quæ tamen ideæ. quoniam infinitæ sunt, a nulla creatura distincte cognoscuntur: non ergo est error negare, omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in Deo, distincte cognosci a Beatis.

Unde sit secunda conclusio: Beati non cognoscunt, imo nec possunt distincte cognoscere omnes perfectiones, quæ formaiiter sunt in Deo, quæ important relationem rationis ad creaturas possibiles; quapropter, prima conclusio per istam limitanda est. Probatur hæc conclusio: quia Beati non cognoscunt Divinam Essentiam, quatenus distincte refertur ad singulas species possibilium creaturarum: ergo. Probatur antecedens; quia hujusmodi relationes rationis suntinfinitæ,secunduminfinitam multitudinem possibilium creaturarum; et sic distinguuntur a Theologis infinitæ ideæ in Deo: ergo non possunt distincte cognosci ab intellectu creato. Et si quis dicat, ideas non esse plura attributa, quæ formaliter competant Deo; respondetur quod definitio formalis attributi competit ideæ. Deus enim non eminenter tantum, sed formaliter, est idea hominis, sicut formaliter est sapiens. Cum .igitur distinguantur in Deo plures ideæ, necesse est dicere, quod sunt plura attributa idearum. Et tandem confirmatur: quia omnis distinctio horum attributorum desumitur ex distinctis relationibus ad creaturas possibiles, sed istæ sunt Infinitæ, ac per consequens hujusmodi attributa, ergo non possunt cognosci distincte a Beatis. Qualiter Vero distinguantur divina attributa inter se, an ratione ratiocinante, an vero ratiocinata, dicendum erit infra, q. 28. ar. 2.

AD primum respondetur, quod attributu, quæ fonnaliter sunt in Deo non importuntin relationes ad creaturas, non sunt infinita numero: V. g. quod Deus sit intelligens, sapiens, æternus, et similia; at vero quæ distinguuntur relationibus rationis in ordine ad creaturas possibiles, infinita sunt. Quapropter non omnia illa distincte cognoscuntur, sed plura vel pauciora secundum quod aliquis est magis vel minus beatus. Alia vero attributa omnia distincte cognoscuntur, Divina Essentia cognita, neque requiritur major Virtus ad videndum omnia illa attributa, quam ad duo Vel tria. Nam, ut inquit Christus, *Joan* 14., *Qui videt me, videt et Patrem,* eo quod eadem est ratio cognoscendi, scilicet, ipsa Divina Essentia. Omnes tamen Beati in hoc conveniunt, quod cognoscunt omnia divina attributa, quæ dicunt relationem ad species rerum, quæ jam factæ sunt secundum ordinem naturæ, et secundum comunem ordinem gratiæ, ut amplius explicabitur articulo sequenti. <[Ad secundum, negatur consequentia. Et ratio discriminis est, quia quodlibet prædicatum creatnræ finitum est; at Vero quæ de Deo essentialiter dicuntur, singula infinita sunt, ita ut ratio incomprehensibilitatis potissima non sumatur ex infinitate attributorum, secundum multitudinem, sed ex eo quod unumquodque infinitum est, V. g. infinita sapientia, infinita potentia: quæ infinitas non alia est, quam quæ intelligitur in hoc, quod divinum esse est sua essentia et subsistens, ac proinde infinitum est, quidquid Deus est. <J Ad tertium respondetur, quod major est Vera, si loquamur de attributis, quæ non important relationem ad creaturas. Unde negatur minor, quia consilia Dei et providentia futurorum important relationem ad creaturas, et per talem relationem distinguuntur. Quare non opus est, ut omnia hujusmodi Videantur, visa Divina Essentia, sed sufficit quod ex istis illa Videantur, quæ ad uniuscujusque beatudinem spectant, utdicetur in articulo sequenti <J Ad quartum, respondetur quod Deus dicitur *speculum voluntarium* dupliciter: *primo,* quia manifestat se quibus vult per suam gratiam se manifestare; *secundo,* quia postquam se manifestavit, adhuc plura vel pauciora ex futuris contingentibus manifestat Beatis pro sua libera voluntate: non tamen dicitur *speculum voluntarium* quia manifestando suam essentiam possit occultare suam sapientiam, et alia hujusmodi attributa, auæ non dicunt relationes ad creaturas. 0 Ad quintum, jam patet ex secunda conclusione. Etenim Divina Essentia non habet rationem Clurium idearum, nisi quatenus comparailis est ad plures species creaturarum, et quia infinitæ sunt possibiles, id est, non tot quin plures, ideo in Deo ponunt Theologi infinitas ideas, quæ tamen omnes sunt ipsa Divina Essentia, quæ est unica et simplicissima perfectio. <1 Ad sextum, negatur

minor, et ad probationem respondetur quod quemadmodum ad cognitionem manifestam alicujus potentiæfinitæ, sufficitcognoscere respectum, quem habet potentia ad objectum formale, etiamsi non cognoscantur distincte omnia, quæ sub illa ratione cadere possunt: V. g. angelus cognoscit distincte et comprehendit artem alicujus artificis, et tamen non cognoscit distincte omnes species figurarum, quas potest inducere in materiam, quoniam sunt infinitae; sed sufficit ut cognoscat, quod eadem est ratio artis ad inducendam istam figuram et alias infinitas. Sic ergo, et multo magis respectu divinæ potentiæ, quæ non specificatur ab aliquo extrinseco objecto, verum habet, quod Beati cognoscunt clare divinam potentiam et artem, cognoscentes Divinam Essentiam esse unicam et infinitam quamdam rationem atque perfectionem, in qua est potestas ad infinitas species rerum producendarum, quamvis non cognoscantur distincte infinitæ species rerum producibiles: quia hoc esset Divinam Essentiam comprehendere, si omnia illa distincte cognoscerentur, ut patebit articulo sequenti.

DUBIUM secundum est, an de potentia Dei absoluta possitaliquisBeatus videreDivinam Essentiam non videns attributa, de quibus dictum est in prima conclusione dubii præcedentis, vel etiam distinctionem Personarum Trinitatis? Scotus, in !., d. 1., q. 2., art. 2., ait possibile esse utrumque. Et probatur primo. Quia Deus potest facere, quod intellectus Beati abstrahat conceptum essentiæ a conceptu personæ. Quod probatur: quia omne prius potest abstrahi a suo posteriori; sed prior est formaliter essentia, quam sint personæ: ergo potest Videri essentia, non Visis personis. <1 Secundo. Intellectus Beati potest quietari in visione tantum Divinæ Essentiæ: ergo poterit non videre alia attributa. Probatur antecedens: quia tota ratio beatitudinis.ex parte objecti, est essentia, cum sit tota ratio perfectionis. <J Tertio. Potest videri Essentia Divina, non viso Spiritu Sancto: ergo etiam non Viso Patre vel Filio. Consequentia patet: quia eadem est ratio de una Persona et de alia. Antecedens probatur: quia potest videri Filius, non viso Spiritu Sancto, cum non dicantur ad invicem relative: ergo.

Sed in oppositum est communis sententia Theologorum. De qua re vide Cajetanum, 2. 2., q. 2., art. 8., ubi egregie impugnat sententiam Scoti. *Primo:* quia visio Dei est ipsius sicuti est; sed ita existit Divina Essentia a parte rei, quod est in tribus Personis: ergo qui videt Divinam Essentiam, sicuti est, Videt illam sicut est in tribus Personis. Confirmatur: si Divina Essentia tantum existeret in uno supposito, non posset videre sicuti est, nisi videretur illud suppositum: ergo cum revera existât in tribus suppositis, necesse est ut tria supposita Videantur, ut verificetur quod videtur Deus, sicuti est. *Secundo.* Visa aliqua essentia, nisi videatur complementum illius in quo sustentatur ut in subjecto Vel supposito, adhuc inquietus est intellectus, cum ergo Divina Essentia sustentetur in tribus suppositis, non quiescit intellectus, donec illa videat. *Tertio.* Quidquid naturaliter est in Deo, est ipsamet Essentia Dei, realiter et formaliter et quidditative: ergo si videtur Divina Essentia, necesse est ut Personæ cum suis proprietatibus videantur. Probatur antecedens: quia si detur oppositum, sequeretur quod aliquid accideret Deo, et quod non esset simplicissimus: siquidem aliquid est in Divina Essentia, quod non est ipsa formaliter. Et tandem probatur: quia Deus, natura sua, est trinus in Personis: ergo intrinsece, in ejus definitione quidditativa, includuntur tres Personæ; ac per consequens non potest videri Divina Essentia, nisi videantur tres Personæ.

AD primum argumentum Scoti respondetur, quod est impossibile, quod Videns Divinam Essentiam, abstrahat conceptum essentiæ a conceptibus personarum. Primo,quidem, quia perillam visionem Dei sicuti est; non formatur conceptus. Deinde, quia ipsæmet Personæ intrinsece includuntur in conceptu Divinæ Essentiæ. Item, tertio, quia Divina Essentia non est prior, nisi dumtaxat respectu cognitionis nostræ, imperfectæ et obscuræ.Sed instat Scotus contra solutionem hanc. Essentia Divina est *quid absolutum,* Persona vero est quid relativum; sed absolutum, ex natura sua, est prius intelligibile, quam relativum: ergo Divina Essentia, per notitiam intuitivam, potest prius cognosci quam Persona. Respondetur, quod Divina Essentia propter sui infinitatem,continetsimplicissime absolutum et relativum, ita ut absolutum sit de intrinseca ratione relativi, et relativum de intrinseca ratione absoluti et ita per notitiam intuitivam neque absolutum potest cognosci in abstractione a relativo, neque e contra, sed simul una et eadem cognitione debet utrumque cognosci. Relativa etiam, si inter sese comparentur, eadem cognitione intuitiVa cognosci debent, tum quia sunt de intrinseca ratione Divinæ Essentiæ, atque adeo unico conceptu intuitivo, necessarium est cognoscantur simul cum essentia, tum etiam quia invicem referuntur. Ex his, patet solutio ad secundum. <[Ad tertium respondetur, nego antecedens. Ad probationem negatur, quod Filius possit cognosci, cognitione intuitiVu, non cognito Spiritu Sancto, propter

duplicem rationem. Prima est, quia Spiritus Sanctus est de intrinseca ratione Divinæ Essentiæ. Secunda, quia, cognitione intuitiva, Filius cognoscitur, sicuti est, naturaliter a parte rei: at Filius naturaliter est spirans a parte rei: ergo debet cognosci spirans, et ex consequenti simul debet cognosci Spiritus Sanctus, qui est terminus ad quem refertur Filius, prout est spirans. De perfectionibus autem divinis absolutis patet ex dictis, quod non potest una divina perfectio cognosci, non cognitis aliis, cognitione intuitiva.

ARTICULUS VIII.

Utrum videntes Deum per Essentiam, omnia in Deo videant. (1)

OMd OCTAVUM sit proceditur. Videtur quod videntes tGT/vXySÿ Deum per Essentiam omnia 'n Deo Videant. Dicit enim x Gregorius (2) in 4. *Dialog.* «Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?» Sed Deus est Videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

<[2. Item, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt Vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque Videt Deum, videt omnia quæ sunt et quæ fieri possunt.

<[3- Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur (3)3. *De Anima.* Sed omnia, quæ Deus facit Vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia, quæ Deus facit vel facere potest.

<1 4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur Videndo Deum non omnia sciat, non quietutur ejus naturale desiderium: et ita, videndo Deum, non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

SED contra est quod angeli vident Deum per Essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur a nuperioribus a nescientia, ut dicit Diony«lus (4) 7. cap. *Cælest. Hierar.* Ipsi etiam (1) nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium: hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei Essentiam, vident omnia.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus creatus, videndo Divinam Essentiam, non videt in ipsa omnia, quæ facit Deus Vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius Videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest (1), ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit vel potest facere: hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

AD primum, ergo, dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque Videns Deum omnia cognoscat: quia non perfecte comprehendit ipsum.

AD secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium, quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

AD tertium dicendum, quod licet majus sit Videre Deum, quam omnia alia, tamen majus est videre sic Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora Vel plura cognoscantur in eo. Jam enim (2) ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum Vel magis perfectum vel minus perfectum.

AD quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns Essen-

(I) Infra, qu. LV1I, art. 5; qu. CVI, art. 1. ad. 1; III, qu. X, art.2: II *Sent.,* diat XL art.2; 111. dist. XIV, urt. 2. qu." 2; IV. diat. XLV, qu. III, art. I; dist XLIX, qu. II, art B; III *Cont. (lent,* cup. Lvl, LIX: *De verlt;* qu. VIII, art 4: qu. XX, art. 4, B.
<2) 1.1. 4. *Dial.* c. S3. In II. et II. 2. *Moral,* c. 5.
(B) 3 *De Ληlιια.* text. 7. tom. 2.
(4) Ca. 7. a medio.

(1) Art. priée
(2) In cor. nrt.

tiam Divinam Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa, quæ nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et Beatus esset. Unde dicit Augustinus 5. *Confes :* «Infelix homo qui scit omnia illa *(scilicetcreaturas),* te autem nescit: Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum Beatus».

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Nullus intellectus creatus videns Deum per Essentiam, videt in ipso omnia qucc Deus facit, et facere potest.

Secunda conclusio: Eorum, quæ Deus facit vel facere potest, intellectus creatus tanto plura cognoscit, quanto perfectius videt Deum.

Tertia conclusio, ad quartum: Quilibet Beatus videt in Divina Essentia omnes species, omnia genera rerum creatarum, et earum rationes.

Quarta conclusio, ad quartum: Nullus Beatus videt in Divina Essentia omnia individua, omnes cogitationes eorum, et omnia quæ non sunt facta, fieri tamen possunt.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est, quod Divus Thomas, ut patet ex littera, non loquitur de perfectionibus quæ sunt in Deo formaliter, sed de illis tantum quæ sunt in Deo eminenter: ejusmodi autem sunt perfectiones quæ pertinent ad creaturas.

DUBIUM grave est in hoc articulo: An Beatus videat in Divina Essentia aliquot creaturas, et utrum videat omnes eiiam possibiles? De materia hujus dubii, disputant Scholastici in 4. d. 49. et quidam in 3. d. 14. Et in hac re quatuor circumferuntur sententiæ. <1 Prima sententia asserit, quod Beatus, in Divina Essentia, nullam creaturam videt; sed cognitio creaturarum habetur a Beatis extra Verbum, per species inditas a Deo. Unde colligit ista sententia, quod quando Sancti Patres et gravissimi Theologi docent, quod Beati vident creaturas in Verbo, non fit sensus formalis in hac locutione, sed causalis, id est, quod ex eo quod Beati intuentur Verbum, resultant in illis species inditæ, repræsentantes creaturas in proprio genere. Hanc sententiam docent Gabriel in 3. dist. 14. q. unica, et Major in 4. d 49. q. 5., et Ocham eadem dist., q. 13. Probatur *primo* hæc sententia. Visio beata est notitia intuitiva clare et distincte repræsentans objectum; sed non potest clare et distincte aliqua creatura repræsentari per Divinam Essentiam: ergo Beatus, in divina et beatifica Visione, non cognoscit creaturam aliquam per Divinam Essentiam. Probatur minor. Omnis repræsentatio distincta et expressa debet fieri per propriam speciem rei repræsentatæ; at Divina Essentia non est species propria alicujus creaturæ: ergo. Et confirmatur: Divina Essentia non repræsentat creaturas, secundum modum quem ipsæ creaturæ habent: ergo non repræsentat illas distincte et clare. Probatur antecedens: Creaturæ habent in seipsis modum essendi potentialem; Divina autem Essentia repræsentat tanquam actus purus nullam habens potentialitatem: ergo non repræsentat eas, ut sunt. Confirmatur, *secundo:* cognitio rei, quæ habetur in imagine aut in causa efectiva ipsius rei, non est cognitio clara et intuitive illius rei, quia per illam cognitionem res non cognoscitur in se ipsa, sed in alio: ergo cognitio creaturarum, quæ haberetur in Divina Essentia, non esset cognitio intuitive ipsarum. Probatur consequentia: quia cognoscerentur creaturæ non in seipsis, sed in sua imagine et causa effectiva. <J Probatur *secundo* Quod Beatus in Divina Essentia intueatur aliquot creaturas, non provenit necessario ex eo, quod videt ipsam Divinam Essentiam: ergo voluntarie asseritur, quemlibet Beatum videre aliquot creaturas in Divina Essentia. Consequentia est manifesta, sed probatur antecedens. In Divina Essentia non potest cognosci aliqua creatura, nisi ipsa Divina Essentia videatur ab intellectu creato, prout dicit respectum ad creaturas, et quatenus est idea exemplar et causa effectiva illarum: sed ex eo, quod videtur Divina Essentia secundum se ipsam, non est necesse quod videatur, prout dicit respectum ad creaturas, et prout est exemplar et causa earum: ergo. Major est manifesta: quoniam Divina Essentia non est ratio cognoscendi creaturas, nisi prout est exemplar et causa earum. Minor probata fuit supra, articulo præcedenti, dubio primo, conclusione secunda. Et confirmalur *primo,* argumento quo utitur Henricus Gandav., *Quodlib.* 6. artic. 4., qui fortassis fuit primus uutor hujus sententiæ. Si Divina Essentia cognoscitur ab intellectu creato, prout est exemplar et causa creatu-

rarum, sequitur quod intellectus creatus cognoscat omnes creaturas, quas Deus potest producere; consequens est impossibile, quia hoc esset comprehendere divinam virtutem: ergo. Probatur sequela. Divina Essentia cognita intuitive, prout est exemplar et causa creaturarum, ex æquo repræsentat omnes creaturas possibiles: ergo intellectus creatus, qua ratione cognoscit in Divina Essentia aliquot creaturas, potest et omnes cognoscere. Confirmatur secundo. Divina Essentia, prout est idea creaturarum, est forma concepta ab intellectu divino, ut inferius q. 15 dicemus: ergo ex eo, quod Beatus intuetur Ipsam Divinam Essentiam, non necessario consequitur, quod cognoscat illam, prout est idea creaturarum, atque adeo non est necesse, quod cognoscat in illa aliquot creaturas Confirmatur tertio. Nam si ex natura Visionis Beatificæ sequitur necessario, quod Beatus cognoscat aliquot creaturas in Divina Essentia, et quod cognoscat ipsam Essentiam, prout est idea et exemplar creaturarum, sequitur quod per absolutam potentiam non possit fieri, quod Beatus intueatur Divinam Essentiam, non cognoscendo aliquot creaturas; consequens autem apparet falsissimum: ergo. Probatur sequela. Per absolutam potentiam non potest fieri, quod Beatus intueatur Divinam Essentiam, non Videndo aliquod attributum formale, eo quod de intrinseca ratione Visionis Beatificæ est quod, Essentia visa, videantur omnia attributa ejus formalia: ergo eadem est ratio In nostro proposito. Alia argumenta pro hac sententia Videri possunt apud Gabrielem, ubi supra; et in Durando, in 4 dist. 49, quæst. 3.

Est secunda sententia, quæ in alio exIremo dicit, quemlibet Beatum in Divina Essentia intueri omnes creaturas possibiles et earum rationes; et quantum ad essentias, et quantum ad existentias actuales Ipsarum. Hanc sententiam in nominatis sutoribus referunt D. Thomas in q. 8. *De* | *erit.,* art. 4. et Durand., ubi supra. <J Proluitur priino.Intellectus potest cognoscere, lltilca intellectione, omnia illa quæ repræɧ utuntur ei per unicam speciem; sed intellectui Beato per unicam speciem, nempe per Divinam Essentiam unitam in ratione speciei, repræsentantur universa quæDeus liicit et facere potest, et eorum rationes: rigo, unica Visione Beatifica, omnia ista cognoscit. <| *Secundo* probatur. Quod Di; Vlnu Essentia repræsentet intellectui llouto aliquot creaturas, et non repræsentet nilus, non provenit ex sola Voluntate |)uI, neque ex Divina Essentia unita in raltone speciei, neque ex lumine gloriæ: ergo Beatus cognoscit omnes creaturus ntlum possibiles absque aliqua limitatione. Probatur antecedens. Et *prirno,* quod non proveniat ex sola Dei Voluntate, patet manifeste: quia præter divinam Voluntatem oportet constituamus aliquam rationem intrinsecam Visioni Beatificæ, per quam fiat illa limitatio ad certas creaturas repræsentandas. Quod non proveniat ex Divina Essentia, probatur: num Divina Essentia æqualiter se habet ad repraesentandum omnes creaturas, et creatas et possibiles; ergo Quod non proveniat ex lumine gloriæ, probatur: nam lumen gloriæ *per se primo* elevat Intellectum ad videndum Dei Essentiam; quasi secundario vero ad videndas creaturas, prout repræsentantur in Divina Es sentia: ergo, si ex parte Divinæ Essentlir æqualiter repræsentantur omnes creaturæ, lumen gloriæ nullam causât determinationem ad certas et determinatas creaturas cognoscendas. Huic argumento respondent aliqui Teologi, quod determinatio ad certas creaturas cognoscendas in Divina Essentia, sumitur ex ipsarum creatura rum actuali existentia, intra ordinem Universi. Itaque Divina Essentia repræsentat primum creaturas existentes, et ex non existentibus, repræsentat aliquibus Beatis illas creaturas, quæ majorem habent similitudinem et affinitatem cum creaturis existentibus. Hæc solutio Videtur non displicuisse D. Thomæ q. 8. *De Veritate,* nrt 4. ad 12. Sed tamen arguitur contra Illam: Divina Essentia et Divina Virtus nullo pacto determinatur aut immutatur ex actuali productione rerum *ad extra:* ergo, ex actuali rerum existentia, non determinatur ad repræsentandum potius creaturas existentes, quam non existentes. Et confirmatur: nam ex ista solutione sequentur, quod quilibet Beatus intueretur in Divina Essentia omnia individua et singularia, quæ existunt a parte rei, v>-l existent in aliqua temporis differentia; consequens est falsum, et contra Divum Thomam in hoc art., ad 4. *Secundo,* Impugnatur eadem solutio. Nam ex illa seuultiir, quod duo Beati in æquali gradu bentltudinis, ex necesitate videant in Divina Essentia easdem prorsus creaturas. Consequens autem est falsum; quoniam poterit contingere, quod aliquæ creaturæ pertineant ad statum unius Beati, et non ad sta tum alterius, v. g Beatus Dominicus, Beu tus Francisais forte sunt æquales in Beu titudine, et tamen Beatus Dominicus alia videt in Verbo, et alia Beatus Franciscus: quia Beatus Dominicus videt eu quæ spectant ad Dominicam familiam; Beatus vero Franciscus videt eu quæ pertinent ad religionem ab ipso institutam. <| Tertio probutur, et simul confutatur ratio, quu D. Thomas In hoc articulo probat primum conclusionem Ex eo, quod Beulus

cognoscat in Verbo omnes effectus a Deo producibiles, non sequitur quod comprehendat Divinam Essentiam: ergo nulla est repugnantia, quod Beatus omnia cognoscat in Verbo. Probatur antecedens. Ad comprehensionem Divinæ Essentiæ, non satisfuerit cognitio infinita extensive omnium eorum, quæ sunt in Deo eminenter; sed requiritur cognitio eorum infinita *intensive,* id est, qua cognoscantur omni modo, quo sunt cognoscibilia; sed ex cognitione infinita *extensive* non colligitur necessario cognitio infinita *intensive:* ergo. Probatur minor: Attributa Dei omnia formalia cognoscuntur a Beatis cognitione infinita *extensive:* quia cognoscuntur omnia, quæ sunt infinita, et tamen non cognoscuntur infinite *intensive:* ergo. Et confirmatur primo: ex eo, quod Beatus cognoscat unum effectum non sequitur, quod comprehendat Divinam Essentiam, prout est causa illius effectus: ergo ex eo, quod videat universos effectus non sequitur, quod comprehendat Divinam Essentiam, prout est causa omnium iliorum. Confirmatur secundo: si intellectus creatus cognosceret omnes effectus producibiles a Deo in semetipsis, non comprehenderet divinam virtutem: ergo si cognoscat omnes illos in Divina Essentia non comprehendit divinam Virtutem. Probatur antecedens. Omnes effectus producibiles, si *de facto* essent producti per impossibile, non adæquarent divinam virtutem, quia totum ens creatum non adæquat perfectionem entis increati: ergo cognitio omnium eorum non adæquat perfectionem divinæ virtutis, et, ex consequenti, non comprehendit illam. Quarto, probatur eadem sententia. Ex eo, quod Beatus videt omnem perfectionem formalem Dei non sequitur quod ipsum comprehendat: ergo neque ex eo, quod videat omnia, quæ sunt in Deo eminenter. Antecedens patet ex dictis, articulo præcedenti. Consequentia probatur. Si duæ perfectiones conveniant eidem subjecto ordine quodam, et una sit totalis ratio propter quam alia convenit illi subjecto, si ex cognitione prioris non sequitur comprehensio rei, multo minus ex cognitione posterioris; sed perfectio formalis Dei est tota ratio propter quam omnes creaturæ sunt eminenter in Deo: ergo si ex cognitione formalis perfectionis divinæ non sequitur comprehensio Dei, neque etiam sequitur ex cognitione omnium creaturarum, quæ in Deo sunt eminenter. Ultimo probatur: Divina Essentia repræsentat universas creaturas, tanquam *speculum voluntarium,* ut docet Divus Augustinus in *Epistola ad Paulinum;* sed viso speculo, necessario videntur ea omnia quæ in ipso repræsentatur: ergo.

Tertia sententia est, et consistit in duobus. *Primum* est. Quilibet Beatus Intuetur in Verbo omnes creaturas, et productas et producibiles, quantum ad earum essentias et rationes essentiales. Probatur; omnes creaturæ repræsentantur naturaliter in Verbo quantum ad proprias essentias et essentiales rationes: ergo. *Secundum* est: nullus Beatus cognoscitur necessario et ex natura Visionis beatificæ aliquam creaturam quantum ad ejus actualem existentiam; sed cognitio actualis existentiæ cujuscumque creaturæ pendet ex dispositione divinæ voluntatis. Probatur hoc: nulla creatura repræsentatur naturaliter in Verbo, quantum ad actualem existentiam sui: quoniam actualis creaturarum existentia pendet ex divina et libera Dei Voluntate: ergo. Probatur consequentia: quia illa solum necessario videntur Visione beatifica, quæ naturaliter repræsentantur in Divina Essentia. Hanc sententiam docent Gotifreus citatus a Cajetano, et a Capreolo, in 4., dist. 49., quæst. 6.; Durandus, dist. modo citata, quæst. 2.

Quarta et ultima sententia est, quam docet D. Thomas in hoc articulo, et est a nobis explicanda. Consulto, in hac parte, missam facio sententiam Scoti in 5. dist. 14., quæst. 2., quoniam de ejus sententia iterum redibit sermo in art. 10. sequenti. Pro resolutione hujus dubii notandum est, quod ista quæstio potest disputari in duplici sensu. Alter est *de facto,* an scilicet omnes Beati videant in Verbo universas creaturas. Alter sensus est *de possibili,* an scilicet per absolutam Dei potentiam fieri possit, ut aliquis intellectus creatus videat in Verbo omnia, quæ in Deo eminenter continentur; et in utroque sensu est a nobis resolvenda ista quæstio.

Sit prima conclusio: Nullus Beatus videt in Verbo omnia quæ Deus facit et facere potest, neque hoc fieri potest per absolutam Dei potentiam. Ista conclusio est expressa sententia D. Thomæ in hoc articulo, et in 4., dist. 49., quæst. 2., art. 5. et ubicumque loquitur de hac re. Sed illam probat eleganter, 3. *Contra Gent.* cap. 56. Divum Thomam sequuntur gravissimi viri, D. Bonavent. Marfil. et alii Scholastici, præter autores citatos in præcedentibus sententiis. Et quoad primam partem, quæ loquitur *de facto,* est adeo certa, ut oppositum vel sit hæresis vel hæresi proximum. Et probatur primo. Ex Sacris Scripturis apertissime constat Angelos Beatos non videre in Verbo omnia mysteria gratiæ, et eadem est prorsus ratio de cæteris Beatis: ergo. Probatur major ex illo *Isaice,* 63.: *Quis est iste, qui venit de Edom?* etc. Cui testimonio concinit aliud *Psalm.* 23: «Quis est iste rex gloriæ? etc. ». Quæ testimonia Sancti Patres interpretantur de interrogatione Angelorum dubitantium de aliquibus mysteriis

pertinentibus ad Christum Dominum, et ad reparationem humani generis. Ita interpretatur Divus Ambrosius libro *De institutione virginis,* capite 5.; Divus Dionysius, 7. cap. *Cœlest. Hierarch.;* Divus Hieronymus super hunc locum *Isaiæ,* et super Illa Verba *Pauli* ad Ephesi. 5 : «Ut innotescat principibus et potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei». Hoc testimonium quam plurimum confirmat nostram conclusionem, præsertim justa interpretationem Hieronymi et Chrysostomi. Et ponderanda sunt Verba praecedentia, scilicet, *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sceculis in Deo, qui creavit omnia.* Præterea, secundum fidem fateri oportet, Angelos Beatos non cognoscere diem extremum Judicii, juxta illud *Marci,* 15.: «De die illa nemo scit neque angeli Dei»: ergo. Præterea, tertio: Angeli Beati non cognoscunt plene omnes cogitationes Dei, neque Illa omnia mysteria, quæ pendent ex libera dispensatione divinæ voluntatis: ergo. Probatur antecedens ex illo *Pauli,* 1. *Corinthiorum,* 2.: «Quæ sunt Dei nemo cognovit idsi spiritus Dei». Quo loco, ut ex contextu rlare colligitur, loquebatur Paulus de cogitationibus et consiliis Dei. Secunda pars conclusionis, quæ procedit de possibili non est adeo certa sicuti præcedens; et ita c|us oppositum absque errore posset affirmari. Sed tamen nostra conclusio est multo magis consentanea et Litteris Sacris rt testimoniis Sanctorum Patrum, quæ videntur procedere etiam de possibili. Et probatur, simul cum prima parte conclusionis. Si Beatus cognosceret omnia quæ Deus facit et facere potest, comprehenderet Divinam Essentiam; sed consequens i st impossibile, et fidei contrarium: ergo. Probatur sequela: cognosceret totum, quod est in Deo et formaliter et eminenter: ergo comprehenderet Deum. Dicet quispiam, quod licet videat *totum,* non lumen videt *totaliter,* et ita non comprehendit. Contra: non lateret illum aliqua perfectio Dei, neque aliquis modus divinæ perfectionis: ergo Videret Deum totaliter, quod est ex parte objecti. Dixi, *quod est* ‹·i *parte objecti,* nam quod est ex parte potentiæ videntis non videret totaliter, quoniam divinus intellectus clarius et perleelius videret. Sed hoc non tollit comprehensionem. Etenim angelus comprehendit naturam formicæ, quia Videt eam lutu liter ex parte objecti, quamvis ex parle potentiæ non totaliter Videat, quia divinus intellectus clarius et distinctius illam Initietur. Secundo probatur eadem pars i'inclusionis. Qui cognoscit totalem et i««ln-<|tiiitum effectum alicujus potentiæ comprehendit ipsam in ratione potentiæ, sei! qui cognosceret ens omne creabile a l)vo, cognosceret effectum ndæquutum divinæ potentiæ: ergo comprehenderet eam. Minor est evidens. Probatur major: tota Virtus potentiæ explicatur in effectu totali et adæquato potentiæ: ergo. Ad istam rationem potest reduci ratio D. Thomæ in corpore articuli. Sed est advertendum circa illam, quod cum dicit D. Thomas quod quanto intellectus cognoscit plures effectus alicujus causæ, tanto perfectius cognoscit ipsam causam, non intelligit, ut falso opinatur Scotus ubi supra, quod perfectior congnitio causæ pendeat per se ex perfectiori cognitione effectus: sed id tantum intendit Divus Thomas, quod perfectior cognitio effectuum quæ habetur in causa, præsupponit perfectiorem cognitionem ipsius causæ.

Secunda conclusio: nullus Beatus cognoscit in Verbo omnes effectus producibiles, quantum ad eorum essentias. Ista conclusio asseritur contra tertiam sententiam; et quamvis ejus oppositum non sit error certus in fide, est tamen proximum errori, si loquamur de facto. Probatur primo. Quia adversatur communi sententiæ omnium Theologorum, et non bene consentit cum Sacris Litteris, et testimoniis Sanctorum Patrum, in prima conclusione citatis. Secundo probatur. Qui ita Videret in Verbo omnes creaturas producibiles, comprehenderet Dei omnipotentiam simpliciter loquendo; sed hoc adversatur fidei: ergo. Probatur *major:* ille per intellectum designaret aliquid, ultra quod non posset se extendere Dei omnipotentia: ergo. Et confirmatur: Angelus comprehendit totam Virtutem et potentiam humanæ naturæ, quia cognoscit omnes effectus quantum ad eorum essentias, ad quos se potest extendere virtus humanæ naturæ, quamvis non cognoscat actualem existentiam omnium eorum; quia actualis eorum existentia pendet ex libera hominis voluntate. Similiter qui cognosceret omnes effectus artificiosos, ad quos se posset extendere ars alicujus artificis, quamvis non cognosceret quando artifex producturus esset hujusmodi effectus, comprehenderet artem illius artificis: ergo ad comprehendendum aliquam potentiam, simpliciter loquendo, satis fuerit cognoscere omnem ejus effectum possibilem, quantum ad essentiam, licet non cognoscat quantum ad actualem existentiam. Tertio probatur: si Deus ab æterno decrevisset nullam producere creaturam, qui cognosceret omnes effectus possibiles quantum ad eorum essentias, comprehenderet Dei omnipotentiam: ergo qui modo habuerit similem cognitionem effectuum possibilium, comprehendet Dei omnipotentiam. Antecedens patet: quia ille cognoscit in Deo totum id quod est cognoscibile in ipso. Consequentia Vero probatur: Del omnipotentia non est auctu ex eo

quod Deus decrevisset producere creaturas ad extra: ergo illa cognitio Dei, quæ tunc esset comprehensio divinæ potentiæ, et modo etiam esset ejus comprehensio. Quarto et ultimo probatur. Essentia Divina tam naturaliter repræsentat omnes existentias rerum possibiles, atque earum essentias: ergo sicut intellectus beatus, juxta sententiam Durandi, cognoscit omnes rerum essentias, eadem ratione cognosceret et omnes earum existentias possibiles: atque adeo comprehendit totam Dei virtutem. Verum est tamen quod existentiæ rerum prout exercent actu officium existentiæ, non repræsentantur naturaliter in Divina Essentia; quoniam, quantum ad hoc officium actuale, pendent ex libera Dei voluntate, sed ut constat ex argumentis præcedentibus, ad comprehendendam divinam potentiam, non est necesse cognoscere existentias rerum isto modo.

Tertia conclusio: Quilibet Beatus in Divina Essentia videt aliquot creaturas. Ista conclusio asseritur contra primam sententiam, sed illam docet non solum Divus Thomas in hoc articulo, sed tota antiquorum schola. Probatur primo ex Divo Agustino, libro 4. *Super Genesim ad litteram,* cap. 23, et in sequentibus ubi geminam creaturarum notitiam distinguit in Angelis beatis. Alteram qua cognoscunt illas in Verbo, et istam appellat *matutinam;* et alteram, qua easdem creaturas in proprio genere cognoscunt, et istam vocat *vespertinam;* sed eadem est ratio de cæteris Beatis: ergo omnes contemplantur in Verbo aliquot creaturas. Secundo probatur: Omnia fidei mysteria, quæ in via cognoscimus per fidem, intuetur quilibet Beatus in Essentia Divina; sed multa fidei mysteria pertinent ad effectus creatos, cujusmodi sunt omnia mysteria Incarnationis Christi Domini, et reparationis humani generis: ergo. Probatur *major* dupliciter. Primo ex illo *Pauli,* 1. Corinthiorum, 13.: «Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem». Hoc testimonium multo commodius et magis ad mentem Divi Pauli explicatur de universis fidei mysteriis, quam de sola Unitate Divinæ Essentiæ, et Trinitate Personarum. Secundo, probatur illa *major.* Visio Dei facialis, juxta communem Theologorum doctrinam, in 4 , distin. 49., est dos respondens fidei: ergo visio illa extendit se ad manifestandum universa fidei mysteria. Tertio, probatur conclusio. Anima Christi Domini videt omnia, quæ Deus cognoscit scientia Visionis, ut explicatur 3. par., quæst. 10., art. 2 , ad secundum; sed non facile potest intelligi quo pacto anima Christi cognoscat omnia hæc per proprias species cum sint infinita: ergo cognoscit illa in Verbo. Quatio probatur: Deus in sua Essentia clare et distincte cognoscit universas creaturas: ergo etiam intellectus creatus poterit clare et distincte cognoscere in Divina Essentia aliquot creaturas. Ultimo probatur. Si Beati non intuentur aliquot creaturas in Verbo, sequitur, quod non sint diversi gradus in essentiali beatitudine, sed quod omnes Beati habent æqualem gradum essentialis beatitudinis, consequens adversatur fidei, ut ex dictis supra in hac quæstione constat: ergo. Probatur sequela. Diversitas graduum essentialis Beatitudinis in hoc solum potest consistere, quod unus Beatus plures creaturas cognoscat in Verbo, quam alius: ergo, sublata creaturarum cognitione, non est diversitas gradus in Beatitudine essentiali Propter hæc argumenta aliqui viri gravissimi docent primam opinionem huic oppositam esse manifestum errorem in fide Sed ego crediderim, hanc censuram esse Valde rigidam, quoniam omnia argumenta proposita habent apparentem solutionem. Sed nihilominus illa sententia, præterquam quod adversatur communi doctrinæ antiquorum Theologorum, non est admodum consentanea fidei, et ita est cavenda.

Quarta conclusio: quilibet Beatus videt in Divina Essentia omnia genera, omnes species creaturarum productarum, rationes ipsarum, totum universi ordinem, omnia mysteria, quæ per se spectant ad fidem: ac denique universa quæ spectant ad proprium statum Beatorum Ista conclusio asseritur a D. Thoma in hoc art., ad 4. et 3. *Cont. Gent-* c. 59. et est communis sententia Theologorum. Probatur: Visio Beata satiat omne desiderium rationabile et justum, sed universa ista quæ posuimus in conclusione, cadunt sub rationabili et justo desiderio eorum qui beatificatur: ergo. Probatur minor. *Primo:* genera et species creaturarum, ac totus universi ordo cadunt sub naturali desiderio rationalis creaturæ. De his enim rebus Verificatur illud Aristo, initio Metaphysicæ, *Omnis homo naturaliter scire desiderat.* Deinde mysteria fidei etiam pertinent ad justum desiderium. Nam omnes fideles rationabiliter desiderant, desiderio quodam supernatural!, clare et evidenter cognoscere in Patria ea, quæ in via per fidem obscuram credunt; et hoc desiderium est Valde consentaneum naturæ nostri intellectus, quia naturaliter inclinatur ad evidentem notitiam habendam earum rerum, quæ sibi proponuntur. Denique manifesta res est, unumquemque rationabiliter desiderare perfectam cognitionem eorum, quæ spectant ad proprium statum. Quæ autem sint ea quæ ad statum pertinent cujusque Beati, explicabimus artic. 10. sequenti.

Quinta conclusio: per absolutam Dei potentiam fieri potest ut aliquis Beatus clare intueatur Divinam Essentiam, et nullam in ipsa creaturam cognoscat. Hanc sententiam docet Durandus ubi supra, et est communiter recepta fere ab omnibus discipulis D. Thomæ Vide Cajetanum infra, q. 57., art ult., in fine *Commentarii-* Sed probatur: nulla est implicatio, quod aliqua cognitio attingat objectum primarium sui, et non attingat objectum secundarium; sed Divina Essentia est primarium objectum Visionis Beatificæ, creaturæ Vero pertinent ad objectum secundarium: ergo. Et confirmatur: quod intellectus beatus Videat in Verbo plures vel pauciores creaturas provenit ex majori vel minori luminis gloriæ intensione: ergo poterit esse tam remissum lumen gloriæ, ut tantum ostendat Divinam Essentiam, quæ est objectum primarium, et non aliquam creaturam. Ista conclusio est intelligenda de cognitione particulari et distincta creaturarum. Nam in communi et quadam generalitate necessarium est, ut omnis qui clare videt Essentiam Dei, cognoscat omnes creaturas, etiam possibiles, ut supra explicatum est articulo præcedenti, dubio 1., ad ultimum argumentum.

AD argumenta primæ opinionis respondetur. Et ad primum, distinguo minorem: si adæquatio pensetur ex parte speciei, Divina Essentia non repræsentat adæquate aliquam creaturam, sed inadæquate potius, quia non repræsentat præcise unam creaturam, sed omnes tanquam universalissima species; si Vero adæqualio pensetur ex parte rei repræsentatæ, Divina Essentia adæquate repræsentat quamlibet creaturam, id est repræsentat creaturam quamlibet, secundum omnem rationem et modum, quem habet creatura a parte rei; et ita repræsentat unam creaturam tam exacte et distincte, atque si solam illam repræsentaret; et hæc repræsentatio adæquata ex parte rei est suffi I lentissima ad cognitionem intuitivam et claram ipsius rei. Ad primam confirmationem, distinguo antecedens: ex parte modi rcpræsentandi, *concedo;* ex parte rei repræsentatæ, *nego* quod Divina Essentia non repræsentet creaturam, secundum omnem modum quem habet ipsa creatura. Sicuti in naturalibus, species lapidis quæ eat in oculo, ex parte modi repræsentandi non repræsentat lapidem sicuti est a parte ici: quia species repræsentant modo intentional! et immateriali, lapis autem habet modum materialem in seipso. Cæterum, ex parte rei repræsentatæ, repræsentat lapidem secundum modum omnem quem habet In re, ita quod repræsentat mnterialitatem Ipsius lapidis. Ad secundum confirmationem respondetur, quod procedit de cognitione quæ habetur in imagine imperfecta. Nam cognitio rei, quæ habetur in imagine quæ est altioris ordinis et quæ repræsentat exacte et adæquate ex parte rei repræsentatæ, est cognitio perfectissima et intuitiva rei repræsentatæ per imaginem. <[Ad secundum argumentum respondetur, quod Divina Essentia illas tantum creaturas repræsentat intellectui beato, per ordinem ad quas repræsentandas se unit intellectui beato. Unde distinguitur antecedens: non provenit creaturarum cognitio ex visione Divinæ Essentiæ, absolute et secundum se visæ, *concedo;* non provenit ex visione Divinæ Essentiæ Visæ, inquantum est exemplar creaturarum, *nego.* Et tunc dico, quod, ut constat ex rationibus adductis pro conclusionibus tertia et quarta, non voluntarie, sed rationabiliter asserimus quod quilibet Beatus intuetur Divinam Essentiam, non solum secundum seipsam et absolute consideratam, sed etiam prout est exemplar creaturarum. Ad primam confirmationem respondetur, quod nullus intellectus creatus Videre potest Essentiam Divinam, prout est exemplar omnium creaturarum; potest tamen Videre illam, prout est exemplar quarumdam creaturarum Ad secundam confirmationem respondetur, illam probare quintam conclusionem nostram, quæ procedit de potentia absoluta Dei; non tamen probat, quod *de facto* Divina Essentia non uniatur intellectui beato creato, prout est exemplar et idea quarumdam creaturarum. Ad tertiam confirmationem, negatur sequela; et ad probationem dico, quod non est de intrinseca ratione Visionis Beatificæ, absolute loquendo, quod per illam cognoscantur aliquot creaturæ: quoniam creaturæ pertinent ad objectum secundarium divinæ Visionis, et sola Divina Essentia est primarium ejus objectum.

Ad argumenta secundæ opinionis, respondetur. Ad primum dico, quod Divina Essentia *secundum se* repræsentativa est omnium creaturarum; sed tamen nulli intellectui creato potest se unire, prout est omnium creaturarum repræsentativa, propter limitationem intellectus creati, et propter limitationem luminis gloriæ. Et quidem nullum est inconveniens, quod repræsentatio Divinæ Essentiæ limitetur respectu intellectus creati: quia hæc limitatio est respectiva, et nullam inducit imperfectionem in forma quæ limitatur. Vide quæ supradicta sunt articulo præcedenti, paulo ante primum dubium. <j Ad secundum argumentum respondetur; et primum dico, quod solutio, ibi asignata, absque dubio non est sufficiens, et confutatur efficacissime argumentis ibi factis. Et prætermissls aliis solutionibus, notandum

est pro vera solutione, quod creaturæ quadrupliciter sunt in Deo. *Primo* per modum simplicitatis et perfectionis: itaque omnis perfectio et entitas creaturarum, sublatis imperfectionibus, est in Deo unica simplicissima essentia, et est ipsemet Deus. In quo sensu, verificatur, illud *Joan.* 1: «Quod factum est, in ipso vita erat»; et illud vulgatum Augustini et Theologorum, *Creatura in Deo est creatix Essentia;* et secundum istum modum creaturæ sunt formaliter in Deo. *Secundo modo* creaturæ sunt in Deo, sicuti effectus in causa activa, quæ virtutem habet ad producendum omnes creaturas, secundum omnem rationem et modum ipsarum creaturarum. Hoc modo creaturæ sunt in Deo non *formaliter,* sed *eminenter:* quia sunt in Deo cum omnibus suis imperfectionibus naturalibus. Itaque lapis secundum omnem materialitatem, quam habet a parte rei, continetur in Deo, tanquam causa activa. *Tertio modo* creaturæ sunt in Deo, tanquam in exemplari inadæquato, inadæquato, inquam, ex parte ipsius exemplaris; nam ex parte rerum, adæquatum exemplar est, ut explicuimus in solutione primi argumenti primæ opinionis. *Quarto* denique *modo* creaturæ sunt in Deo tanquam in exemplari adæquato, tam ex parte exemplaris, quam ex parte exemplati Et hoc modo creaturæ sunt in Deo, secundum rationes ideales, etenim Divina Essentia prout est idea alicujus creaturæ est exemplar ejus adæquatum: v. g. Divina Essentia, prout est idea hominis, non est idea neque exemplar leonis, aut alterius, ut latius explicabitur infra, quæst. 15. Secundo est notandum, quod si creaturæ cognoscantur in Divina Essentia, prout in illa sunt primo modo, cognoscuntur quidem omnes; sed hæc cognitio non est proprie creaturarum, nam creaturæ quatenus sic sunt in Deo, non sunt creaturæ, sed ipsemet Deus, ut diximus. Si vero cognoscantur, prout sunt in Deo secundo et tertio modo, cognoscuntur quidem omnes creaturæ, sed tamen secundum rationem communem entis creabilis, et non secundum proprias et distinctas rationes: quoniam Divina Essentia creaturas, ut sic contentas in ipsa, non repræsentat secundum earum rationes distinctas, sed per modum unitatis, et inadæquate. Cæterum, si cognoscantur prout sunt in Deo quarto modo, cognoscuntur distincte et particulariter, secundum proprias earum rationes distinctas. Hanc doctrinam Videor mihi colligere ex D. Thoma, 5. *Cont. Gent.* cap. 54. Ex qua sequitur, quod creaturæ non possunt distincte cognosci in Divina Essentia, nisi Divina Essentia cognoscatur, prout est multiplex creaturarum idea. His positis, respondetur ad argumentum, auod determinatio repræsentutionis provenit ex illis tribus principiis, in argumento positis. Et primum, ex lumine gloriæ provenit, quod Divina Essentia non repræsentet intellectui beato universas possibiles creaturas, ut explicui in solutione præcedentis argumenti. Quod vero repræsentet istas, et non illas, provenit et ex divina Voluntate, qua Deus vult unire Essentiam suam intellectui creato, prout est repræsentativa et idea harum creaturarum et non illarum; et ex eo, quod Divina Essentia non est necessario repræsentativa sui ipsius, prout est idea omnium creaturarum. Et ob hanc causam appellatur ab Augustino *speculum voluntarium.* Et cum instat argumentum, Divina Essentia naturaliter repræsentat *ex æquo* omnes creaturas, respondetur distinguendo: respectu intellectus divini comprehendentis suam essentiam, *concedo;* respectu vero intellectus creati, *nego.* Quemadmodum Divina Essentia necessario et naturaliter repræsentat divino intellectui omnes cogitationes et Volitiones ipsius Dei, intellectui vero creato nullam repræsentat necessario, sed prorsus voluntate libera repræsentat, quas Vult, cogitationes. Et ratio *a priori,* est: quoniam, ut dictum est, in art. præcedenti, dubio 1. conclusione, 2 illa Dei attributa formalia, quæ intrinsece important actualem respectum ad creaturas, non est necesse quod cognoscantur visa Divina Essentia, at Divina Essentia, prout est idea et exemplar adæquatum cujuscumque creaturæ, intrinsece importat actualem respectum ad creaturam: ergo non est necesse, quod visa Divina Essentia secundum se ipsam, videatur etiam ab intellectu creato, prout est idea alicujus creaturæ, sed hoc pendet ex libera Dei voluntate. <J Ad tertium, negatur antecedens, nam satis constat ex dictis circa primam conclusionem, necessarium esse ut intellectus cognoscat in Divina Essentia omnes creaturas extensive, cognoscat ipsam Essentiam totam et totaliter, quantum est ex parte rei cognitæ; ac proinde, quod cognoscat illam infinite intensive. Ad primam confirmationem respondetur, quod Divina Essentia nequit comprehendi ab intellectu creato, simpliciter loquendo, etiam prout est causa alicujus effectus in particulari: quia intellectus creatus non potest cognoscere omnem rationem et modum, qui potest competere alicui creaturæ prout subest Divinæ Providentiæ. Verum est, tamen, quod sicut intellectus creatus potest cognoscere omnem rationem et modum, qui convenit creaturæ secundum naturalem ejus potentiam: ita potest comprehendere Divinam Essentiam, prout est naturalis causa alicujus creaturæ; sed ista est comprehensio *secundum quid.* Ad secundam confirmutionem, primum negatur conse-

quentia, quoniam ex eo quod intellectus videat omnes creaturas in Essentia Divina manifeste sequitur, quod cognoscat omnia quæ sunt in Divina Essentia, et formaliter et eminenter, hoc autem non sequitur ex cognitione omnium creaturarum in se ipsis. Secundo respondetur, distinguendo antecedens: non comprehendet divinam Virtutem *entitative* et secundum perfectionem quam habet in semetipsa, *concedo;* et hoc probat efficaciter argumentum quo probabatur antecedens; cæterum, *extensive* et prout Virtus divina est explicabilis in suo effectu totali et adæquato, *nego.* <] Ad quartum, nego consequentiam. Ad probationem dico, quod illa maxima Scoti tantum habet Verum in iis, quæ eodem modo insunt subjecto, at in præsentia perfectio formalis formaliter inest Deo, creaturæ Vero sunt in Deo eminenter. ‹l Ad ultimum, respondetur cum Cajetano, In hoc art. quod ut colligitur ex D. Thoma, q. 8., *De Veritate,* art. 4. et q 12., ar. 6. Divina Essentia, proprie loquendo, non est speculum creaturarum, nec creaturæ continentur in ipsa, tanquam in speculo. Quoniam de ratione speculi est, quod repræKcnter per distinctas species acceptas ab ipsis rebus repræsentatis. Continentur ergo, creaturæ in Divina Essentia, proprie loquendo, tanquam in causa effectiva et exemplari, et ita continentur per modum unius, et eodem modo repræsentantur. I '.t *ex consequenti* non est necesse, quod Visa Divina Essentia, distincte cognoscantur in ipsa omnes creaturæ. Appellatur nutem Essentia Divina *speculum* metaphorice, eo quod clarissime repræsentat omnes creaturas. Ex dictis restat solutum argumentum Durandi.

Circa solutionem ad quartum, vide Divum Thomam, 3. *Cont. Gent.,* cap. 59. quo loco, ad tria reducit illa, quæ Beati non Vident in Verbo. *Primum:* nullus Beatus videt in Verbo omnes creaturas producibiIrs; probat ex illo *Job,* 11.: «Forsitan Vestigia ejus comprehendes?»; *vestigia,* id est, creaturas. Ex his autem creaturis producIbilibus, quæ in actu producentur, quamplurimi Beati, imo forsan omnes, aliquot vident in Verbo, plures vel pauciores, Iuxta quantitatem luminis gloriæ. *Secundum:* nullus Beatus videt in Verbo omnes cogitationes et volitiones ipsius Dei, sed plures Vel pauciores juxta luminis quantiintern; probat D. Thomas ex illo 1. *Cor.* 2.: •Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei»; quæ sunt Dei, id est consilia divina. *1'ertlum:* nullus Beatus cognoscit omnes mllones rerum creuturum; probat ex illo */ iclesiast.* 8.: «Intellexi, quod omnium operum Dei nullus possit invenire rationem». <| Sed est advertendum, rationes ‹ tenturarum esse in duplici differentiu: quædam sunt, quæ per se consequuntur naturam et quidditatem rei: et has omnes cognoscit quilibet Beatus in Verbo, et de istis loquitur D. Thomas in hac solutione ad 4.; quædam vero sunt, quæ conveniunt rei creatæ prout subest divinæ Potentiæ; et has omnes nullus Beatus cognoscit in Verbo, sed juxta quantitatem luminis, plures vel pauciones. Quoniam istæ rationes desumuntur ex Omnipotentia infinita Dei, ac proinde sunt infinitæ, et de his procedit istud tertium dictum. VideFerrar., 3. *Contra Gentes,* ubi supra. An vero quilibet Beatus videat in Verbo omnia individua et singularia cujusqumque naturæ specific», explicabitur art. 10. sequenti.

ARTICULUS IX.

Utrum ea quæ videntur in Deo a videntibus Divinam Essentiam, videantur per aliquas similitudines creatas.(1)

W/*Λ»\ D NONUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ videntur in Deo, a Videntibus Divinam Essentiam Per aliquas similitudines Videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, inquantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per Essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

Ç 2. Præterea, ea, quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu Essentiam Dei (ut dicit Augustinus (2) *12. Super Gen. ad litteram)* postquam desiit Esentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu Viderat: unde ipse dicit quod *audivit arcana verba, qua non licet homini loqui, 2. Cor.* 12. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum, quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando præsentialiter Videbat Dei Essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines Vel species habebat.

SED contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo

(I) III *Sent.,* dint. XIV, nrt. I, qu.“ 4, 8; *De l'erlt.,* <μι. VIII, nrt. 0.
(9) /L*. *Sup· (Jtrnif;* cnp. 98., tom. 5.

sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non Videtur per aliquam similitudinem, sed per suam Essentiam; nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

RESPONDEO dicendum, quod videntes Deum per suam Essentiam, ea quæ in ipsa Essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam Essentiam Divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe ejus similitudine informatur: et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicujus, quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio, qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis seu in propriis naturis: sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, qua res cognoscuntur a Videntibus Deum per Essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam Essentiam Divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

AD primum ergo dicendumquod intellectus Videntis Deum assimilatur rebus quæ Videntur in Deo, inquantum unitur Essentiæ Divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

AD secundum dicendum quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei: et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus, cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione Essentiæ Divinæ potest formare in se similitudines rerum, quæ in Essentia Divina videntur: quæ remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei Essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

Ç^ONCL USIO articuli est negativa.

COMMENTARIUM.

DE hac conclusione Vide quæ diximus articulo præcedenti, circa tertiam conclusionem, et nota solutionem ad secundum hujus articuli.

ARTICULUS X.

Ç Utrum videntes Deum per Essentiam, simul videant omnia quæ in ipso vident. (1)

O ^ V ^ S d V® (//Tcr'-Su s*mu' x DECIMUM sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per Essentiam non videant omnia, quæ in ipso Vident. Quia, secundum (2) Philosophum contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea, quæ Videntur in Deo, intelliguntur: intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a Videntibus Deum simul multa videri in Deo.

<J2. Præterea, Augustinus^ dicit (5), 8. *Super Gen. ad litteram,* quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus»,hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, succesive intelligunt et afficiuntur: tempus enim successionem importat.

SED contra est, quod Augustinus dicit, ulti. (4) *De Trin.:* «Non erunt Volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu Videbimus».

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ videntur in Verbo, non succesive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur: sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, succesive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul inte-

(1) Infra, qu. LVIII, art. 2; II *Sent.,* dist. III, qu. II, art. 4; III, dist. X1V, art. 2, qu." 4; III *Cont (Jentes,* cap. LX; *De Verit.,* qu. Vili, art. 14; *Quoill.* VII, qu. I, art. 2.
(2) 4. *Topic-* 4. In declaratione loci 55. to. I.
<5> 8 *Sup. Gen.* cn. 22. ct 25. to. 5.
(4) Lib. 10. *De Trin.* c. 1«. In II. to. 5

lliguntur. Ostensum (1) est autem, quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam Essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

AD primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta, simul intelliguntur: sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

AD secundum dicendum quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt: et sic moventur secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio est: quia ea, quæ Didentur in Deo, videntur per unam speciem intelligibilem, quæ est Divina Essentia.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo est dubium de veritate conclusionis. Et probatur falsa. *Primo,* Si Beati Vident simul in Verbo omnia quæ spectant ad eorum statum, sequitur, quod eorum cognitio sit Valde imperfecta; consequens non est admittendum: ergo. Probatur sequela ex illo principio communi, *pluribus intentus, minor est ad singula •ensus:*ergo intellectus Beati, si simul multa cognoscit in Verbo, imperfecte et remisse illa contemplatur, <j Secundo. Si anima Christi Domini simul intuetur in Verbo universa, quæ spectant ad ejus atntum, sequitur, quod Visio illius beatifica sit infinite perfectior quacumque visione alterius Beati. Consequens non est admittendum: ergo. Probatur sequela. Anima Christi Domini videt in Verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia Visionis, ut dicitur In 3. p., q. 10., art. 2., ad secundum; *De Veritate,* q. 8, art. 4; sed ista sunt infinita, ut ibidem explicatur: ergo si omnia simul videt, ejus Visio in infinitum excedit quameutnque visionem alterius Beati. Patet ronsequentia: nam omnis"alius Beatus finitu videt in Verbo. <| Tertio. Quilibet Beatus cognoscit omnia singularia et individua cujusque naturæ specificæ creatæ; Med non cognoscit illa simul: ergo. Probatur antecedens. Cognitio naturalis Angeli extendit se ad omnia individua et singularia cujusque naturæ specificæ; sed visio beata est perfectior quacumque naturali cognitione: ergo etiam se extendit ad singularia individua. Et confirmatur. Cognitio singularium pertinet ad perfectionem intellectus: ergo visio beatifica extendit se ad omnia singularia. Consequentia probatur. Quia visio beata confert intellectui omnem perfectionem. Probatur antecedens ex D. Thoma, infra, q. 14., art. 11. Præterea, probatur ratione. Cognoscere futura contingentia et cogitationes cordium est magna intellectus perfectio, et ita tribuitur solo intellectui divino eorum cognitio; sed ista sunt quædam singularia: ergo. Præterea, cognitio prudentialis valde perficit intellectum, sed hæc cognitio versatur circa singularia: ergo. Probatur *minor,* scilicet, quod non possint simul cognosci ista singularia omnia. Singularia non cog noscuntur, nisi quando actu existant; sed non existunt omnia simul: ergo. *Mu/or* asseritur a D. Thoma infra, q. 89. art. 8. ubi dicit, quemlibet Beatum cognoscere In Verbo ea, quæ apud nos aguntui, ‹ i | *Contra Gentes,* c. 59. dicit, Beatos cognoscere omnia singularia sub speciebus cxlstentia: ergo, secundum D. Thoinam, Beutl dumtaxat cognoscunt singularia existentia. <| Quarto. Quilibet Beatus cognoscit in Verbo universa, quæ spectant ad ejus statum, sed ista non potest cognoscere simul, sed succesive: ergo. Probatur *minor:* ea quæ pertinentad statum Beatorum, non sunt omnia simul, quando Beatus Incipit Deum videre, sed succesive postea contingunt: V. g· ad statum Beati Dominici pertinet cognoscere ea, quæ geruntur In Ordine Dominicano, at ista successione temporis contingunt: ergo. Et confirmatur: ad statum cujuslibet Beati pertinet cognoscere preces et orationes, quie nd Ipsum funduntur; at ista non cognoscit simul, sed tunc cognoscit quamlibet orationem, quando ad ipsum emittitur: ergo. Confirmatur secundo: ad statum Angelorum spectat cognoscere omnia illa, quæ sunt commissa eorum curæ et gubernationi; sed ista Angeli non simul, sed successive cognoscunt: ergo. Probatur *minor* ex illo quod legitur *Daniel.* 10. quod angeli quibus erat commissa gubernatio populi Israelitici et regni Persarum, ignorabant quid esset agendum circa Israelitici populi exitum de regno Persarum.

In hoc dubio, Scotus in 3., d. 14., q. 2. loquens de anima Cliristi specialiter dicit, quod anima Christi videt in Verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis non tamen actu, sed habitu; id est, quod actualis visio Verbi est habitualis cognitio creaturarum, Ile quod succesive anlmii Christi

ti) Aril, prine.

Domini potest modo cognoscere in Verbo aliquam unam creaturam, et postea aliam, et sic succesive de omnibus. Hanc sententiam reputat probabilem Majorin 4., d. 49., q. 5. et uterque insinuat, idem esse dicendum de cæteris Beatis <j Sed his non obstantibus, sententia D. Thomæ quæ habetur in conclusione articuli, quæ excludit omnem successionem a Visione Beatifica cujuscumque Beati, habenda est tanquam certissima. Et oppositum, licet non sit error in fide, est tamen improbabile. Probatur *primo* ex D. Augustino, 15. *De Trinit.,* c. 16. qui est locus citatus a D. Thoma in argumento *Sed contra,* et lib. *83. Quaestionum* q. 25. ubi inquit, quod anima cujuscumque Beati, et ejus sapientia, mensurantur æternitate participata, et nomine sapientiæ intelligit Augustinus Visionem Divinæ Essentiæ; sed ea quæ mensurantur æternitate participata sunt tota simul, neque admittunt aliquam succesionem: ergo Visio beata est tota simul secundum Augustinum. Secundo probatur ratione. Omnia principia Visionis beatificæ manent invariata in tota æternitate: ergo in Visione beatifica nulla erit mutatio nec variatio, atque adeo est tota simul. Consequentia apparet bona; probatur antecedens. Lumen gloriæ neque crescet, neque decrescet in tota æternitate; Essentia Divina semper eodem modo erit unita intellectui beato in ratione speciei inteiligibilis, et ista sunt omnia principia Visionis beatificæ: ergo. Et confirmatur. Beatus cognoscit creaturas in Divina Essentia, secundum quod in ipsa repræsentantur; sed eodem modo repræsentantur creaturæ in Divina Essentia per totam æternitatem: ergo semper cognoscuntur in Divina Essentia eodem modo. Ista ratio, cum sua confirmatione, procedit a priori, et est efficacissima. Vide alias rationes in hoc articulo, et 5, *Contra Gentes,* cap. 60.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum, negatur sequela. Et ad probationem dico, quod illud axioma *Pluribus intentus,* etc. tantum habet verum, quando cognoscuntur plura per modum plurium; at in Visione beata plures creaturæ non per modum plurium, sed per modum unius cognoscuntur; nam cognoscuntur per unicam speciem, et quatenus conveniunt sub uno formali et primario objecto, quod est Divina Essentia. Ad secundum, respondetur breviter, quod Visio beata animæ Christi est perfectior quacumque alia Visione beata, infinite quidem, sed non infinitate simpliciter, sed secundum quid: quia anima Christi videt creaturas infinitas, non simpliciter infinitas, sed In certo genere. Sed de cognitione animæ Christi disputatur copiose, 5. par., quæst. 10. 4j Ad tertium, respondetur *primo:* concessa majori, nego minorem. Ad probationem respondetur, quod illa testimonia D. Thomæ in hoc sensu sunt accipienda, quod quilibet Beatus videbit ab instanti primo suæ Beatitudinis universa singularia quæ habebunt esse in aliqua temporis differentia, exceptis tamen cogitationibus et volitionibus. Nam hæc singularia sola anima Christi intuetur in Verbo: quia eorum cognitio pertinet ad ejus statum. Ferrar. 5. *Cont. Gent.* cap. 59· existimat probabiliter posse dici, quod Beatus, in primo instanti suæ Beatitudinis, tantum cognoscit in Verbo illa singularia: quæ tunc actu existunt, aut extiterunt in tempore prætento. Singularia vero futura cognoscit postea in Verbo, successive pro tempore quo fiunt et existunt. Sicut solet dici de cognitione angelorum, quod species angelica absque sui mutatione repræsentat angelo *succesive* singularia, pro tempore quo *actu* existunt in rerum natura. Cæterum ista sententia, licet aliqualiter possit defendi, est tamen falsa, et contra doctrinam Divi Thomæ in hoc art. et 5 *Cont. Gent.* c. 59. et q. 8. *De Veritate,* art. 4.: quibus in locis apertissime excludit omnem successionem a Visione beata. Præterea, species quæ est principium Visionis beatificæ repræsentat omnia actu, semota omni potentialitate et successione, quod non reperitur in speciebus angelorum: ergo. *Secundo* respondetur, probabilius mihi esse, quemlibet Beatum ea tantum singularia in Verbo cognoscere, quæ ad ejus statum pertinent. Et de his singularibus est intelligendus D. Thomas cum asserit, quemlibet Beatum Videre ea quæ apud nos geruntur, et Videre singularia sub speciebus existentia. Unde ad argumentum, negatur major; nam certe si quilibet Beatus universa sigularia intuetur in Verbo, frustra quæritur a Theologis, an quilibet Beatus videat in Verbo ea omnia, quæ spectant ad ejus statum. Ad probationem, majori et minori concessis, negatur consequentia. Et ratio est: quoniam species angelorum repræsentant quidem omnia singularia, sed tamen succesive, prout fiunt in rerum natura. Hæc autem successio repræsentationis non decet Visionem beatificam. Ad confirmationem respondetur, quod possumus de intellectu dupliciter loqui, et prout est speculativus, et prout est practicus. Si loquamur de intellectu prout est speculativus, singularium cognitio non est ejus perfectio, proprie loquendo, ut docet Divus Thomas art. 8. hujus quæstionis, ad quartum: est tumen signum perfectionis, ita quod cognitio perfectior et universalior ad pluru singularia se extendit, et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas, infra quæst. 14., art. II.; et In eodem sensu ve-

rificatur, quod cognitio futurorum contingentium est magna perfectio intellectus. Si vero sermo fiat de intellectu prout practicus est, fateor, quod cognitio singularium pertinet ad ejus perfectionem, non quidem omnium singularium, sed illorum, quorum cognitio per se requiritur ad judicia prudentalia circa materias virtutum moralium· Et hæc omnia singularia quilibet Beatus cognoscit in Verbo. <j Ad quartum Cajet, in5. par ,q. 10.,art.2., docet,quemlibet Beatum cognoscere in Verbo illa omnia, quæ pertinent ad ejus statum pro primo instanti suæ Beatitudinis; reliqua vero, quæ in processu Beatitudinis pertinent ad ejus statum, cognoscit quidem in Verbo, non tamen formaliter, sed causaliter, id est, ex visione Verbi oritur ut fiant ei peculiares revelationes de ejusmodi rebus. Ab ista sententia non longe recedit Durandus in 4., d. 49-, q- 3., in solutionibus argumentorum secundi et tertii, quæ citra dubium est sententia probabilis et ex illa solvuntur multæ difficultates quæ opponi solent in hoc loco. Sed nihilominus probabilius mihi Videtur cum Ferrar., ubi supra, quod quilibet Beatus videt in Verbo formaliter omnia quæ spectant ad ejus statum in toto processu Beatitudinis, videntque omnia ista a primo suæ Beatitudinis momento absque aliqua successione. <| Sed eat advertendum quod cum status beatificus sit invariabilis, omnia quæ spectant ud statum cujusque Beati pro toto Beatitudinis progressu, pertinent ad ipsum pro primo instanti Beatitudinis, saltim radicaliter. v. g. ad statum Beati Dominici pertinent omnia, quæ sunt alicujus momenti in familia Dominicana, hæc autem in primo Instanti suæ Beatitudinis pertinebat omnia «d ejus statum radicaliter, eo quod tota Ipsa religio Dominicana jam tunc ad ipsum pertinebat. Sed arguet quispiam: si quilibet Beatus intuetur in Verbo, formaliter universa, quæ spectant ad ejus statum, sequitur quod minus Beatus possit Videre in Verbo plures creaturas, quam is qui beatior est, consequens est falsum: ergo. Sequela probatur. Nam plura possunt pertinere ad statum unius Beati, quam ad statum alterius Beatioris, Verbi gratia, supponamus D. Laurentium esse beatiorem Beato Dominico, certa res est, quod ad stlitum B. Dominici plura pertinent, quam nd statum B. Laurentii: quia ad B. Dominicum spectant omnia quæ in ejus religione geruntur. Huic argumento quidam Theologi dicunt, nullum esse inconveniens admittere minus Beatum videre in Verbo plura singularia, quia cognitio singularium non causal majorem Beatitudinem essentialem. Verumtumen hæc solutio est improbabilis: quoniam qui plura singularia cognoscit in Divina Essentia, perfectius Videt ipsam Divinam Essentiam, et ex consequenti ejus beatitudo essentialiter est perfectior. Ad argumentum, ergo, respondetur, quod ille excessus singularium, in quo excedit minus Beatus, compensatur in magis Beato per cognitionem aliarum creaturam sive existentium, sive possibilium, quæ Videntur a magis Beato in Divina Essentia, et non a minus Beato. Ad primam confirmationem: Cajetanus, 2. 2. quæst. 83., art. 4., circa solutionem ad secundum existimat, quemlibet Beatum intueri in Verbo a primo instanti suæ Beatitudinis omnes orationes, quæ ad ipsum fundendæ sunt in toto suæ Beatitudinis progressu. Et hæc sententia aliquale habet rundamantum in D. Thoma, in illa solutione ad secundum. Cæterum, verior apparet sententia, et magis recepta a Theologis, quemlibet Beatum cognoscere omnes orationes, quæ ad ipsum funduntur, per speciales revelationes. Itaque cognocit illas in Verbo non *formaliter,* sed *causaliter.* Et hoc aperte docet D. Thomas in illa solutione ad secundum, si Vere expendantur verba. Hoc ergo supposito, ad confirmationem dico, quod cognoscere orationes fidelium non pertinet intrinsece ad statum cujuslibet Beati, nisi dumtaxat Christi Domini. Nam Christus Dominus eo quod est mediator Dei et hominum, etiam est advocatus noster apud Patrem. Et ita ad ejus statum pertinet cognoscere orationes omnium hominum, quæ ad ipsum fundendæ sunt in tota æternitate. Verum est tamen, quod ut docet D. Thomas ubi supra, in 2. 2., ad excellentiam omnium Beatorum spectat cognoscere petitiones, quæ ad ipsos funduntur a viatoribus. Hæc tamen excellentia non est intrinseca statui beatifico alicujus Beati, Christo excepto, sed est *per se* consequens ad illum statum. Nam cum Beati omnes sint amici Dei et familiares, imo et commensales, ex quodam naturali consequio oritur, ut facultatem habeant liberam præsentandi Deo petitiones nostras, et intercedendi pro nobis. Ex hoc sequitur, non esse necesse, ut Beati cognoscant formaliter in Verbo petitiones nostras et orationes; id tamen necessarium est, ut eas cognoscant in Verbo *causaliter.* Ad secundam confirmationem similiter respondetur, quod non pertinet *per se* ad statum beatificum Angelorum, quod deputentur ad custodiam et gubernationem alicujus provinciæ, aut regni, aut quod mittantur ad aliquod ministerium exequendum in Ecclesia militante, sed hoc convenit illis, non prout Beati sunt, sed prout sunt Ministri Dei, missi in ministerium propter eos, *qui hæreditatem capiunt salutis; Ad lleb.* I Verum est, quod hujusmodi ministerium cedit in ipsorum excellentiam, qulu *servire Deo est regnare.*

Circa rationem vero D. Thomæ in hoc art. notandum est *primo,* quod illa sententia D. Thomæ quod *intellectus non potest informari simul pluribus speciebus,* est intelligenda de informatione actuali. Itaque nihil inconvenit, intellectum simul informari plurimis speciebus per modum habitus: at non potest simul uti pluribus speciebus per modum plurium. Hæc intelligentia habetur expresse in D. Thoma 1. 2., q. 54., art. 1. ad ultimum. Secundo notandum est, quod istamet sententia est intelligenda de speciebus *ejusdem ordinis.* Quoniam non inconvenit, intellectum simul perfecte actuari pluribus speciebus diversi ordinis, V. g. anima Christi Domini simul cognoscit per speciem divinam, id est per Essentiam Divinam et per speciem creatam infusam *per se,* ac denique per speciem *per se* acquisitam. Et ratio hujus est: quoniam species ordinis superioris continet eminenter speciem ordinis inferioris. Itaque Divina Essentia in ratione speciei eminentissime continet speciem infusam, et acquisitam. Item species per se infusa eminenter continet speciem per se acquisitam. Quo circa cum intellectus simul actuatur his tribus speciebus non censetur actuari pluribus speciebus simpliciter loquendo, sed unica specie perfecte explicata secundum omnem virtutem suam. Vide Cajet, in hoc articulo, circa rationem articuli.

ARTICULUS XI.

ÇU Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per Essentiam (1)

D UNDECIMUM sic proceditur· didetur quod aliquis in hac vita possit Deum per ifcb-▮) Essentiam videre Dicit enim *Jacob, Gen.* 32.: «Vidi Deum facie ad faciem». Sed videre facie ad faciem, est Videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur 1. *Corin.* 13. «Videmus nunc per speculum et in ænigmate tunc autem facie ad faciem». Ergo Deus in hac vita per Essentiam Videri potest.

<J 2. Præterea, *Numer.* 12. dicit Dominus de Moyse: «ore ad os loquor ei; et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum». Sed hoc est videre Deum per Essentiam. Ergo aliquis in statu hujus Vitæ potest Deum per Essentiam videre.

<[3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus. est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus (1) *12. Confes.* «Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostrasest, incommutabili veritate». Idem etiam, in libro *De Vera Religione* (2) dicit, quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Et, 12. *De Trinitate* (3) dicit, quod «rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quæ nisi supra mentem essent, inconmutabiles profecto non essent». Ergo et in hac vita ipsum Deum Videmus.

<[4. Præterea, secundum Augustinus 12. *Super Genes.* (4) *ad litteram,* visione intellectuali Videntur ea, quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed Visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per Essentiam suam in anima nostra, per Essentiam suam videtur a nobis.

SED contra est quod dicitur *Exod.* 53. «Non videbit me homo et vivet». Glossa: «Quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest».

RESPONDEO dicendum, quod ab homine puro Deus videri per Essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est quia, sicut supra (5) dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac Vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quæ habent formam in materia, Vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium Divina Essentia cognosci non potest: ostensum est enim supra (6), quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis, Essentiam Dei videre. Et hujus signum est,quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior

(II 11" 11- qu. CI.XXX, nrt. 5: 111 *Sent.,* dist. XXVII, <in 111, art. 1; diet. XXXV, qu. II, art 2, <|U."2; IV, dlst. XIJX, qu II, art 7; III *Cont Gent.,* cup. XI.VII; */>e Vertt.,* qu. X, art. II; *Quodt.* I, qu. I; II *Cor.,* cup XII, loci. I.

(1) 12. *Confes.* c. 25. parum a med. to. 1.
(21 Ca. 31. per totum, habetur, tom. 1.
(3) 12, *De Trinlt.,* c. 2. circa fin. to. 3.
(4) 12 *sup. Ge.* cup. 25. et prœcedcntibus, to. 3.
(5) Art 4. ImiiiH quii'Hl.
«I Art. 2. et II. Iiiiluh ipueHtlonlH.

Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est Essentia Divina, esse non potest quamdiu hac mortali vita utitur.

AD primum, ergo dicendum, quod secundum Dionysium. 4. cap. *Coei. Hierar.* sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, Vel sensibiles, Vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod Divinum repræsentantes. Quod ergo dicit *Jacob,* «Vidi Deum facie ad faciem» referendum est, non ad ipsam Divinam Essentiam, sed ad figuram, in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur Persona Dei loquentis, licet imaginaria visione; ut infra patebit (1), cum de gradibus prophetiæ loquemur.—Vel hoc dicit *Jacob* ad designandam quamdam eminentiam intelligibilis contemplationis supra communem statum.

AD secundum dicendum quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad Visionem suæ Essentiæ elevavit: ut dicit Augustinus (2) 12 *Super Gen. ad lit.,* et in lib. *De videndo Deum,* de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus.

AD tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre (5), et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus: nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimus Videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus 1. (4) *Soliloquiorum:* «Disciplinarum spectamina Videri .non possunt, nisi aliquo velut nuo sole illustrentur», Videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, itu ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod Videatur Essentia Dei.

AD quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per suam Essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima Beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam, et potentiam.

SUMMA ARTICULI.

Conclusio est: Nuiius homo purus potest videre Deum per Essentiam, nisi a mortali vita separetur.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est *primo,* quod ejus conclusio non est intelligenda de facultate naturali. Jam enim supra, artic. 4., D. Thomas explicuit, quod per naturalemfacultatem, nullus intellectus creatus potest videre Divinam Essentiam. Quocirca conclusio intelligenda est *de potentia supernaturali.* Secundo est notandum, quod cum sit duplex potentia supernaturalis, *altera ordinaria,* et est illa quæ alligatur legibus a Deo statutis, *altera absoluta,* quæ nullis constringitur legibus, conclusio D. Thomæ non est intelligenda de *ootentia absoluta,* sed de *potentia ordinaria.* Quoniam ut ipse D. Thomas fatetur in solutione ad secundum, D. Paulus et Moyses per potentiam absolutam Dei in hac vita mortali positi. Divinam Essentiam Viderunt. Ferrar., 5. *Cont. Gent.* cap. 47. Videtur explicare hanc conclusionem Divi Thomæ de *potentia absoluta* Dei, ita quod per omnem potentiam Dei infactibile sit quod aliquis, in hac mortali vita intueatur Divinam Essentiam. Sed Cajetanus, in hoc commentario,conclusionem litteræ exponit de *potentia ordinaria* Dei. Verumtamen nulla est contradictio inter hos autores quoniam diverso modo intelligunt illam conclusionem D. Thomæ. Cajetanus ita intelligit illam, quod nullus homo in hac mortali, vita possit videre Divinam Essentiam, etiamsi in ejus Visione non utatur aliquo sensu, neque videat absque conversione ad phantasmata. Et conclusio, in isto sensu, citra dubium non potest verificari nisi de potentia ordinaria, quia per absolutam Dei potentiam non implicat, quod ejusmodi visio Divinæ Essentiæ communicetur homini in vita mortali existenti. Ferrariensis vero, ita explicat conclusionem, quod nullus homo in hac Vita potest videre Divinam Essentiam, taliter quod ejus visio pendeat ab usu alicujus sensus, et fiat per conversionem ad phantasmata; et in hoc sensu explicata conclusio, habet Verum, etiam secundum absolutam Dei potentiam. Sed advertendum est, quod conclusio D. Thomæ explicata in sensu

(1) 2. 2. q. 174
(2) 12. eup. *(ients.* ca 26. 27. ct 28. to. S. et I-pinto. 112. tomo. 2.
(5) 2.2.0. 175 art. 5. pnecipiie.
(4) 1. II. *ciofilu·,* c. 8. lu principio to. 1.

Ferrariensis non est certa secundum fidem, est tamen communis sententia Theologorum. Et probatur ratione efficacissima: quoniam Divina Essentia, prout est species per quam fit illa visio, nullam habet dependentiam, aut colligationem cum phantasmate, neque illam potest habere: ergo impossibile est, quod visio, quæ fit per Divinam Essentiam a phantasmate pendeat. Cæterum, si conclusio sumatur in sensu exposito a Cajetano, et intelligatur secundum potentiam ordinariam, est manifesta fides definita in concilio Viennensi contra Begardos, et Beguinas. Et probatur, ex illo *Joan.* 1.: «Deum nemo Vidit unquam», et cap. 3.: «Qui de terra est, de terra loquitur, qui de coelo venit, super omnes est, quod vidit hoc testatur». Quo loco, Christus Dominus aperte designat, nullum hominem præter ipsum, qui de coelo descendit, vidisse mysteria fidei in Divina Essentia. Et /. *ad Ttm.* 6.: «Lucem inhabitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed neque Videre potest». *Exod.* 35.: «Non videbit me homo et vivet». Ista testimonia et similia ut minimum, intelligenda sunt secundum potentiam Dei ordinariam.

Circa illa verba D. Thomæ *in corpore,* scilicet quod homo in somniis aptior est ad percipiendas revelationes spirituales quam in vigilia, etc. notandum est *primo,* quod intellectus in operatione sua duo habet officia: alterum *apprehendere,* et alterum *judicare.* Nunc dico quod hæc sententia D. Thomæ habet verum quantum ad apprehensionem, non autem quantum ad judicium. Et ratio est: quia ad percipiendas species rerum spiritualium, disponitur homo ex eo, quod cessat ab operatione circa res materiales et sensibiles: quæ cessatio potissimum fit in somniis, at judicium fit per resolutionem ad sensibilia, quæ sensibus percipiuntur; ac proinde judicium melius fit in Vigilia, quam in somno. Ista Veritas potest colligi ex illo *Genes* 28. ubi *Jacob,* postquam in somnis vidit scalam cœlum attingentem, expergefactus dixit: «Vere Dominus estinloco isto, et ego nesciebam». Ecce, quemadmodum *Jacob* in somnis viderat scalam attingentem cœlum, et angelos ascendentes et descendentes per illam; sed tamen usque ad vigiliam non perfecte judicaverat, quod Vere Deus erat in illo loco. Secundo est notandum, quod hæc sententia D. Thomæ est intelligenda de somno, in quo phantasia non est consopita et conturbata, sicuti est in iis, qui post multum cibum et potum dormiunt; sed requiritur quod in somno tantum exteriores sensus ligati sint, phantasia vero libera maneat ut possit ministrare subtiliores species intellectui dormientis. Videndus est Cajetanus in hoc articulo.

DUBIUM grave est circa solutionem ad secundum: an D. Paulus, et Moyses viderint Divinam Essentiam, dum fuerunt in hac mortali vita? Ista quæstio proprium locum habet in 2. 2 , q. 174., art. 4. etq. 175 art. 3. Sed quoniam ille locus D. Thomæ solet in Scholis raro tractari, idcirco in præsentia disputanda est. Et primum, suadetur pars negativa ex illis omnibus testimoniis, quæ adduximus ad probandum conclusionem litteræ esse tenendam secundum fidem Nam in illis testimoniis aperte designatur, nullum hominem, Christo Domino excepto, in hac vita Vidisse Essentiam Divinam. Sed potissime est ponderandum illud *Joan.* 1 : «Deum nemo Vidit unquam». Nam verbis præcedentibus dixerat Evangelista: «Lex per Moysem data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est». Et continuo subjungit: «Deum nemo vidit unquam, sed Unigenitus qui est in sinu Patris ipse enarravit». Quibus Verbis Evangelista assignat pro ratione, quare lex sit data per Moysem, et tamen gratia et veritas non per Moysem, sed per Christum facta sit, quoniam ipse Christus solus viderat Deum: ergo Moyses non vidit Essentiam Divinam, ß† Arguitur secundo, ex testimoniis Sanctorum Patrum. D. Hieronym. lib. 3. *Contra Pelagianos,* prope finem, et super cap. 6. *Isaiœ,* apertissime dicit, nullum unquam prophetam, aut aliquem hominem Vidisse Deum in sua Essentia, sed in figuris et ænigmatibus. Idem docet D. Chrisost. de Moyse, *Homil.* 14. super *Joan,* et idem dicit de Paulo, licet non tam asseveranter, super 2. *Epist. ad Cor.* c. 12. Gregorius Nazian., lib. 2. suæ *Theologice* a principio.; Gregor. Magnus lib. 18. *Moral,* ca. 37. et 38.; et Divus Cyrillus super *Joan.,* lib. 1. ca. 22. Isti Sancti Patres apertius loquunturdeMoyse, Suam de Paulo. Eamdem docet sententiam lionys. lib. *Demyst. Theol,* c. 1 Sed quod vehementius urget, istam sententiam docet asseverantissime Evaristus Pontifex in prima sua *Epist. Decr.* exponens illa Verba Pauli 1 · *ad Tim.* 6 : «Lucem habitat inaccessibilem, etc », inquit, nullum unquam prophetarum vidisse Deum in Essentia sua, sed tantum in ænigmate et figura. Q Tertio. Non licet unquam excipere aliquem a regula generali quæ habetur in Sacris Scripturis. absque gravissimo fundamento; sed regula generalis est, in Sacris Scripturis contenta, quod nullus unquam vidit Divinam Essentiam, aut videre potest: ergo excipere aliquem ab hac regula generali non licet absque fundamento gravissimo. Hæc omnia non egent probatione. Rursus, sed nullum est fundamentum, ut dicamus Moysem et Paulum vidisse Deum per Essentiam in hac vita: ergo. Probatur hoc

antecedens postremum. *Primo de Moyse:* nam omnia testimonia Sacrarum Litterarum, in quibus asseritur, Moysem Vidisse Deum facie ad faciem, aut loquutum fuisse cum Deo ore ad os, commode possunt explicari per illam intelligentiam, qua Divus Thomas in solutione ad primum exponit illa verba Genes. 32. dicta de *Jacob:* «Vidi Dominum facie ad faciem». Præterea, de D. Paulo non cogit id quod habetur 2. *Corint.* 12. quod *raptus sit usque ad tertium cœlum,* quoniam hæc verba habent multiplicem intelligentiam, ut Videre est apud D. Thomam, in 2.2., q. 175., ar. 3., ad ultimum. Sed non est alius locus in Sacra Scriptura, ex quo possimus colligere Moysem et Paulum vidisse Divinam Essentiam: ergo nullum est fundamentum, y Quarto. Ex Sacris Litteris colligitur, neque Moysem, neque Paulum Vidisse Divinam Essentiam: ergo. Probatur antecedens. Etprimum deMoyse,exillo£'.rod.33. ubi postquam petierat Moyses a Domino, ut ostenderet illi gloriam suam, responsum est illi: «Faciem meam videre non potest»;faciem,idest Essentiam. De D. Paulo colligitur ex illo *2. Cor.c.* 12.: «Audivi arcana verba, etc.». Audire enim magis pertinet ad fidem, ut inquit D. Paulus *ad Rom.* 10. «Fides ex auditu», quam ad Visionem. Et quidem inusitatum est, et apud sacros, et apud prophanos autores, quod *audire* accipiatur pro *uidere.* β| Ultimo. Sequitur ex opposita sententia, quod D. Paulus in raptu non habuerit fidem, etiam in habitu. Consequens est falsum: quia Paulus tunc erat viator, et ex consequenti fidelis. Probatur sequela. Nam visio clara Dei non potuit haberi a Paulo absque lumine gloriæ, sed fides etiam in habitu non potest stare cum lumine gloriæ: ergo. Dices cum D. Thoma, 2. 2., q. 175., art. 3., ad 2. quod lumen gloriæ in Paulo non habuit esse permanens, sed fuit illi datum per modum transeuntis, et ita compatiebatur secum fidem in habitu. Contra: lumen clarum et obscurum opponuntur, sicut habitus et privatio: ergo non possunt esse simul, neque; per I unum instans, sicut homo non potest esse simul Videns et cæcus, neque per unum instans; at fides et lumen gloriæ habent se sicut lumen clarum et obscurum: ergo. Et confirmatur. Sequitur ex opposita sententia, quod D. Paulus, etiam cessante illa Visione clara, non potuit habere actum fidei; consequens i>Ht falsissimum: ergo. Probqtur sequela. Divus Paulus, Visione cessante, meminit ne vidisse in Divina Essentia omnia fidei mysteria, ut docet D.Thomas in hac quæst. Hiipru,urtic. 8. ad 2.; sed non est compossibllis actus fidei cum hujusmodi recordatione, quemadmodum ille, qui meminit se Vidisse Romtiin, non hubet fidem, sed evidentiam potius, quod fuerit aliquando Romæ: ergo.

Oppositam sententiam affirmativam docent viri gravissimi. Divus Augustinus lib. 12. *Super Genes, ad lit.* c. 27. et 28. et in *Epist. 112. ad Paulinam,* et *Serm* 46. *ad fratres in Eremo,* expresissime affirmat, et Paulum et Moysem vidisse Divinam Essentiam, sicuti vident illam angeli beati. Idem docet de Moyse D. Basilius in *Homilia* 1. *Exameron,* a principio; D. Ambr. lib. i. *Exameron,* ca. 2.; idem docet de Moyse et de D. Paulo. Id ipsum sentit *Super 2. Epist. ad Corinth,* ca. 12. exponens Verbum illud, *Paradisum.* D. Anselmus, Venerabilis Beda super istum locum Pauli id ipsum docent. Et Hugo de S. Victore super eumdem locum, quæst. 34.; Lyranus, et Burgensis idem docent in eodem loco. Abulensis, super capit. 5. *Matth.* q. 47., reputat hanc opinionem magis communem. Eamdem docet Durand, in 4. dist. 49. q. 6. Denique D. Thomas cum tota fere sua Schola incunctanter docet hanc sententiam in 2. 2., locis citatis. Cajetanus, in 2. 2., quæst. 175., art. 3. sequitur D. Thomam; Sed deserit ejus sententiam super caput 12. *Numemorum.* Et probatur ista sententia: *Primum de Moyse; Exod.* 33. postquam Moyses petierat a Domino ut ei ostenderet gloriam suam, dixit illi Dominus: «Ego ostendam tibi omne bonum»; at ostensio totius boni non potest fieri, nisi ostendatur Divina Essentia, quæ est omne bonum: ergo aliquando Deus hanc promissionem adimplevit Moysi. Item *Numer.* 12.: volens Deus ostendere excellentiam Moysis super omnes prophetas inquit: «Palam, et non per ænigmata et figuras Deum Vidit». Ecce testimonium manifestum. *De D. Paulo* probatur ex illo celebri testimonio 2. *Cor.* 12.: «Audivi arcana Verba, quæ non licet homini loqui». Quo loco assentur, Paulum fuisse raptum ad tertium cœlum, et in paradisum. In quo testimonio tria sunt ponderanda. Primum illud verbum, *tertium cœlum:* quod certissime exponitur commode de Visione Divinæ Essentiæ, ut exponit Glossa Interlinearis. Secundo illud verbum, *Paradisum:* quod etiam aptissime exponitur de Visione Divinæ Essentiæ, quatenus ex illa resultat delectatio et fruitio in voluntate. Et hæc acceptio *Paradisi* usitata est in Sacris Litteris; et ita Christus pendens in Cruce dixit latroni; *Hodie mecurn eris in paradiso,* in est. in Visione Divinæ Essentiæ. Tertio illud, *Audivi arcana verba quæ non licet homini loqui:* hæc Verba *arcana* certe fuerunt mysteria Trinitatis, et Incarnationis. Quo supposito,sicexpendituriste locus. Homini licet loqui hæc mysteria, si tantum ut per fidem sunt revelatu accipiuntur; ergo ut verlficetur dictum Pauli

oportet quod sumantur hæc mysteria, prout fuerunt illi revelata in Divina Essentia. Deinde, probatur ratione ista sententia: Moyses institutus fuit a Deo, ut esset magister et doctor primus Synagogæ; et Paulus fuit a Deo assumptus, ut esset magister populi Gentilis, qui nihil antea audierat de Deo: ergo satis convenientissimum apparet, ut Deus istis Sanctis, aperta visione, revelaret fidei mysteria, ut essent testes oculati ipsorum, ut possent dicere, *quod audivimus et vidimus hoc testamur.*

PRO resolutione hujus dubii, sit prima conclusio. Sententia negativa est satis probabilis, et argumenta proposita illam valde confirmant; sed probabilior et verosimilior apparet secunda sententia affirmativa, quæ est magis consentanea Sacris Litteris, ut patet ex testimoniis allatis *Exod.* 33., *Numer.* 12., et 2. *Cor.* 12.

Secunda conclusio. Non licet extendere istud privilegium Videndi Essentiam Divinam in hac vita ad aliquem alium Sanctorum. Hoc dixerim propter quosdam Theologos, qui istud privilegium extendunt ad D. Benedictum. Moventur propter quoddam miraculum, quod refertur a D. Gregorio, 2. lib. *Dialog,* cap. 35., ubi refert mirabilem quamdam visionem, qua D. Benedictus existimavit se Videre totum universum. Sed ut probat D. Thomas efficacissime, *Quodlib.* 1., art. 1. illa Visio totius universi non fuit habita in Divina Essentia, sed per quamdam illustrationem factam extra Divinam Essentiam. Præterea, non est credibile D. Gregorium istud privilegium videndi Divinam Essentiam concessisse D. Benedicto, cum illud denegaverit Moysi et D. Paulo. Probatur breviter conclusio: excipere aliquem a generali regula Sacræ Scripturæ, absque magno fundamento, insignis temeritas est: sed nullum est tale fundamentum ad excipiendum aliquem sanctum, præter Moysem et Paulum ab illa regula generali, *Deum nemo vidit unquam:* ergo, in hac secunda conclusione non comprehendimus Beatissimam Virginem, nam citra omnem temeritatem, imo magna cum probabilitate posset dici, vidisse Divinam Essentiam cum Filium Unigenitum concepit, Vel cum ipsum peperit, vel alias. Et ratio est: quia, ut docte advertit Cajetanus, 3. p. q. 27. art. ultimo: «Omnis gratia et prærogativa, quæ concessa est alicui sancto concedenda est Beatissimæ Virgini»: ergo privilegium concessum Paulo et Moysi concedendum est et Beatissimæ Virgini. An Vero primus parens Adam viderit Divinam Essentiam, quando Deus *Genes.* 2. immissit soporem in ipsum, non est res constans: D. Thomas, infra q. 94. art. 1. leviter tetigit hunc rem, sed non definivit. Videtur sententia affirmativa colligi ex Augustino, lib. 9. *Super Genes, ad lit.,* cap. ultimo, ubi dicit: «Adam in illo sopore interfuisse curiæ angelorum»; et ex D. Bernardo, in *Ser.* 2. *Septuagessimce* inquit, «Adam tuncobdormisse intuitu incommutabilis veritatis». Breviter tamen dico, minus improbabiliter dici posse, Adam Vidisse Essentiam Divinam, quam quod D. Benedictus, aut alius quilibet Sanctus eam viderit. Probatur, quia habet probabile fundamentum in testimoniis D. Augustini et Bernardi, et etiam in illo loco *Genesis,* 2. ut colligitur a D. Bernardo, ubi supra. Et præterea, quia Adam fuit caput et primus magister totius humani generis. Sed tamen, dico secundo, hanc sententiam parum probabilitatis habere, scilicet, quod Adam viderit Essentiam Dei: quia Vix potest colligi apparenter ex illo testimonio, *Gen.* 2. Et ad testimonia Aug. et Bernar. respondetur quod isti Patres id tantum docent quod Adam in illo sopore fuit in extasi, habuitque mirabilem ac divinam revelationem, more tamen prophetico, et extra Verbum. Vide de hac quæstione, Petrum de Palude, super 2. caput *Gen.:* illum refert Guiliel. Pepinus super hunc locum *Genesis.*

AD argumenta. Ad primum respondetur, quod illa testimonia intelligenda sunt secundum potentiam ordinariam Dei; at Paulus et Moyses per absolutam Dei potentiam admissi sunt ad visionem Divinæ Essentiæ. Secundo respondetur, quod illa testimonia loquuntur de Visione comprehensiva Dei, quam nulla creatura potest habere. Et ad illud testimonium ponderatum *ex.Joan.* 1., respondetur cum Cajetano ibidem, quod Christus Dominus in hoc excelluitMoysem et etiam angelos beatos, quod Christus, tanquam naturalis Dei Filius, jure hæreditario admissus est ad Visionem Divinæ Essentiæ. Moyses Vero, et etiam Beati, admissi sunt ex gratia et liberalitate Dei. Præterea, dici potest secundo, Christum excelluisse Moysem, ex eo quod comprehendebat Divinam Essentiam, prout erat Deus, et ita comprehendebat omnia mysteria gratiæ. Moysi vero revelata fuerunt in Divina Essentia aliquot mysteria particularia gratiæ, juxta dispositionem divinæ Voluntatis. <[Ad secundum respondetur, quod illi sancti Patres habuerunt sententiam oppositam, quam reputamus probabilem. Evaristus autem Pontifex, in illa sententia docenda, habuit se ut doctor particularis, privatam sententiam exponens, et non ut Pontifex definiens. <| Ad tertium respondetur, quod ut constat ex argumentis factis pro secunda sententia, sufficiens fundamentum hubemus ad excipiendum Moysem et Paulum ab illa regula generali.

<| Ad quartum respondetur; et primum ad illud *E.xod.* 35. «Faciem meam Videre non poteris etc.». Respondetur, dum D. Aug. in Epist. 112. c. 11. et 12. *super Genes, ad litter.* cap. 27. quod in hoc sensu denegavit Deus Moysi visionem Essentiæ suæ, quod non poterat simul uti sensibus et aliis potentiis, sed necessarium erat ut abstraheretur ab omni operatione sensibili; et hoc insinuant verba illa sequentia: «Non videbit me homo et vivet». Quo loco, advertendum est cum D. Thoma in hac solutione ad secundum, quod omnis homo, qui in hac vita viderit Divinam Essentiam, necesse est totaliter a sensibus abstrahatur; et abslractio hæc contigit Moysi et Paulo, ex eo quod dicit Paulus 2. *Corint.* 12. se nescire, an in corpore, vel extra corpus raptus fuerit ad tertium coelum. Rationem hujus rei asignat D. Thomas, 2. 2., q. 175., art. 4., *De Verit.* q. 13. art. 3. in corpore, prope finem. Secundo respondetur, quod visio Divinæ Essentiæ denegata fuit Moysi a Deo non absolute, sed pro illo tempore, pro quo ipse petebat: quæ tamen alio tempore fuit illi concessa. Ad illud de Paulo, *Audivi arcana* etc., respondetur, quod Visio Divinæ Essentiæ appellatur ibi *auditio,* eo quod per illam visionem Paulus instructus est de mysteriis gratiæ, tanquam per doctrinam altissimi magisterii et tanquam discipulus Dei, ut postea fieret magister Gentium. i Ad ultimum respondetur, <itiod solutio, ibi assignata, est sufficiens. Ad replicam respondetur, quod habitus fidei non est *lumen formale,* sed *lumen causale,* id est, causativum luminis actualis, et id ipsum dico de lumine gloriæ. Unde habitus fidei, et lumen gloriæ non opponuntur proprie tanquam *habitus* et *privatio,* sed tanquam duo habitus *contrarii.* Ad confirmationem Cajetanus, 2. 2. q. 175., artic. 3., dicit Paulum in raptu non vidisse *omnia* mysteria fidei, sed *aliqua.* Tunc colligit, quod cessante divina visione respectu illorum mysteriorum, quæ non viderat in raptu, potuit habere actum fidei; ni respectu aliorum, quæ viderat, habuit (initum fidem in præparatione animi, sicut modo nos habemus fidem, *quod Deus est imus* Hæc solutio est probabilis. Sed Mngist. Medina, 1. 2. q. 67. art. 4. *dubio secundo* dicit, quod, quemadmodum cum evidentia in attestante compatitur actus fidei, ita cum illa evidentia, quam habuit 1'uulua mysteriorum gratiæ, eo quod recordiibutur se illa Vidisse in raptu, compatiebatur uctus fidei, quoniam illa evidentia i i nt evidentia *secundum quid,* eo quod non procedebat ex speciebus clare et distincte rcpriesentuiitibus illa mysteria. Hæc solutio est satis veroshnllis, si bene explicetur. I'lo culus explicatione, revocanda est ln iiioinorliitn doctrina D. Thomæ, artic. 9. hujus quæstionis, ad secundum, quod Divus Paulus in raptu, ex visione Divinæ Essentiæ, potuit formare in se species repraesentantes mysteria particularia, quæ intuebatur in Divina Essentia. Unde est notandum, quod dupliciter potest intelligi ista doctrina. *Primo* quod Paulus, perseverante visione beatifica, formaverit in se ejusmodi species, quæ postea remanserunt cessante Visione. *Secundo,* quod illas species formaverit Paulus continuo, ut cessavit beatifica Visio: et uterque hic modus est probabilis. Priorem tamen insinuat in illa solutione D. Thomas, et Cajetanus infra, ouæst.56.,art. ultimo,in fine Commentarii. Cæterum, sive primo sive secundo modo, species illæ fuerint formatae, hoc mihi certissimum est, quod illæ species non potuerunt facere certam et determinatam recordationem illorum mysteriorum, nisi juvarentur lumine fidei, confortato tamen et corroborato ex conjunctione, quam habuit cum lumine gloriæ in raptu. Et ratio hujus est: quoniam illæ species egebant lumine, quo ordinarentur ad efficiendam illam recordationem mysteriorum; et oportebat præterea, quod illud lumen esset ordinis supernaturalis. Ex hoc sequitur *primo,* quod si,cessante visione beatifica, intellectus Pauli non esset præditus lumine fidei, non haberet certam et determinatam memoriam eorum mysteriorum, quæ viderat in Divina Essentia; sed ejus recordatio esset confusa et incerta. Sequitur *secundo,* quod certitudo, quæ inerat illi memorise, non erat totaliter resolvenda in illam evidentiam, quam habuit Paulus in Visione beatifica, quia magna ex parte pendebat ex lumine gloriæ. Sequitur *tertio,* quod illa recordatio mysteriorum, majorem claritatem et evidentiam habebant, quam quicumque actus fidei, quoniam non solum innitebatur lumini fidei, sed etiam Visioni beatificæ transactae, et lumini gloriæ. Ex cujus conjunctione, lumen fidei mansit roboratum in ordine ad illam recordationem faciendam simul cum speciebus formatis in virtute Divinæ Essentiæ. Unde crediderim, quod illa recordatio fuit evidentior cognitio mysteriorum gratiæ, quam quæcumqueprophetica cognitio. Sed tamen non erat simpliciter evidens, quia innitebatur fidei, et idcirco compatiebatur secum actum fidei, etiam in ordine ad illa eadem mysteria. Et in hoc sensu est explicanda solutio Magist. Medinæ. Lege duos articulos sequentes.

ARTICULUS XII.

ξ] Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus. (l)

MSZA\ U7/»V\\sy M DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in 'laC v'ta coSnoscere non Pos' simus. Dicit enim Boetius (2) in lib. *De Conso,* quod «ratio non capit simplicem formam». Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est (3). Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

<J 2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio *De Anima* (4). Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

<J 3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis: dicit enim Augustinus 1. *De Trinitate* (5) quod «mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur» Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

SED contra est quod dicitur *Rom.* 1. «Quod notum est Dei, manifestum est in illis», id est. quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

RESPONDEO dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod Divinam Essentiam videat: quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei Virtus cognosci: et per consequens nec ejus essentia Videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo *an est: et* ut cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab eo causantur; et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

AD primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea *quid est;* potest tamen de ea cognoscere ut sciat *an est.*

AD secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

AD tertium dicendum, quod cognitio Dei per Essentiam, cum sit per gratiam non competit nisi bonis: sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus (1) in lib. *Retractationum* «Non approbo quod in oratione dixi, *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti:* responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera», scilicet per rationem naturalem.

it) Infra, qu. XXXΠ, art 1; qu LXXXVI, art. 2, ad 1; I *Sent.,* dist. III, qu. 1. art. 1; III, dist. XXVII, qu. HI, art. 1; IV *Cont. Gent·,* cap I; in Boet. *<le Trln.,* qu. 1, art. 2; I *Rom.* cap. 1, lect. VI.

(2) Li. 5. Intermedium et finem prosæ 4.

(3) Q. 3. art 7.

(1) 3. *De Anima,* tex. 30. habet etiam *De Mem.* et *Remlnis..* ca I. tom 2.

(5) I.ibr. I. *De Trln,,* cn. 2. purum a prlnclp. to. 3.

(1) Li. 1. *Retracta,* c. 4. to. 1.; Id dixerat Auy. I l. *Sollloq.* ca. 1. to. 1.

ARTICULUS XIII.

Q Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea, quæ habetur per rationem naturalem.

wZvAXS)/* D DECIMUMTERTIUM sic proceditur. Videtur, quod PθΓ gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea, quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionisyus (2) in libro *De mystica Theologia,* quod ille, qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto: quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo ignorando de eo *quid est,* hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

<[2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus nisi per phantasmata: sic etiam nec secundum cognitionem grutiæ. Dicit enim Dionysius (3) primo cap. *Cœle. Hierar-* quod «impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi veritate

(2) Cap. 1 .in fine lilina.

(5) Cap. I. clrcn med.

sacrorum velaminum circunvelatum». Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

<] 3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non Videtur esse cognitio: dicit enim Gregorius (1) in *Homil.* quod ea, quæ non Videntur, *fidem habent et non agnitionem.* Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

SED contra est quod dicit Apostolus 1. *Corin. 2.:* «Nobis revelavit Deus per spiritum suum» illa scilicet quæ «nemo principum hujus sæculi novit» id est, *philosophotum,* ut exponit Glossa (2).

RESPONDEO dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur ii nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet phantasmata ex sensibilibus acceptu, et lumen naturale intelligibile, cujus Virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quæ mituraliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et Interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus,aut etiam voces,ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie coluinbæ, et vox Patris audita est, *Hic est Filius meus dilectus.*

AD primum ergo dicendum, quod licet per revelationem gratiæ in hac Vita non cognoscamus de Deo *quid est,* et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius Ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonsliantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio natu- I nlis non pertingit, ut Deum esse trinum ct unum.

AD secundum dicendum, quod ex phanliismatibus, Vèl a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen Intelligibile in homine fortius fuerit Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

AD tertium dicendum, quod fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic inquantum deest Visio, deficit a ratione cognitionis, quæ est in scientia: nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

(I) *Homil. 'tI* In I7.viuiM·, n mod. IIIIiih.
(fI) *Hier., in /-'Hinni* toc., tomo I).

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei.

CONSIDERATIS his, quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum: unumquodque enim nominatura nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

<[Circa hoc ergo quæruntur duodecim.

ARTICULUS PRIMUS.

<]j Utrum aliquod nomen Deo conveniat. (1)

CjyvAySy V vt-JS v PRIMUM sic proceditur. VIdetur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius (2) primo capitulo, *De Dio. Nomin.,* quod «neque nomen ejus est, neque opinio». Et *Prooer.* 30. dicitur: «Quod nomen ejus et quod nomen filii ejus, si nosti?»

<1 2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit: neque nomina significantia in abstracto, quia non significat aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

<[3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore: pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

SED contra est quod dicitur *Exod.* 15.:

(I) I *Sent.,* dint I, expo», text., r|u'(I;dist. XXII, art. I; *th- Dio Noni.,* cup. I, lect. I, III.
(U) Cii I. n mod. Illimi

«Dominus quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus».

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum (1) Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum (2) est autem supra, quod Deus in huc vita non potest a nobis Videri per suam Essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat Divinam Essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen *homo* exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est: significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio.

AD primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, Vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

AD secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. (3) Et quia in hujusmodi creaturis, ea quæ sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est: inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, proutcompetit compositis; quæ autem imponunturad significandas formas simplices, signifieant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem ejus; et nomina concreta ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

AD tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura Vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est, (1) ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba Vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus: sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur: secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum, quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc pronominibus et nominibus relativis significari potest.

(1) Lib. I. *Perlherm.* c. I. toni. I
(2) Arti. 11. q. pmceden.
(3) Q. præceil, nrt. 4.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Possumus Deo imponere nomina ex creaturis. Ratio est: quia cognoscitur Deus a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii et per modum excellentiæ et remotionis.

Secunda conclusio: Ejusmodi nomina non significant Divinam Essentiam, sicuti est. Ratio est: quia Divina Essentia non cognoscitur a nobis, sicuti est.

COMMENTARIUM.

DE materia hujus quæstionis disputat Schola cum Magistro, in 1., dist. 22.; et D. Dionysius edidit librum integrum *De Divinibtts Nominibus.* Quo pacto philosophi antiqui Deum nominaverint, vide Augustinum Eugubinum in lib. 3. *De perenni Philosophia.*

Circa primam conclusionem notandum est primo, illam pon esse intelligendam, quod nomina Dei sint propria creaturarum, vel communia Deo et creaturis. Sed sensus ejus est, quod ex' cognitione creaturarum, ascendimus in aliqualem Dei cognitionem: vel *per modum principii et finis* creaturarum, considerantes ipsum tanquam principium efficiens et finale creaturarum; Vel *per modum eminentiœ,* transfe-

I) In Holiitlono projetaient!I

rentes in ipsum omnes perfectiones creaturarum, secundum quemdam modum eminentissimum; aut denioue *per modum remotionis,* auferendo ab ipso omnes imperfectiones, quas in creaturis reperimus. Et ita cognoscentes Deum, imponimus illi nomina, quæ ipsum immediate repræsentant, sed cum habitudine ad creaturas. Secundo est notandum, quod hæc cognitio Dei citra dubium fit per species, quæ colliguntur ex phantasmatibus creaturarum. Sed dupliciter potest intelligi quod fiat ista cognitio: *primo,* per ipsasmet creaturarum species, ita quod primario et immediate repræsentent Deum; *secundo* quod fiat per speciem, quam intellectus actuatus speciebus creaturarum format in se ipso, repræsentantem immediate ipsum Deum, juxta doctrinam D. Thomæ, q. præced., art. 9., ad 2. Uterque iste modus est probabilis; sed prior apparet mihi Verosimilior, quia non plene capio quomodo speciesilia, collecta ab speciebus creaturarum, repræsentet immediate ipsum Deum. Verum est tamen, quod cum illa species (sl datur) debeat repræsentare Deum, per respectum ad creaturas, eo quod per se pendet a phantasmatibus creaturarum, non est improbabile, quod detur ejusmodi species, immediate repræsentans Deum.

DUBIUM est circa secundam conclusionem, utrum aliqua nomina divina repræsentent Deum, sicuti est? Et affirmativa probatur primo: hoc nomen *Deus* repræsentat Deum *immediate,* absque habitudine ad creaturas; ergo repræsentat ipsum, sicuti est. Consequentia est evidens, et probatur antecedens: est nomen Dei absolutum et non connotativum; ergo repræsentat sine habitudine ad creaturas; ergo repræsentat ipsum, sicuti est. Et confirmatur: illud nomen *Dei* ineffabile, quod Græci ostendunt nomine *Tetragrammaton,* et Hebraice dicitur *Jehooa,* significat Essentiam Dei, sicuti est, ut dicunt Rabbini, et Videre estapud Abulensem, super cap. 6. *Exod.,* q. L: ergo. <j Secundo. Cognitis rerum naturalium proprietatibus, etiam si Ignoremus differentias essentiales illarum, imponimus nomina, quæ significant ipsarum rerum essentias: v. g. cognita proprietate *leonis,* quod sit rugibilis, imponimus hanc vocem *leo,* quæ significat essentiam *leonis-* Nam, ut ait Aristo. 4 *Met.* tex. 7., id quod significat nomen est rei definitio; sed per creaturas cognoscimus aliquot Dei proprietates: ergo, quamvis ignoremus quidditatem ipsius Dei, possumus Imponere nomina, quæ significent ejus Essentiam, <1 Tertio. Theologus et metaphyslcus, supposita cognitione Dei, procedit ad investigandas Dei proprietates: ergo hoc nomen *Deus* theologo et metaphyslco significat Essentiam et quidditatem *Dei.* Probatur consequentia: quia non cognita rei essentia, non possumus investigare proprietates ipsius rei.

In hoc dubio Scotus, distinctione citata, q. unica, quem sequitur Gabriel, ibidem, dicit tria. Primum est: quamvis non possimus in hac vita cognoscere Deum sicuti est, sed per respectum ad creaturas, possumus tamen imponere nomina, quæ ipsum significent, sicuti est. Unde inquit Scotus, nomen aliquando distinctius et perfectius repræsentat rem, quam sit cognita ab impositore nominis. Hoc dictum probat Scotus secundo argumento, supra facto. Dicit secundo: quidquid sit de impositione nominum, per accommodationem tamen usus, utimur quibusdam nominibus *Dei* ad significandam Dei Essentiam, absque habitudine ad creaturas. Probat hoc primo argumento supra facto. Tertio dicit: quamvis nos in hac vita non possimus imponere nomina *Deo,* quæ ipsum repræsentent sicuti est, id tamen potest efficere ipse Deus, imo quilibet Beatus; quia cognoscunt Deum, sicuti est. Et existimat Scotus, quod illud nomen *Jehova* fuit a Deo immediate institutum, et repræsentant ipsum *Deum,* sicuti est.

Pro resolutione, sit prima conclusio: Non possumus in hac vita Deo imponere nomina, quæ ipsum repræsentent, sicuti est. Neque possumus etiam, ex accommodatione usus,uti nominibus Dei,prout ita repræsentant Deum. Ista conclusio asseritur contra primum et secundum assertum Scoti. Sed probatur, quoad utramque partem, ratione D. Thomæ, in hoc articulo, quæ est efficacissima. In hac vita non possumus cognoscere Deum sicuti est, sed per habitudinem ad creaturas: ergo neque possumus imponere illi nomina, quæ significent ipsum sicuti est; neque uti illis, prout ita significant Antecedens est certissimum et asseritur a D. Paulo, 1. *Corin.* 13.: «Videmus nunc per speculum in ænigmate»; et *ad Roman.* 1.: «Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur». Consequentia Vero probatur: non possumus nominare aliquam rem, nisi prout illam cognoscimus, quoniam voces significant res, mediis conceptibus ipsarum rerum: ergo. Ex hoc colligit Cajetanus, quod si quandoque aliquis distinctius et perfectius, audita voce, perceperit ejus significatum, quam fuerit cognitum ab impositore vocis, hoc non proveniet ex virtute ipsius vocis, sed ex virtute audientis vocem.

Secunda conclusio: Nullum nomen sive impositum a Deo sive ab angelo beato potest nobis repræsentare ipsum Deum sicuti est. Ista conclusio statuitur contra tertium dictum Scoti, et contra quosdam Thomistes, qui consentiunt tertio dicto

Scoti; sed est sententia Cajetani in hoc articulo, et probatur. Non possumus in hac Vita cognoscere Deum, sicuti est: ergo nullum nomen, etiam impositum ab ipso Deo, potest nobis repraesentare Deum, sicuti est. Ex hoc sequitur, quod de facto nullum est nomen impositum vel a Deo, vel ab angelis beatis ad significandum nobis *Deum* sicuti est, quia talis impositio esset supervacanea; imo crediderim contra quosdam Thomistas, inter quos videtur esse Ferrar., lib. 1. *Cont. Gent.* cap. 51. quod per omnem potentiam est impossibile, quod sitaliquod nomen etiam impositum a Deo, quod repraesentet Deum sicuti est, aut nobis viatoribus, aut angelis et hominibus beatis. Probatur: quod' nomen aliquod significet Deum sicuti est, in hoc consistit, quod sit repræsentativum ipsius Dei alicui potentiae, ita quod aliqua potentia, ex vi illius nominis, possit cognoscere Deum sicuti est; sed ejusmodi repraesentatio est impossibilis alicui nomini: ergo. Major est certissima, et probatur minor. Cognitio Dei, sicuti est. non potest haberi per aliquam speciem creatam, neque potest esse abstractive, sed necessario debet esse intuitive cognitio, quæ fiat per ipsam Divinam Essentia; at ejusmodi cognitio Dei intuitiva non potest haberi in Virtute alicujus nominis, ut res est manifestissima: ergo. Verum est tamen, quod impositio ejusmodi nominis non repugnat, propter defectum cognitionis ex parte imponentis, sed ex eo, quod Deus, sicuti est, non est cognoscibilis ex Virtute alicujus signi creati. Sed arguit quis contra hoc, ex illo *Zachar.* cap. ulti.: «In illa die erit Deus unus, et nomen ejus unum»; et loquebatur ibi Propheta de statu beatifico: ergo in illo statu beatifico nominabunt *Deum,* nomine significante ipsum sicuti est. Respondetur primo, quod Propheta ibi ad litteram non loquebatur de statu beatifico, sed de statu Ecclesiæ militantis Et vult dicere, quod in Ecclesia, non colentur plures dii, sed unicus erit Deus, et tanquam unicus ab omnibus invocabitur. Hoc enim designat nomen *unum.* Respondetur, secundo, quod si illud testimonium intelligatur de statu beatifico, nomen ibi designat Verbum Divinum, in quo omnes Beati videbunt Deum, sicuti est. Ita explicandus est D. Thomas 1., *Contra Gent.,* cap 51., in fine.

Tertia conclusio: Aliqua sunt nomina Divina, quæ significant Deum absolute et non connotative, ita quod, loquendo more dialecticorum, sunt termini absoluti. Ista conclusio statuitur contra quosdam discipulos Divi Thomæ, qui docent omnia nomina divina esse connotativa. Sed nostra conclusio placet aliis, etiam Thomistis gravissimis. Probatur primo autoritate Divi Thomæ, in hac quæst., artic. 6., ubi inquit, quod hoc nomen *Deus,* licet impositum fuerit habito respectu ad creaturas, significat tamen naturam *Dei* absolutam; et in articu. 11., ad tertium, dicit, quod non est necesse, quod omnia nomina Dei importent respectum ad creaturas. Probatur secundo: aliquot nomina sunt communia Deo et creaturis, quæ tamen non sunt connotativa, ut ens, substantia: ergo nihil Vetat quod aliqua nomina propria Dei sint absoluta et non connotativa. Patet consequentia: nam eadem est ratio, quantum ad hoc, de omnibus nominibus divinis. Probatur tertio: Nomina divina personalia, v. g. Pater, Filius, non importent de formali significato respectum ad creaturas, nam important respectum personalem *ad intra:* ergo ista nomina non dicuntur connotative ex eo quod importent respectum ad creaturas. Sed dicet quispiam: Ista tertia conclusio aperte videtur pugnare cum prima conclusione, in qua assertum est, omnia nomina Divina dici de Deo, per respectum ad creaturas; ex quo infertur, omnia nomina Divina esse connotativa, quod est contra tertiam conclusionem Respondetur *primo,* quod omnia Divina nomina important quidem respectum ad creaturas, sed aliter et aliter. Quædam enim important istum respectum, tanquam formalem rationem significatam, quæ proinde sunt connotativa, ut *creator, gubernator,* etc. Quædam vero important istum respectum, non ut rationem formalem significatam, sed tanquam modum quemdam *in obliquo,* et ex consequenti non sunt connotativa. Quemadmodum istud nomen, *scientia,* non est connotativum, quamvis importet respectum ad objectum, eo quod importat illam *in obliquo,* et non ut rationem significatam: ejusmodi nomina sunt *Deus, Adonai,* etc. *Secundo* respondetur, quod sunt quædam nomina divina, quæ, sumpta in significatione quadam confusa, nullum etiam *in obliquo,* dicunt respectum ad creaturas, sed ipsam Dei substantiam significant; quod bene concedit hic Cajetanus Scoto. Sed tamen, si ex· plicitur significatio horum nominum, et conceptus confusi quibus subordinantur, *ex necessitate* debent explicari per respectum ad creaturas, quia *intrinsece* clauditur respectus ad creaturam in conceptibus, quibus subordinantur ista nomina: quemadmodum ista vox *homo* subordinate conceptui confuso *hominis.* Sed tamen in illo conceptu intrinsece clauditur *animal rationale,* ita quod si explicetur ille conceptus hominis, ex necessitate debet explicari per duos conceptus scilicet *animalis, et rationalis.* Itu hoc nomen *Deus,* in suo conceptu confuso, nullum dicit respectum ad creaturas. Si tamen hic conceptUH confusus resolvatur et explicetur, *necessario* explicandus erit per habitudinem nd

creaturas. Prima igitur conclusio hujus dubii in hoc sensu procedit, quod omnia nomina Divina important habitudinem ad creaturas, si explicentur distincte eorum conceptus. Tertia vero conclusio procedit In alio sensu, nempe, quod aliquot nomina Divina in conceptu confuso, cui immediate subordinantur, nullum respectum dicunt ad creaturas, sed solam Divinam naturam significant: et in hoc secundo sensu loquitur D. Thomas in art. 2., 8. et 11., ad tertium, hujus quæstionis.

AD argumenta in oppositum, respondetur. Et primum restat jam solutum ex conclusionibus positis. Ad confirmationem respondetur, quod illud nomen *Jehova* habet modum significandi confusum divinæ naturæ, sicut diximus de illo nomine *Deus.* Appellatur autem *ineffabile,* non quia significet Deum sicuti est, sed quia ut dicit D. Thomas art. 9., hujus quæstionis, hoc nomen significabat *Deum* per modum subsistentis, ac proinde incommunicubilis *ad extra:* ita quod hæc vox non poterat aliqua ratione accommodari creaturis, sicut solet accommodari hæc vox *Deus.* Itaque *Jehova* significat non absolute *Deum,* sed *istum Deum,* prout dicitur /:.ro.l5.«Iste estDeus meus.»;4j Ad secundum posset quis respondere *primo,* quod nullum nomen, etiam infimæ creaturæ, repræsentat nobis, simpliciter loquendo, *auidditatloe,* ita quod repræsentet *quidditalem* rei significatæ, sicuti est; sed omne nomen significat nobis *connotative* cum respectu et habitudine ad accidentia, sicuti diximus de nominibus Dei, circa tertium conclusionem. *Secundo* respondetur et melius, negando consequentiam. Ratio discriminis est: quia nomina creaturainm imponuntur, cognitis proprietatibus Ipsarum, quæ sunt proprietates adæquatæ inituris ipsarum rerum; quibus proinde proprietatibus cognitis, Virtualiter cognoscuntur ipsarum rerum quidditates. Cæterum divina nomina imponuntur ex cognitione proprietatum Dei, quæ non adæquant Dei quidditatem: quia hujusmodi proprietates divinæ non cognoscuntur a nobis prout sunt in Deo, sed prout splendent in creaturis; et ex consequenti, in cognitione rurum, non includitur virtualiter quidditatlvn Dei cognitio. Ista solutio colligitur ex D. Thoma, infra, articu. 8., ad secundum. •I Ad tertium argumentum respondetur, quod theologus et metaphysicus non ostendunt *a priori* aliquas proprietates divinus, sed *a posteriori, ex* effectibus creatis; et ita non est necesse, quod præsuppoiiiint cognitionem Dei quidditutivuin, sed sutis luerit, quod præsupponant Deum OHHC.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter. (1)

C^T^Sd Λάζλ yM SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus (2): «Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum, quæ assequuntur naturam vel operationem».

q 2. Præterea. dicit Dionysius (3) primo capite *De Divin. Nom.;* Omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiæ processus, manifestati Ve et Inu dative Dei nominationes dividentem·'. Et est sensus quod nomina, quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secun dum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam per tinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

q 3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod Intelligitur. Sed non intelligitur Deus n nobis In hac Vita secundum suam substantium. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

SED contra est quod dicit Augustinus (4) 7. *De Trinitate:* »Deo hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, ct si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur». Ergo omnia nomi na hujusmodi significant divinam substantiam.

RESPONDEO dicendum, quod de nominibus, quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant; sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ud ipsum. Sed de nominibus, quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus sapiens,* et hujusmodi, multipliciter aliquid sunt opinati.

Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia

(1)I *Sent,* dlat. It, art. 2; I *Cont. Gerit.,* cap. XXXI; *De Pot.,* qu. VII, art. 5.
(2) L.I. I. *Ortodoxar fidet* ca. 4.
(5) Cup. I. ante medium.
(4) Lib. 7. *De Trt.* ca. I ct 7. per totum, I-.t III*, β. c. 4. loin. 5.

nificandi. Ea Vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Si attendamus ad rem significatam conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Si ad modum significandi attendamus, conclusio est negation. Hæc conclusiones patent in articulo.

COMMENTARIUM.

CIRCA hunc articulum lege Durand. in d. 22. citata, q. 1.; et ad cognoscendum quæ nomina dicantur *proprie* de Deo, quæ Vero *metaphorice,* notanda est solutio ad primum argumentum hujus articuli.

Circa solutiones argumentorum notandum est, quod imperfectio, quæ reperitur in nominibus divinis in modo significandi consistit vel in hoc, quod significant per modum compositionis naturæ cum supposito, et ejusmodi sunt nomina concreta substantialia, V. g. *Deus;* vel in hoc, quod significant per modum alteri adjacentis, cujusmodi sunt nomina, quæ important divina attributa in concreto, ut *sapiens, justus,* etc.; vel tandem in hoc, quod significant per modum formæ incomplete, et ista sunt nomina abstracta, ut *bonitas* etc. Sed est notandum quod, hæc imperfectio tota se tenet ex parte *termini significantis,* et non ex parte *rei significatœ:* et propterea, simpliciter est concedendum, hæc nomina proprie dici de Deo.

Circa solutionem ad secundum nota, quod eadem intelligentia, qua D. Thomas exponit D. Dionysium, explicandus est D. Augustinus, lib 5., *De Trinit.,* ca. 10., in fine, ubi insinuat, nullum nomen proprie dici de Deo. Denique nota, quod illud testimonium D. Ambrosii, citatum in argumento *Sed contra,* non habetur in lib. 2. *De fide* ut refertur a D. Thoma et a Magistro Senten., d. 22. citata; sed habetur in lib. 2. *De Trinit.,* in Procemio, qui liber forte appellatus est *De fide* a Magistro et a D. Thoma quia inscribitur a D. Ambrosio *De Fide Trinitatis.*

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. (1)

QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo omnino idem significant in Deo: quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

<[2. Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra: Ratio cui non respondet aliquid in re, est Vana: si ergo istæ rationes sunt multæ et res esi una, videtur quod rationes istæ sint Vanae.

<J 3 Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas: et ita sunt synonyma.

SED contra, omnia synonyma, sibi invicem adjuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur, *oestis indumentum.* Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici *Deus bonus,* vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum *sMJerem.* 32.: «Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi».

RESPONDEO dicendum, quod hujusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causæ respectu creaturarum: sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotates. Sed secundum quod dictum est (3), hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa (2), quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen· Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum

(1) 1 *Sent,* dist. II, nrt. 3; dist XXII, art. 3; I *Cont. Gerit,* cap. XXXV; *De Pot.,* qu. Vil, art. β; *Conipend Theol.,* cap. XXV.
(9) Arti. 2. huius quicst.
(3) Ar. I. hujusquicst.

conceptiones proportionates perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter: in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant: quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus: ut (1) dictum est.

AD secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ: quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.

AD tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est negatiuα. Ratio est: quia noster intellectus ad cognoscendum Deum format distinctas conceptiones proportionatas perfectionibus, quæ procedunt a Deo in creaturas: synonimitas autem attenditur respectu conceptionis intellectus.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est, quod ejus conclusio communiter recipitur a Theologis. Sed in asignanda ejus ratione non omnes consentiunt. Scottis, in 1., dist. 23. <).!., in principio, assignat pro ratione, «quia, inquit, omnia divina attributa distinguuntur formaliter ex natura rei». Hæc tamen doctrina Scoti est omnino falsa, de Sua non est in præsentia disputandum. ·. Thomas assignat pro ratione, in hoc articulo, quoniam divina nomina significant sub diversis conceptibus proprietates Dei. Et hæc ratio est satis efficax. Sed illam interpretantur discipuli D. Thomæ in duplici sensu. Nam quidam, ideo existimant proprietates divinas distingui inter sese ratione, et cognosci per diversos conceptus, quia noster intellectus cognoscit divina, non ut sunt in se ipsis, sed secundum quod in creaturis repræsentantur: in creaturis autem non repræsentantur per modum *simplicitatis,* sed per modum *dioersitatis;* et ita concipiuntur a nobis diversis conceptibus. Ista ratio, citra dubium, est ad mentem D. Thomæ in hoc articulo. Cajetanus, in hoc articulo, dicit, quod propterea divina attributa concipiuntur diversis conceptibus, ac proinde distinguuntur ratione, quoniam in Deo habent eminentissimam rationem, propter quam eminentiam, licet sint unica simplicissima essentia, possunt correspondere diversis conceptibus, et etiam propter finitam et limitatam Virtutem cujusvis intellectus creati, qui non potest formare unicum conceptum totius divinæ perfectionis. Ista ratio Cajetani, licet quibusdam non placeat, est tamen satis idonea. Sed arguitur contra illam: Sequitur ex ea. quod Beati in Patria non possint cognoscere omnia divina attributa, per unicum conceptum; consequens autem est falsum, ergo. Probatur sequela: Intellectus cujuscumque Beati habet virtutem finitam et limitatam, ergo. Respondetur, negando sequelam. Quoniam Beati in Patria non formant verbum, in quo cognoscant divina attributa, sed illa omnia intuentur in ipso Verbo Divino, qui est conceptus infinitus; ac proinde, per modum simplicitatis, repræsentat omnia divina attributa, nullus autem conceptus creatus id poterit efficere.

Circa solutionem *adprimum* nota, quod omnino est neganda major argumenti, videlicet, quod illud est maxiijie unum, quod est unum re et ratione; imo, e contra, dicendum est, quod illud quod est maxime unum propter suam infinitatem et eminentiam potest esse objectum diversorum conceptuum in intellectu finito, et ex consequenti est multiplex ratione. Itaque diversitas secundum rationem nihil detrahit ab unitate et simplicitate rei.

(I) Artic. I.

ARTICULUS V.

•J Utrum nomina, quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis. (1)

w/VA VS/ D QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen *canis* æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quædam Vero agentia æquiv'oca, sicut sol causât calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

<J 2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud *Gen* 1.: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

<1 3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10. *Metaphysic.* (2). Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

SED contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo: genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

<1 Præterea, Deus plus distat a creaturis, quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest: sicut de his, quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce- Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter: ita quod et divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit Eodem modo, ut supra (I) dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter in Deo præexistunt unitæ. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem definitionis ab aliis: puta cum hoc nomen, *sapiens,* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen, *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens,* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia Æquivocationis. Et hoc est tam contra philosophos (2), qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem, *Rom.* 1.: «Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur».

Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est,

ti) I *Sent.* Prol., urt. 2, ad 2; diet. XIX, qu. V, art. 2, ad 1; dist. XXXV, art. 4; I *Cont. Cient·,* cap. XXXII, XXXIII, XXXIV; *De Perit.,* qu. 11, art. II; *De Pot.,* qu. VII, urt. 7; *Cornp. Theol.,* cap XXVII.
(2) 10. II. *Metiiphu.,* tex 4., toni. 5.

(1) Arti. pnec.
(2) 8. Ilb. *Phy* et 12 *Met-* toni. 5

illud vero causa; Vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis. ut supra (1) dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his, quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones adaiiquid unum; sicut *sanum,* de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam ejusdem sanitatis.

AD primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut Sol est causa generationis omnium hominum. Agens Vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur) sed est causa particularis respectu hujus individui: quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari.—Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquiVocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

AD secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra (2) dictum est.

AD tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur: non autem quod æquivoce.

(1> Arti. 1. liu liih quæHt.
(9) Q 4. nr. β.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Ejusmodi nomina non dicuntur de Deo et creaturis univoce. Ratio est: quia omnis effectus, non adcequans virtutem causce agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deflcienter.

Secunda conclusio: Hæc nomina non dicuntur pure æquivoce de Deo et creaturis. Ratio est: quia, alias, nihilposset cognosci vel demonstrari de Deo ex creaturis, eo quod accideret fallacia æquivocationis.

Tertia conclusio: Hæc nomina analogice dicuntur de Deo et creaturis. Ratio est: quia quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo, circa primam conclusionem, Scotus, in I.,d. 3., q. 2. et d. 8. q. 2. et 3., quamplurima format argumenta. Sed tamen nihil proficit: quoniam omnia ejus argumenta tantum convincunt, quod nomina, quæ proprie dicuntur deDeo_et creaturis, non sunt pure æquivoca, sed eidem conceptui formali subordinantur, quod D. Thomas fatetur in secunda conclusione. non tamen probant, quod non sint analoga. Vide argumenta Scoti apud Cajetanum in hoc artic., et Magistrum Soto, in anteprædicamentis q. 1.

DUBITATUR circa rationem D. Thomæ pro prima conclusione. Et primo arguitur contra illam propositionem, cui videtur inniti totus processus D. Thomæ. Quando effectus non adæquat Virtutem causæ nomen commune causæ et effectui, non dicitur de illis univoce. Contra arguitur: nam lux univoce dicitur de luce solis, et de luce quæ est in diaphano, et tamen lux diaphani est effectus lucis solis, non adæquans ejus virtutem: ergo falsa est propositio. Idem argumentum potest fieri de corpore, prout dicitur de corpore coelesti et corruptibili, nam corpus corruptibile est effectus corporis coelestis, non adæquans ejus virtutem. Et confirmatur. Veritas univoce prædicatur de veritate primæ conclusionis, quæ colligitur ex aliquo principio, et de Veritate secundæ conclusionis, quæ ex eodem principio infertur; et tamen veritas secundæ conclusionis non potest attingere ad perfectionem veritatis primæ conclusionis: ergo. <j Secundo, contra secundam rationem D. Thomæ, qtue est ejusmodi. Perfectio divina, v. g.

sapientia, continet per modum simplicitatis omnem perfectionem, v. g. sapientiæ, justitiæ, misericordiæ, etc. Sapientia vero creata est perfectio limitata et distincta ab aliis omnibus perfectionibus: ergo hoc nomen *sapientia* non importat unam et eamdem rationem sapientiæ creatæ et increatæ, et ex consequenti non dicitur univoce. Contra hanc rationem, sic argumentor: quod sapientia divina secundum rem sit omnis perfectio, justitia, misericordia, etc. Sapientia vero creata sit secundum rem perfectio limitata et distincta ab aliis, per accidens se habet et materialiter in ordine ad significationem hujus Vocis *sapientia:* ergo, ex illam parte, male colligit D. Thomas æquivocationem nominis. Probatur antecedens: hæc vox *saaientia* importat in suo conceptu formali rationem sapientiæ prout abstrahit a sapientia creata et increata, et non importat, quod illa perfectio sit limitata vel illimitata: ergo in ordine ad significationem hujus vocis, per accidens est quod sapientia increata sit perfectio illimitata, complectens omnem perfectionem, sapientia vero creata sit limitata perfectio. Et confirmatur: ista Vox *anima* univoce dicitur de anima rationali, et de anima bruti; et tamen anima rationalis, a parte rei, per modum simplicitatis et eminentiae, continet omnem perfectionem animæ, scilicet vegetativum, sensitivum et rationale, anima vero bruti continet perfectionem limitatam et determinatam animæ, ergo.

Pro resolutione hujus dubii, notandum est, quod de equivocatione et univocatione possumus loqui vel more physico, vel morelogico et metaphysico. Physicus enim univocationem aut æquivocationem considerat in rebus, prout sunt a parte rei. Unde illa ratio, quæ a parte rei participatur in multis secundum inaequales gradus perfectionis, est æquivoca apud physicum. Et idcirco, Arist. 7. *Physic,* dixit, quod in genere latent æquivocationes, eo quod ratio generis participatur in speciebus, secundum diversos gradus perfectionis, propter differentias specificas. Logicus vero et metaphysicus considerat res per ordinem ad conceptum mentis; ita quod illa ratio apud logicum et metaphysicum censetur æquivoca, quæ non respondet unico conceptui simplici aequaliter repraesentanti illam rationem in omnibus individuis. E contra Vero, illa ratio est univoca *simpliciter,* quæ respondet conceptui mentis, qui *simpliciter* est unus, id est, qui significat unam rationem formalem, aequaliter participatam in omnibus significatis, absque dependentia unius ab alio. Unde hæc Vox *animal* apud logicum et metaphysicum univoca est: quia ratio animulis prout respondet conceptui mentis, aequaliter participatur in omnibus speciebus, idest sine dependentia unius ab alia.

Sit prima conclusio: Nomina, quæ dicuntur de Deo et creaturis, æquivoce dicuntur, saltim æquivocatione physica. Hæc conclusio est manifesta apud omnes, quam ut minimum probat efficaciter ratio Divi Thomæ in articulo, et colligitur expresse ex fundamento posito.

Secunda conclusio. Hujusmodi nomina aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, etiam æquivocatione logica et metaphysica. Hæc conclusio, adeo communis est apud Theologos, in 1. d. 3. et 8., ut Scotus vix audeat ab illa recedere; et est consentanea hæc conclusio D- Augustinus lib. 1. *De Trinit.,* c. 1. et D. Hieronimus *ad Ephesi.* 3. in illa Verba: «A quo omnis paternitas sive in coelo, sive in terra nominatur»; et D. Dionys. cap. 5. *Cœl. Hierar.* Et probatur primo: Omnis perfectio creata comparatione ad increatam perfectionem est quasi depicta et umbratica: ergo nullum nomen univoce prædicari potest de perfectione creata et increata. Quemadmodum hæc Vox, *Homo,* non potest univoce dici de homine vero et picto, et de homine vivo et mortuo. Probatur antecedens, *Isa.* 40·: «Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt»; et *Joan* 1. *Quod factum est in ipso oita erat,* quasi diceret, omne quod factum est in Deo est Vita divina, at in semetipso est quasi emortuum. Secundo probatur. Sapientia in Deo est sapientia per essentiam, idest in ratione formali sapientiæ includit omnem rationem sapientiæ, sapientia vero creata est sapientia per participationem: ergo impossibile est, quod a sapientia creata et increata abstrahatur una ratio communis utrique sapientiæ. Antecedens est manifestum; probatur consequentia. Sapientia divina continet formaliter et essentialiter omnem rationem sapientiæ: ergo non potest esse aliqua una ratio, sapientiæ illi superior: quoniam, alias, sapientia divina non esset essentialiter omnis ratio sapientiæ. Sed dicet quispiam: hoc nomen *sapientia* importat communem rationem ad sapientiam creatam et increatam: ergo est abstrahibilis una ratio communis ad utramque sapientiam. Respondetur ex doctrina Cajetani in opus *De Analog.,* ca. 5. quod hoc nomen *sapientia* importat rationem communem sapientiae creatæ et increatæ, non unam *simpliciter,* sed *secundum quid.* Volo dicere, quod non est una ratio abstracta ab utraque sapientia, sicut animal importat unam rationem abstractam ab homine et equo, in qua neque includitur *homo,* neque *equus,* sed importat unam rationem, quæ non ubstrahit simpliciter a sapientia creatu et increata; imo utrumque

includit, confuso tamen modo. Sicut conceptus entis non abstrahit simpliciter a substantia et accidente, sed utrumque includit, in confuso tamen. Unde sicut conceptus entis non importat unam rationem simpliciter superiorem ad substantiam et accidens; ita sapientia non importat unam rationem simpliciter superiorem ad sapientiam creatam et increatam, sed unam secundum quid, idest confusione unam. Tertio probatur. Sapientia creata in formali ratione sapientiæ pendet intrinsece a sapientia increata, multo magis quam accidens in ratione entis pendet a substantia: ergo sapientia æquivoce dicitur de illis, sicut ens de substantia et accidente. Probatur antecedens. Sapientia creata in ra tione sapientiæ est participatio sapientiæ increatæ; itaque ratio formalis sapientiæ creatæ consistit in hoc, quod sit participatio increatæ sapientiæ: ergo. Quarto probatur. Proprietas quædam est analogorum, quod per se sumpta stent pro famosiori significato, sed hæc nomina divina, quam sæpius sumpta, perse accipiuntur pro perfectionibus divinis tanquam pro famosioribus significatis: ergo sunt analoga. Probatur minor: *Exod.* 3. *Ego sum quisum,* et infra: *Qui est, missit me ad oos;* et *Luc.* 18. *Nemo bonus, nisi Deus; Matt.* 23., *Unus est magister uester, qui in cœlis est.*

Tertia conclusio. Hæc nomina divina unico conceptu dicuntur de Deo et creaturis. Hæc conclusio colligitur ex secunda conclusione articuli, et efficacissime probatur ratione D. Thomæ, in articulo.

Quarta et ultima conclusio. Hæc nomina analogice dicuntur de Deo, et creaturis. Hæc conclusio satis probatur a Divo Thoma in hoc articulo, et sequenti. Vide, circa has conclusiones, D. Thomam 1. *Cont. Gent.,* cap. 32. 33. et 34. et Picum Mirandu. in libro *De uno et ente.*

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum dicitur quod illa propositio assumpta in argumento, non est ea qua D. Thomas probat primam conclusionem. Sed propositio, cui innitur tota ratio D. Thomæ, hæc est: quando ratio convenit effectui limitate, causæ vero illiinitate, ita quod in effectu importatur ratio quædam peculiaris distincta ab aliis omnibus perfectionibus, in causa vero illa ratio intrinsece et formaliter claudit omnem aliam perfectionem, tunc nomen Importans ejusmodi rationem æquivoce dicitur de causa et effectu. Et hæc ratio est manifesta pro prima conclusione D. Thomæ Quoniam tunc nometi non importat nunidem rationem causæ et effectui: quia rallo illimitata formaliter distinguitur u quacumque ratione, quæ per se est limita ta. Juxta hanc interpretationem rationis D. Thomæ, non procedit primum argumentum cum sua confirmatione. Secundo respondetur, quod dupliciter contingit effectum adæquare perfectionem causæ: *primo* quantum ad perfectionem specificam, aut genericam; *secundo* quantum ad omnem perfectionem non solum genericam et specificam, sed etiam graduaient et Intenslvam- Tunc dico, quod ad univocationem nominis, quod dicitur de causa et effectu, non est necessaria posterior adæquatlo, sed sufficit prior. Et hæc prior adrequatio reperitur inter lucem diaphani, et lucem solis, et corpus corruptibile et coeleste, et inter veritatem secundæ conclusionis et primae <j Ad secundum, Cajetanus adhibet optimam doctrinam in hoc commentario, sed illa est magis necessaria ud illam quaestionem, utrum attributa divina distln guantur ex natura rei et formaliter, quum ad solutionem hujus argumenti. Unde, pro solutione, nota primo quod argumentum supponit falsum, quoniam illa ratio, quæ hoc argumento impugnatur, non est secun da ratio D. Thomæ, sed est explicatio illius propositionis, de qua egimus prueee denti argumento Secundo notu, quod ud rationem analogiae non est necesse, ut nomen *analogum* explicite importet dependentiam aut proportionem, otiæ reperitur in analogatis, sed satis fuerit, quod ratio formaliter significata per illud nomen conveniat ipsis analogatis cum dependentia aut proportione unius ad aliud, v. g. ens non importat explicite dependentium, quum habet accidens in ratione entis ud substantiam, est tamen analogum, ex eo quod ratio formalis entis non convenit accidenti, nisi dependenter a substantia, itu quod accidens in ratione entis pendet n substantia. His suppositis dico, quod saplentln ex eo dicitur analogice de sapient lu creatu et increata, quia sapientia Increata In ratione formali sapientiæ est perfectio illimitata; sapientia vero creata in ratione formali sapientiæ est perfectio limitata et participatio quædam increatæ sapientiæ Ad argumentum, ergo, negatur antecedens. Ad confirmationem respondetur *primo,* quod anima rationalis non includit formaliter in sua ratione sensitivum et vegeta tivum, sed tantum virtualiter. Quod non sufficit ad tollendam univocationem: nam numerus univoce dicitur de ternario, et binario, quamvis numerus ternarius virtualiter includat binarium. Cæterum, sapientia divina formaliter includit cæteras omnes perfectiones, unde negatur consequentia Secundo respondetur quod anima rationulis includit sensitivum et Vegetativum, non prout anima est, sed prout est rationalis. At sapientia divina prout sapientia est, formaliter includit omnem perfectionem Intrinsece. Unde ratio animæ

potest esse univoca ad omnem animam, non autem ratio sapientiæ ad creatam et increatam.

ARTICULUS VI.

CQ Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. (l)

SEXTUM sic proceditur. Videtur quod nomina prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim Quod S cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum Philosophum (2) sint signa intellectum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum Ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

<[2. Præterea, secundum Dion. (3) in lib. *De Dio. Nom.,* Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum per prius dicuntur de creaturis quam de Deo: sicut *leo, lapis,* et hujusmodi. Ergo omnia nomina, quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

<J 3. Præterea, omnia nomina, quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysi (4). Sed quod dicitur de aliquo per causam per posterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

SED contra est quod dicitur *Ephe.* 3.: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur». Et eadem ratio Videtur de nominibus aliis, quæ ,de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus nominibus, quæde pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet, quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4. *Metaph.* (5) necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum vel magis Vel minus: sicut *sanum,* quod dicitur de animali, cadit in definitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana inquantum causât sanitatem in animali; et in definitione *sani,* quod dicitur de urina, quæ dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina, quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere,* dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem propor tionis: sic nomen *leonis,* dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud, quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causali ter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur, *Deus est bonus,* nihil aliud esset quam *Deus est causa bonitatis creaturæ;* et sic hoc nomen, *bonum,* dictum de Dei>, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde *bonum* per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est(l), quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur, *Deus est bonus,* Vel *sapiens,* non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminen tius præexistunt Unde, secundum hoc, dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo hujusmodi perfectiones increaturasmanant.Sed quantumad impositionem nominis, perprius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra (2) dictum est.

AD primum ergo dicendum quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

AD secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus, quæ metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut (3) dictum est.

(1) Supra, art. 5; I *Sent.,* diet. XXII, art. 2; I *Cont Gent.,* cap. XXXIV; *Cornpend. Ttieot.,* cap. XXVII; *Ephes* , cap III, lect. IV.
(2) Lib !.. *Periherm.,* c. l. ld habet Arlst. to. 1.
(5) Ca I *De Din. Norn,* aliquantulum ante finetn.
(4) c. I *.Demus Theo!,* parum ante inediiim.
(5) 4. *Metaph* textu VH tom. 5.

(1) Arti. 2. hulim qurent.
(2) Arti. 3 hujiie qtitnet.
(3) In cor. nrt.

AD tertium dicendum quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Nomina, quæ dicuntur de Deo per metaphoram, per prius dicuntur de creaturis, quam de Deo. Ratio est: quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines.

Secunda conclusio: Nomina, quæ proprie de Deo prœdicantur, prius dicuntur de Deo, si attendamus ad rem significatam; prius autem dicuntur de creaturis, si ad impositionem nominum attendamus.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo, dubium est de prima conclusione. Probatur falsa. Primum ex D. Thoma, q. 2., *De Verit.* art. 1 L, ad 6., ubi dicit non esse necesse ut analogum principalius ponatur in definitione analogati minus principalis. Ecce D. Thomas sibi ipsi aperte contradicit. <J Secundo. Sapientia creata optime definitur, quod sit contemplatio rerum per altissimas causas: ergo non est necesse, quod in ejus definitione ponatur sapientia increata, quod est principalius analogatum. Et confirmatur: analogatum principalius non habet rationem generis aut differentias, respectu analogati minus principalis: ergo non est ponendum in ejus definitione quidditativa. Putet consequentia: quia definitio quiddilutiva rei tantum constat ex genere et differentia. Ad primum argumentum respondetur ex doctrina Cajetani, opusculo *De Analogia,* cap. 7. quod conclusio hujus articuli habet Verum in analogis proportionis, quæ dicuntur per metaphoram, et in analogis attributionis, quoniam ejusmodi analoga dicuntur de uno analogato per ordinem ad aliud, quod est principalius v.g. *tidere* dicitur de prato florente, per ordinem ad risum hominis. *Ens* etiam dicitur de accidente per ordinem ab substantiam. Cæterum, in analogis proportionalitatis, (illæ dicuntur proprie de omnibus analogatls, non est necesse, quod unum analogatum ponatur in definitione alterius, V. g. *principium* analogice dicitur de *corde* animulis, et de *fundamento* domus; et tamen unum analogatum non ponitur in definitione ulterius, quoniam ejusmodi analoga tuai dicuntur de uno per respectum ad aliud, sed proportionabiliter de utroque. Et de istis analogis loquitur 1). Thomas loco In argumento citato <| Ad secundum argumentum, D. Thomas *De Veri.,* q. 2. citata Videtur docere quod sapientia, et cætera nomina, quæ proprie dicuntur de Deo, sunt analoga analogia proportionalitatis, et non attributionis. Unde juxta doctrinam traditam in præcedenti solutione non est necesse, quod analogatum principalius, v. g. sapientia increata, ponatur in definitione analogati minus principalis, scilicet sapientiæ creatæ. Cæterum, in hoc articulo et præcedenti apertissime docet, ejusmodi nomina esse analoga attributionis. Quæ sententia est verissima. Neque obstat ratio, qua utitur D. Thomas in illa q 2. *De Veri.,* quæ in hoc consistit. Ad analogiam attributionis requiritur determinata distantia inter ipsa analogata; sed inter Deum et creaturas non est distantia determinata, quia Deus in infinitum excedit omnem creaturam: ergo. Non, inquam, obstat hæc ratio: quia ad analogiam attributionis satisfuerit distantia finita ex parte analogati minus principalis. Et ita est in nostro proposito. Nam ex parte creaturarum, determinata distantia est respectu Dei. Nam tanto distat magis una creatura a Deo, quam alia, quanto imperfectiorem habet naturam; V. g. formica tanto magis distat a Deo, quam angelus, quanto natura angelica perfectior est natura formicæ. Hac ergo solutione rejecta, notandum est primo, quod hæc nomina duplici analogia dicuntur de Deo et creaturis, ut advertit M. Soto in anteprædicamentis. Altera est proportionalitatis, quæ in hoc consistit, quod sicut se habet perfectio divina, v. g. sapientia ad Deum, ita creata perfectio se habet ad creaturam. Alteta est attributionis, per ordinem ad unum exemplar, ad unum efficiens et ad unum finem. Secundo est notandum, quod in analogis attributionis, quædam important formales habitudines ad unum: ut *sanum,* ut dicitur de urina et medicina, importat diversas habitudines formaliter ad sanitatem,quæ est inanimali. Quædam Vero non important formales habitudines unius analogati ad aliud, sed fundamentales, id est important formam, quæ convenit analogato minus principali, per habitudinem ad principalius analogatum. Hæc analoga secundi generis, sunt omnia illa, quæ formaliter prædicantur de omnibus anaiogatis, çujusmodi sunt omnia nomina, quæ proprié dicuntur de Deo et creaturis.

His suppositis: sit prima conclusio ad argumentum, quod hæc nomina, prout sunt analoga analogia proportionalitatis, non requirunt quod in definitione analogati minus principalis, ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu procedit doctrina I). Thomæ in quœst. 2. citata *De Veritate.*

Secunda conclusio: In analogis, quæ important formalem habitudinem ad analo-

gatum principalius, necessum est, ut in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu, loquitur D. Thomas in hoc articulo.

Tertia conclusio: In analogis attributionis, quæ non important formalem habitudinem ad unum, sed tantum fundamentalem, in definitione analogati minus principalis non necessario ponitur principalius analogatum. Et hujus generis sunt omnia nomina quæ proprie dicuntur de Deo et creaturis. Sed est advertendum, quod istud tertium dictum debet limitari ad definitionem, quæ datur per immediatum genus et differentiam. Nam si hæc analogata minus principalia, definiantur exactissime a prima potentia usque ad ultimum actum, necessarium est omnino, quod in eorum definitione ponatur analogatum principalius. Verbi gratia, potest quis definire *albedinern* per immediatum genus, Videlicet, est color disgregativus visus. In qua definitione non ponitur *substantia.* At si explicetur totaliter natura albedinis, necessario est ponenda *substantia* in ejus definitione, usque ad rationem *accidentis,* quæ non potest explicari, nisi per ordinem ad substantiam. Ita similiter est dicendum de sapientia, et de aliis nominibus Dei. Ferr. 1. lib. *Contra Gentes,* cap. 34. aliter solvit hoc argumentum; sed nostra solutio est Cajetani, in hoc articulo. Ad confirmationem respondetur, quod sicut unum correlativum ponitur in definitione alterius, non tanquam genus aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum: ita in definitione analogati minus principalis ponitur analogatum principalius, non tanquam genus aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum, sine quo explicari nequit perfecte natura analogati minus principalis.

ARTICULUS VII.

Ç Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore. (l)

C^oT^rD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod nomina, quæ important relationem ad ry/rtr'SiA'U creaturas, non dicantur de X Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius (2) dicit quod hoc nomen *Dominus* est nomen potestatis, quæ est divina substantia: et *Creator* significat Dei actionem, quæ est ejus essentia Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

<J 2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum: quod enim ex tempore est album, fit album Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

<[3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio Videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab æterno: ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud *Jeretn.* 31.: *in charitate perpetua dilexite.* Ergo et alia nomina, quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator,* dicuntur de Deo ab æterno.

·[4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, Vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur *Dominus* a relatione opposita, quæ est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo Videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

<j 5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative: puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus: quod patet esse falsum.

<1 6. Præterea, in relativis, quæ non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente: sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in *Praedicamentis.* Sed relativa, quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator,* dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

SED contra est quod dicit Agust. 5. *De Trin.* (1) quod hæc relativa appellatio, *Dominus,* Deo convenit ex tempore.

RESPONDEO dicendum, quod qun·· dam nomina importantia relationem ti<l

(1) Infra, qu. XXXIV, nrt. 5, nd 2; I *Sent.,* dist. XXX, art. I; dist. XXXVII, qu. II, nrt.5.
(2) Lib. I. *De Fide,*cnp I. clrcn med. tomo 2.

(l) 5. *De Trin.,* c. 10,, to. 5.

creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturæ et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo Vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus *idem eidem idem* Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo: et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus, quæ sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, quæ consequuntur actum rationis, ut genus et species, et hujusmodi.

Quædam vero relationes sunt quantum ud utrumque extremum, res naturæ: quando scilicet est habitudo interaliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus, quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi: nam quantitas est in utroque extremorum. I· t simile est de relationibus, quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt imius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quæ quidem,inquantum sunt res quædam inesse naturali existentes, sunt extra ordinem rsse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum Vel sentiendum res; sed res ipsæ in se considérât», sunt extra ordinem hujusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in 5. *Metaphy.* (I) quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter *dextrum* non dicitur de columna, nisi Inquantum ponitur animali ad dextram: unde hujusmodi relatio non est reuliter in columna, sed in animuli.

(D I.lb. 8. *Metaphy,* torr. 'JO., torn. 8.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, prædicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

AD primum ergo dicendum, quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus, serous, pater* et *filius,* et hujusmodi: et hæc dicuntur relativa *secundum esse.* Quædam vero sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quædam habitudines, sicut *mooens* et *motum, caput* et *capitatum,* et alia hujusmodi quæ dicuntur relativa *secundum dici.* Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus.* Et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum præsupponunt ipsam: sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Saluator, Creator,* et hujusmodi, significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter Vel consequenter: non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

AD secundum dicendum quod, sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri, nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, *Domine refugium factus es nobis.*

AD tertium dicendum, quod operatio intellectus et Voluntatis est in operante: et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel Voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ Vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Saluator, Creator,* et hujusmodi.

AD quartum dicendum, quod relationes significat» per hujusmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum: oppositæ autem relutlones in creaturis sunt secundum

rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur: tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum opposite relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum: sicut Philosophus dicit in 5. *Metaph.* (1) quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

AD quintum dicendum, quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subjecta est.

AD sextum dicendum, quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum, de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud, et e converso, tunc sunt simul natura: sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non econverso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam: scientia autem secundum habitum, Vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suæ significationis, praeexistit scientiæ. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum: nam scitum non est aliquid nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, Dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus,antequam haberet creaturam sibi subjectam.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA CONCLUSIO: Aliqua nomina hujusmodi conveniunt Deo, ex tempore.

Secunda conclusio, in solutione ad tertium: Nomina, quce important respectum ad creaturas, consequentem actionem intellectus aut voluntatis divinæ, conveniunt Deo ab œterno. Ratio est: quia operatio divini intellectus aut voluntatis est æterna.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est *primo,* quod ejus materia disputatur a Theologis in L, d. 30. et ejus quæstio fuit satis celebris apud antiquissimos autores. Divus Augustinus lib. 5. *De Trin.,* c. 16. aperte docet, quod hoc nomen, *Dominus,* convenit Deo ex tempore: at lib. 12. *De Civit.* cap. 15. non audet definire, an Deus ab æterno appelletur *Dominus,* Vel potius ex tempore. *Secundo* est notandum, quod duo poterant obstare, quominus hæc nomina convenirent Deo ex tempore. *Primum,* quia importarent relationem realem; *secundum,* quia importarent relationem rationis, quæ non posset advenire Deo absque ejus mutatione: utrumque tamen inconveniens removetur a D. Thoma in hoc art. Definit enim, quod ista nomina non important relationem *realem* ad creaturas, sed relationem *rationis,* et quod hæc relatio *rationis* exigit quidem mutationem *realem* ex parte creaturarum, non vero ex parte Dei.

DUBITATUR primo de veritate pritnæ conclusionis, scilicet, an hæc nomina conveniant Deo ex tempore, et important relationem rationis ad creaturas, an potius relationem realem? Et in hac re, tres circunferuntur sententiæ. *Prima* asserit, quod hæc nomina ex tempore conveniunt Deo, et præterea dicit, quod important relationes reales in Deo ad creaturas, quæ relationes ex tempore etiam adveniunt Deo. Hanc sententiam docet Gabriel in dist. citata, q. 5.; et Gregor. Arimin. in 1. d. 22.; Marfil in 1 , q. 32. hanc sententiam reputat valde probabilem. Et probatur *primo:* relatio realis potest advenire subjecto absque ejus mutatione: ergo nihil inconvenit quod in Deo sit relatio realis, ex tempore adveniens. Antecedens asseritur ab Aristo.. 5. *Phisic.* et patet: nam Petrus *albus* redditur similis absque sui mutatione ex eo solum, quod Paulus nascitur albus, ergo, q *Secundo* probatur: creare, justificare, etc. sunt actiones reales in Deo, et tamen ex tempore conveniunt illi: ergo id ipsum dici potest de relationibus ad creaturas. <J *Tertio* et ultimo probatur: Deus est causa realis creaturarum; nl causa realis refertur realiter ad effectum, ergo.

Est secunda sententia Scoti in dist. citata, q. 1. qui duo asserit: *alterum* esi, quod in Deo nulla reperitur relatio realis ad creaturas; *alterum* est, quod Deus de· nominatur, non ab aliqua relatione reull aut rationis quæ sit in ipso, sed a relatione reali quæ est in creatura Itaque Deus dicitur *Dominus* a relatione, quæ est In subjecta creatura. Quemadmodum opus factum *ab homine* appellatur *humanum,* non ab humanitate quæ sit in ipso open·, sed ab humanitate, quæ est in homine efficiente tale opus. Probatur hæc sententia, *primo,* ex testimonio Magistri Senten.,dlst.

(1) Lib. 5. *Metophu,* tex· 20., tom. 8>

citata asserentis, Deum appellari Dominum non a relatione quæ sit in ipso. Et confirmat Magister istam sententiam ex D. Aug. 5· *De Trlnit.,* cap. ultimo, ubi habet eadem verba, if *Secundo* probatur: Deus realiter est Dominus; ergo a relatione reali appellatur Dominus Patet consequentia: quia relatio rationis non potest tribuere denominationem realem; ulterius, sed non denominatur a relatione reali quæ sit in Deo: ergo a relatione reali, quæ est in creatura. Et confirmatur ex D. Thoma, in hoc art., asserente Deum appellari realiter *Dominum* a reali subjectione, quam habet creatura ad ipsum, q *Tertio* probatur: scibile refertur ad scientiam non per relationem quæ sit in ipso scibili, sed per relationem, qua scientia refertur realiter ad ipsum scibile: ergo similiter dici potest, Deum referri realiter ad creaturam per relationem, qua creatura refertur realiter ad ipsum Deum. Consequentia patet: quia relatio, quæ reperitur inter Deum et creaturas, est ejusdem generis cum relatione, quæ reperitur inter scientiam et scibile. Antecedens vero probatur ex Aristot. 5. *Metaph.,* tex. 20. ubi inquit, quod scibile est relativum, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad illud.

Est tertia sententia, qua colligitur ex D. Thoma, in hoc articulo, et asseritur expresse ab illo, 2. lib. *Cont. Gent.,* c. 12. et 13. quæ consistit in duobus, *primum* est: nulla est relatio realis in Deo ad creaturas. *Alterum* est: in Deo sunt aliquæ relationes rationis, quibus refertur ad creaturas. Itaque Deus appellatur *Dominus,* non a relatione reali, quæ est in sublecta creatura, sed a relatione dominii, quæ est relatio rationis in Deo.

Sit prima conclusio: Nulla reperitur realis' relatio ad creaturas in Deo. Ista conclusio asseritur contra primam sententiam. Et est communis sententia Theologorum sequentium Magistrum, in d. 30. citata, et est adeo certa, ut oppositum reputetur a viris gravisimis non modo temerarium, sed et proximum errori. Probatur primum éx D. Aug. lib 4. *De Trin.,* cap. ultimo, ubi dicit, quod sicut numus constituitur pretium absque aliqua realitate adveniente illi, ita Deus ex tempore fit Dominus creaturarum. Et eodem libro, c. 4. et 5. inquit, quod Deo nihil neque absolutum, neque relativum advenit ex tempQre. Respondet Grego. Arimin quod nihil reale advenit Deo, quod realiter tanquam res a re ab ipso distinguatur. Sed contra hoc est argumentum Primo, quia adhuc est sub judice, et in dubio, an relatio realiter differat tanquam res a re a suo fundamento. Et probabilior forte est affirmativa sententia· Secundo. Relatio realis saltem formaliter realiter distinguitur a suo fundamento: ergo si Deo advenit ex tempore relatio realis, aliqua forma realis convenit Deo de novo: hoc autem est contra Augustinum ubi supra; et contra Veritatem, quia jam poneremus aliquam realem mutationem formaliter in Deo. Et confirmatur: omnis forma realis, de novo adveniens subjecto, confert illi aliquod esse reale: ergo si relatio realis est forma de novo adveniens Deo, confert illi de novo aliquod esse reale, et ex consequenti causât aliquam realem mutationem in Deo, saltem formalem. Tertio probatur: illa relatio realis posita in Deo, vel est formaliter loquendo *accidens,* vel *substantia;* neutrum esse potest: ergo. Quod non sit *accidens* patet ex dictis a D. Thoma supra, q. 3. art. 6., ubi efficacissime probat nullum accidens posse reperiri in Deo. Quod non sit *substantia* probatur: Deo nulla ratio substantialis potest advenire ex tempore, nam alias mutaretur Deus substantialiter: ergo- Et confirmatur: illa substantia esset relativa, ergo totum ejus esse esset ad aliud, scilicet ad creaturam; at impossibile est. quod totum esse divinæ substantiasit ad creaturam, quia hæc esset magna In divina substantia imperfectio: ergo.

Secunda conclusio: Deus refertur nd creaturas non per relationes quæ sunt in ipsis creaturis, sed per relationes rationis, quæ sunt in ipso Deo. Hæc conclu sio statuitur contra Scotum, sed est communis sententia apud Theologos, el probatur ratione D. Thomæ, 2. *Cont. Gent ,* cap. 13. Relationes, quæ sunt In dlversl-i extremis, sunt oppositae: ergo unum extremum non potest denominari a relatione, quæ est in alio extremo, V. g. filius non denominatur a relatione, quæ est In pntre: ergo Deus non potest denominari n relu tione, quæ est in creatura. Et confirmatur: relatio creaturæ ad Deum, prout subjicitur ipsi Deo, est relatio servitutis, et non dominii: ergo, si Deus denominaretur ab Illa relatione, non denominaretur *Dominus,* sed servus.

Tertia conclusio: Multæ relationes conveniunt Deo ex tempore. Ista conclusio colligitur ex duabus praecedentibus, et satis probatur et explicatur a D. Thonni in littera articuli.

AD argumenta primæ sententiæ, respondetur. Ad primum dico, quod Aristo. 5. *Physic,* docet, relationem advenire subjecto, absque ejus reali mutatione absoluta; non tamen advenit relatio realis absque mutatione reali relativa: nam subjectum realiter mutatur, adveniente nova relatione, de *non esse* relatum ad *esso* relatum. Ejusmodi autem realis mutatio relativa, nullo modo est ponenda In Deo,

Aliter solvit argumentum hoc Ferrar., lib. 2. *Cont. Gent.,* c. 12. circa quartam rationem <[Ad secundum, quidam Theologi graves dicunt, quod creare, justificare etc. important perfectiones divinas, non tamen convenientes Deo ex tempore, sed ab æterno. Quoniam, inquiunt, creare et justificare sunt actiones immanentes Dei, quæ proinde sunt perfectiones intrinsecæ ipsius Dei, non distinctæ ab ejus Essentia. Itaque creatio, juxta istam sententiam.nihil aliud est, quam volitio Voluntatis divinæ, qua Voluit ab æterno creare res ad extra,in tali tempore Alii vero Theologi e contra docent, quod creare et justificare denotant actiones transeuntes: ac proinde nullam realem perfectionem ponunt in Deo, sed tantum respectum rationis ad creaturas. Hæc difficultas non est hujus loci, sed pertinet ad quæstionem 25. art. 1. Vide ibidem dominum Cajetanum, et Ferrar. 2. *Cont. Gent·,* cap. 1. 9. et 16. Pro nunc breviter respondetur, quod creare et justificare etc. vel non important aliquam perfectionem in Deo, sed solum respectum rationis, vel si important perfectionem in Deo, illa non convenit Deo ex tempore, sed ab æterno: et ita illud argumentum nihil probat ad nostrum propositum Ad tertium, negatur consequentia; et ad probationem respondetur ex D. Thoma, in corpore articuli, quod ad relationem realem mutuam oportet, quod extrema sint ejusdem rationis Sed oportet explicemus in quo consistat, quod extrema sint ejusdem rationis. Dico breviter, consistere in hoc, quod in utroque extremo sit eadem ratio fundandi relationem: eadem, inquam, specifice aut quasi specifice. Explicatur hoc; et primum in relativis primi generis, quæ fundantur in quantitate, est res manifesta: nam æqualitas fundatur in quantitate, quæ formaliter reperitur in utroque extremo. In relativis secundi generis, quæ fundantur in actione et passione, explicatur hoc: nam relatio, quæ est *agentis ad passum* fundatur in actione, quæ est perfectio utriusque, et agentis et patientis. Nam omne agens creatum perficitur et actuatur per suam actionem. Similiter, patiens perficitur per actionem, quatenus ex Vi actionis, procedentis ab agente, suscipit in se aliquam perfectionem. In relativis autem tertii generis, quæ fundantur *in mensura,* non reperitur eadem ratio fundandi in utroque extremo. Quoniam ratio, quæ fundat relationem, est perfectio realis unius extremi et non alterius; v. g. relatio, quæ reperitur inter scientiam et scibile, fundatur *in mensuratione,* qua scientia mensuratur a scibili: hæc autem mensuratio in scientia, est realis perfectio ipsius scientiæ, nam est specificatio formulis ejus At in scibili mensurante, nullam ponit perfectionem. Ex quo sequitur, *primo,* quod in relativis tertii generis non potest esse relatio mutua realis in utroque extremo; sed ex parte unius extremi est realis, ex parte vero alterius est relatio rationis. Itaque scientia realiter refertur ad scibile: scibile autem, sola relatione rationis, ad scientiam refertur. Sequitur *secundo,* quod relatio creaturarum ad Deum est relatio realis: Dei vero ad creaturas est relatio rationis, quoniam non est eadem ratio fundandi in utroque extremo, scilicet in Deo, et creaturis. Nam ratio fundandi in creaturis est realis perfectio ipsarum; in Deo autem nullam ponit perfectionem, v. g. creatio, qua creaturæ producuntur in esse, est magna perfectio creaturarum, non autem ipsius Dei. Unde relatio, quæ fundatur in creatione, erit realis ex parte creaturæ, rationis autem ex parte Dei.

Ad argumenta secundæ opinionis, respondetur. Ad primum respondetur, Magistrum Sententiarum et D. Augustinum nihil aliud docere, quam quod in Deo non reperiuntur aliquæ relationes reales ad creaturas; non autem negant reperiri in Deo relationes rationis. <j Ad solvendum argumentum secundum et tertium, oportet explicemus breviter illam quæstionem, quam disputat Scotus, ubi supra, an unum relativum referatur ad aliud, sumptum formaliter in esse relativo, an potius in esse absoluto. Itaque dubitatio est, an scientia referatur ad scibile, ita ut scibile terminet relationem scientiæ per aliquid absolutum, an potius per aliquid respectivum? Et similiter, an Deus terminet relationem servitutis per esse absolutum ipsius Dei, an potius per esse respectivum ipsius Domini? In qua re Scotus docet, ubi supra, quod terminat secundum esse absolutum, et videtur Scotus loqui de omnibus relativis. Cajetanus, e contra, in hoc articulo docet, quod in omni genere relationis, terminus relationis formaliter non est quid absolutum, sed respectivum. Itaque, pater terminat relationem filii, sub ratione relativa paternitatis; et similiter Deus terminat relationem servitutis creaturarum sub ratione formali respective dominii, id est quatenus est Dominus. Ferrariensis, libro 2. *Contra Gentes,* cap. 11. docet, quod terminus relationis secundum se est aliquid absolutum, et hoc præsertim in relativis tertii generis. Sed tamen non potest explicari a nobis terminus alicujus relationis, nisi explicetur sub esse respectivo. Itaque Deus,secundum suum esse absolutum, terminat relationem servitutis, at non potest a nobis explicari, quo pacto terminet istum relationem, nisi consideremus ipsum Deum, prout est *Dominus* formaliter.

In huc re, breviter, sit prima conclusio. In relativis *secundum dici* Verissima est

sententia Ferrariensis; *v.* g. potentia respicit actum, secundum absolutam rationem actus. Probatur conclusio: relativum secundum dici proprie et formaliter est quid absolutum. Nam relatio transcendentalis, quam intrinsece importat, non est simpliciter relatio: ergo ejusmodi relativum respicit terminum *secundum esse* absolutum ipsius termini.

Secunda conclusio: In relativis *secundum esse* primi et secundi generis, relativum respicit terminum *secundum esse* respectivum formaliter, V. g. pater refertur ad filium sub ratione formali filiationis, et oppositum hujus sententiæ est improbabile. Probatur primo: in ejusmodi relativis est eadem ratio fundandi relationem in utroque extremo: ergo hæc relativa mutuo se respiciunt, secundum formalem rationem relationis. Probatur secundo: Pater refertur ad Filium divinum, sub ratione formali filiationis; sed eadem est omnino ratio quantum ad hoc, in relationibus creatis: ergo. Probatur major: secundum quod Pater refertur ad Filium, Filius realiter distinguitur a Patre; sed non distinguitur a Patre secundum suum esse absolutum, sed solum secundum esse respectivum: ergo.

Tertia conclusio: In relativis tertii generis, terminus formaliter loquendo est quid respectivum et non absolutum. Hæc conclusio statuitur contra sententiam Scoti et Ferrariensis; est autem doctrina Cajetani in hoc articulo. Probatur: relativum secundum quod refertur ad terminum, opponitur ipsi termino, oppositione relativa; sed relativum et terminus non opponuntur oppositione relativa secundum esse absolutum: ergo terminus, in ratione formali termini, non est quid absolutum, sed respectivum. Major, in omni genere relationis, est manifesta. Minor probatur: creatura, prout habet relationem servitutis, non opponitur Deo, considerando ipsum Deum in esse subtantiali, sed tantum considerando ipsum in esse *Domini,* quod esse est respectivum. Lege alia argumenta in hoc commentario Cajetani. <J Contra istam tamen conclusionem pugnant duo testimonia. *Alterum* est Aristo.. 5. *Metaph.* tex. 20. ubi inquit, quod scibile non refertur ad scientiam, nisi quia scientia refertur ad ipsum. Ex quo testimonio aperte colligitur, quod in scibili nulla est relatio, per quam formaliter terminet relationem scienllæ ad ipsum'; et ex consequenti, terminat secundum esse absolutum <1 *Alterum* testimonium est D. Thoma, q. 7. *De Potentia,* artic. 10 ad. 4., ubi dicit, quod in Deo tria rcperiuntur, ut dicatur *Dominus:* Potestas coerclva creaturarum, ordo dominii ad Ipsus creaturas, et terminare subjectionem, et relationem servitutis creaturarum. Primum et tertium, inquit D. Thomas, realiter sunt in Deo. Secundum vero, scilicet ordo dominii, non est in Deo, nisi per operationem intellectus. Ex quo testimonio sic argumentor: in Deo realiter reperitur terminare relationem servitutis; sed non reperitur realiter in Deo ordo dominii: ergo Deus terminat relationem servitutis, secundum suum esse absolutum reale, quod habet, et non secundum esse respectivum dominii. <J Ad primum testimonium, respondetur, quod Aristoteles in illo loco non intendit docere, ut falso putavit Scotus, quod scibile per eamdem relationem referatur ad scientiam, per quam scientia refertur ad ipsum scibile. Neque intendit docere, ut putavit Ferrariensis, quod scibile ex eo refertur ad scientiam, quia scientia refertur ad ipsum: ita quod proximum fundamentum relationis scibilis ad scientiam sit relatio scientiæ ad scibile. Vera ergo intelligentia Aristotelis, in loco illo, est una ex duabus: *Prima* est Cajetani in hoc loco, quod relatio scibilis ad scientiam habet, quod sit realis ex eo solum, quod scientia realiter refertur ad scibile. Pro cujus intelligentia est notandum, quod relatio scibilis potest dupliciter considerari: *primo* secundum se, quatenus est forma relativa, per quam scibile refertur ad scientiam; *secundo* prout constituit ipsum scibile non in ratione relativi, sed in ratione termini terminantis relationem scientiæ. Si primo modo consideretur, est omnino relatio *rationis,* et nullo modo pertinet ad aliquod praedicamentum *reale.* Si Vero secundo modo consideretur, est quidem simpliciter loquendo relatio *rationis,* sed tamen reducitur ad praedicamentum *reale,* nam terminus cujuscumque rei reductive ponitur in illo prædicamento, ad quod pertinet res terminata; V. g. punctus lineae reductive ponitur in prædicamento quantitatis. Ex hoc ergo sequitur, quod relatio scibilis quamvis simpliciter sit relatio *rationis,* tamen quatenus est forma relativa, per quam scibile terminat relationem scientiæ ad ipsum, reducitur ad praedicamentum *reale relationis,* et hoc est, quod docuit Aristoteles in illo loco citato. *Secunda intelligentia* est illius loci, quod relatio scibilis ad scientiam fundatur in eodem fundamento, in quo fundatur relatio scientiæ ad scibile. Itaque specificatio, seu mensuratio, qua scientia specificatur a scibili, est fundamentum proximum geminae relationis, quarum altera est realis, et altera rationis; et hoc intendit Aristoteles in illis verbis insinuans, quod tota ratio fundandi utramque relationem reperitur in scientia realiter, et non in scibili: quoniam specificatio scientiæ nihil reale ponit In scibili speclflcante. Quod diximus de relatione, quæ est Inter scientium et sci-

bile, proportionabiiiter est dicendum de relationibus Dei ad creaturas. Nam tota ratio fundandi reperitur realiter in creaturis, et non in Deo. ç Ad secundum testimonium Divi Thomæ, primum respondetur cum D. Cajetanoinhocart. quodD. Thomas in illo loco loquebatur de termino relationis *servitutis* non formaliter, sed fundamentaliter. Itaque vult dicere, quod in Deo, realiter loquendo, reperitur fundamentum illius relationis *rationis,* per quam formaliter terminat relationem *servitutis.* Secundo respondetur, quod relatio dominii quatenus constituit Deum in ratione termini terminantis relationem servitutis, pertinet reductive ad prædicamentum *reale;* et denominat Deum realiter *Dominum,* quamvis secundum se, et simpliciter loquendo, sit mera relatio rationis. Vult ergo dicere D. Thomas quod relatio dominii in Deo, est relatio *rationis,* conveniens illi per operationem intellectus. At quatenus constituit Deum in ratiorie termini, terminantis realiter relationem realem *servitutis,* pertinet ad prædicamentum *reale,* et denominatur realiter *Dominus.* Sed est argumentum: Deus, ante operationem intellectus, terminat relationem *servitutis;* sed relatio dominii non convenit Deo ante operationem intellectus: ergo non terminat formaliter sub ratione dominii. Probatur minor. Quoniam relatio *rationis* non est ante operationem intellectus. Respondetur, quod aliqua entia rationissunt, quæ habent extra intellectum utrumque fundamentum, et remotum et proximum. Hujusmodi sunt privationes, ut cæcitas; et istæ relationes, et ejusmodi entia rationis, quæ Deo ex tempore conveniunt, simpliciter habent esse in suo genere, ante operationem intellectus. Quoniam totum esse entis *rationis* consistit in hoc, quod habeat esse objectivum intellectus; at ista entia rationis, quæ habent proximum fundamentum in re, habent esse objetivum intellectus ante operationem ipsius intellectus, non quidem in actu completo, sed in potentia proxima, quod satis est, ut ens rationis dicatur esse simpliciter in suo genere. Quemadmodum dicunt Metaphysici, quod *universale fit per abstractionem,* ita quod ante actualem comparationem naturæ ad sua individua, reperitur universalitas ex eo, quod jam est positum ejus fundamentum proximum, scilicet abstractio naturæ a singularibus conditionibus. Ita ergo dico in præsentia, quod relatio dominii, eo quod habet proximum fundamentum in re, simpliciter habet esse in suo genere, antequam intellectus comparet Deum ad creaturas subjectas. Unde negatur minor. Ex his respondendum est ad secundum et tertium argumentum Scoti Et quidem tertium argumentum solutum miinct ex illa explicatione adhibita ad testimonium Aristotelis 5. *Metaphysic.,* tex. 20. Ad secundum respondetur, quod *servitus,* quæ realiter denominat creaturam servam, denominatione intrinseca, denominat Deum realiter *Dominum,* denominatione extrinseca, non quidem immediate, ut putavit Scotus, sed mediante relatione *dominii,* quæ se tenet ex parte Dei. Itaque in denominatione *dominii,* duo intelligimus: *alterum* est ipsa formalis denominatio, qua Deus appellatur *Dominus;* et hæc non est a relatione *servitutis,* sed a relatione *dominii. Alterum* est realitas hujus denominationis, et hæc non est a relatione *dominii,* sed tota desumitur a relatione *servitutis,* quæ est relatio realis in creatura. Lege dominum Cajetanum, circa solutionem ad quartum, in hoc articulo.

ARTICULUS VIII.

ξ] Utrum hoc nomen Deus sit nomen naturæ. (1)

-AySÿ θ OCTAVUM sit proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1. (2) libro, *quod Deus dicitur a theein* quod est currere, *et fovere universa; vel ab aetheim, id est ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai,* quod est considerare, *omnia.* Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen *Deus* operationem significat, et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatura nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen *Deus* non significat natu ram divinam.

SED contra est quod dicit Ambrosius in libro *De Fide* (5) quod *Deus* est nomen naturæ.

RESPONDEO dicendum, quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate: sicut substantiam lapidis denominamus :'b aliqua actio-

(1) I *Sent.,* dist. II, expos. lit.
(2) Lib 1. *Orthod. f'idei,* cup. 12.
(5> In prologo li. 2. *De Fide,* circii prlnclp toni 2, cn 5 *ad Gala.* post medium, torn 5. LI. I. *De Fide ad (ira* cup. I.

ne ejus, quialædit pedem: non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra (1) dictum est. Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis quantum ad id, a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia: omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius (2) 12. cap. *De Dioin. Nomin.* quod «deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta». Ex hac autem operatione hoc nomen *Deus* assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

AD primum ergo dicendum, quod omnia quæ posuit Damascenus pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen *Deus* ad significandum.

AD secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen *lapis* ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est deffinitio, ut dicitur in 4. *Metaphysic.* (3). Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea *quid est;* sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (4). Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

(I) Art. 1. liufiiH quæst.
(V) Cup. 12. parum mitti mutilum.
<5> I.lli. I. *Alvtupli.,* test '_H tum. 3.
(I) Q. 12. nr. I.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Licet hoc nomen sit impositum ab operatione, res tamen quam significat est Natura divina.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum, Vide quæ diximus in primo articulo, conclusione tertia et quarta.

ARTICULUS IX.

ξ] Utrum hoc nomen *Deus* sit incommunicabile.

AD NONUM sit proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* sit communicabile. Cuicum3ue enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus* ut dictum est (1), significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud 2. *Pet.* 1.: «Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ». Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

<j 2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen *Deus* non est nomen proprium, sed appellativum: quod patet ex hoc, quod habet plurale, secundum illud *Psal.* 81., *Ergo dixi, Dii estis.* Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

Ç 3. Præterea, hoc nomen *Deus* imponitur ab operatione, ut dictum est (2). Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus, sapiens* et hujusmodi. Ergo hoc nomen *Deus* est communicabile.

SED contra est quod dicitur *Sap.* 14.: «Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt»; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen *Deus* est nomen incommunicabile.

RESPONDEO dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis.

(1) Art. prin.
(2) Arti, priuc.

Per similitudinem autem communicabile est. quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen *leo* proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen *leo:* per similitudinem vero communicabile est illis, qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice *leones* dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem Vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem Solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura Solis intelligi ut in pluribus supositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari: unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei: unde, servato intellectu naturæ speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione: non enim potest in apprehensione cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici *Achilles,* inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formæ Vero, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formæ subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione: sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositatum habentium formas in materia: ideo, ut dictum est (1), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus, quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

(I) Art. I. luit. q. n<l 2. nryiini.

Unde, cum hoc nomen *Deus* impositum sit ad significandum naturam divinam (1), ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra (2) ostensum est: sequitur quod hoc nomen *Deus* incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen Sol «esset communicabile secundum opinionem ponentium multos Soles Et secundum hoc dicitur *Galat* 4.: «His qui natura non sunt dii serviebatis (2)»; glossa: «non sunt dii natura sed opinione hominum». — Est nihilominus communicabile hoc nomen *Deus,* non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem: ut *dii* dicantur. qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: *Ego dixi, dii estis.*

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi secundum quod consideratur ut *hoc aliquid,* illud nomen esset omnibus modis incommunicabile: sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebræos. Et est simile, si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum.

AD primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

AD secundum dicendum, quod hoc nomen *Deus* est nomen appellativum, et non proprium: quia significat naturam divinam, ut in habente: licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est Et tamen secundum rei Veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine *Sol* (3).

AD tertium dicendum, quod hæc nomina *bonus, sapiens,* et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procidentibus a Deo in creaturas: non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam: sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen *Deus* impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

(1) Art. præce. q 11. nr 3.
(2) *(Hos. inter lineo.* Ibi.
(3) In cor. nrt.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Si attendamus ad rem significatam, est incommunicabile. Ratio est: quia divina substantia est omnino incommunicabilis, scilicet, ad extra.

Secunda conclusio: Ex parte modi significandi, et secundum quamdam similitudinem, et secundum participationem imperfectam, communicabile est. Ratio est: quia in creaturis invenitur aliqua similitudo imperfecta divinæ substantiæ.

Tertia conclusio: Si esset aliquod nomen Dei significans ipsum, prout est hoc aliquid, *id est suppositum subsistens, esset omnino incommunicabile, et hujusmodi fortassis erat illud* Jehova.

ARTICULUS X.

O Utrum hoc nomen *Deus* dictum de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.

te/ZvfrX\sy DECIMUM sit proceditur. Videtur quod hoc nomen *Deus* univoce dicatur de Θβ0 per naturam>et Per Par' ticipationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis: æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens, *idolum non est Deus,* contradicit pagano dicenti, *idolum est Deus.* Ergo *Deus* utrobique sumptum univoce dicitur.

<f 2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectionum dicitur felicitas secundum opinionem et non secundum veritatem. Sed hoc nomen *heatitudo* univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen *Deus* univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

<J 3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia Venerandam: et hoc idem intelligit gentilis eum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen *Deus* univoce dicitur utrobique.

SED contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in (1) I. *Periher.* Sed *animal,* dictum de animali vero et de animali picto, æquiVoce dicitur. Ergo hoc nomen *Deus,* dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

<] 4. Præterea, nullus potest signare id quod non cognoscit: sed gentilis non cognoscit naturam divinam: ergo, cum dicit *idolum est Deus,* non signat Veram Deitatem Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen *Deus* non dicitur univoce, sed æquivoce, de Deo Vero, et de Deo secundum opinionem.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen *Deus,* in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univoce neque æquivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio: æquivocorum est omnino ratio diversa: in analogicis Vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut *ens* de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur: et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; hujus enim sani, quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva.

Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen *Deus,* secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine *Deus,* intelligimus significari aliSuid, de quo homines opinantur quod sit •eus. Et sic manifestum est, quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

AD primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem: hoc enim nomen *homo,* de quocumque prædicetur, sive Vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen *homo,* intenderemus significare diversa: puta, si unus intenderet significare per hoc nomen *homo* id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti: quia uterque utitur hoc nomine *Deus* ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum

(I) Primo *Peritur,* c. I. aille verbi* lequlpollenllbiiH, tom. I.

quod significat Deum opinabilem: sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur, *omnes diigentium daemonia*

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

AD quartum dicendum quod *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce; sed (1) Philosophus largo modo accipit æquivoca secundum quod includunt in se analoga. Quia et *ens,* quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

AD quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, Vel remotionis, ut supra (2) dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen *Deus,* cum dicit *idolum est Deus,* in qua accipit ipsum catholicus dicens *idolum non est Deus.* Si Vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO est: Neque est univocum, neque pure oequivocum, sed analogum. Hæc patet ex dictis.

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen Qui *est* sit maxime Dei proprium. (3)

UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod hoc nomen *Qui est* non s't max›me proprium nomen Dei. Hoc enim nomen *Deus* est nomen incommunicabile, ut (4) dictum est. Sed hoc nomen, *Qui est,* non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen *Qui est,* non est maxime proprium nomen Dei.

SffiwAysy \Z X

<12. Præterea, Dionysius dicit (1) 3. cap. *De Divi. Nomin.* quod «boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum». Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen *bonum* est maxime proprium Dei, et non hoc nomen, *Qui est.*

<! 3. Præterea, omne nomen divinum videntur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen *Qui est,* nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen *Qui est* non est maxime proprium nomen Dei.

SED contra est quod dicitur *Exod.* 3. quod Moysi quærenti, «si dixerint mihi:quod est nomen ejus; quid dicam eis?» et respondet ei Dominus: «Sic dices eis: *Qui est* misit me ad Vos». Ergo hoc nomen *Qui est* est maxime proprium nomen Dei.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen *Qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa ejus Essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra (2) ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia: vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem: unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei Essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunl minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis (3). Unde et Damascenus dicit, quod «principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est Qui esi: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum" Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei: sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi de terminat, sed se habet indeterminate ml omnes; et ideo nominat ipsum *pelagu· substantiæ infinitio.* Tertio vero ex ejus significatione. Significat enim esse in præsenti; et hoc maxime proprie de Deo

(1) In antepræd., c. *De œquioocis,* tom. 1.
(2) Q. 12, art. 12.
(3) *I Senf.,* dist. VIII. q. 1,3; *De Pot,,* qu. II, art. 1; qu. VII, art. 5; qu. X, art. 1, ad 9; *De Die. Nom.,* cap. V, lect. 1.
<4) Art. 9. liulue qimiKt,

(1) Cap. 3. in prin. illlua.
<2) Q. 3. nrt. 4.
(5) Lib. 1. *Orthodo. h'Idel,* c. 12.

dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 (1) *De Trinitate.*

AD primum ergo dicendum quod hoc nomen *Qui est,* est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen *Deus,* quantum ad id, a quo imponitur, scilicet ab *esse,* et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (2). Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus,* quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

AD secundum dicendum, quod hoc nomen *bonum* est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute præintelligitur causæ.

AD tertium dicendum, quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen *Qui est.*

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affimativa. Hæc conclusio probatur tripliciter a Dico Thoma, ut patet in littera.

COMMENTARIUM.

CIRCA hunc articulum notandum est *primo,* quod istud nomen esse Deo maxime proprium nihil est aliud, quam quod sit illi maxime intrinsecum. *Secundo* est notandum, quod Lyranus, Burgensis, et Cajetanus, *Exod.* 3. dicunt, quod in littera hebræa non legitur de præsenti, *Qui est,* sed de futuro, *Quierit.* Cæterum, in nostra editione Vulgata, et apud 70, de præsenti habetur, *Qui est,* et ita communiter legunt Sancti Patres. Vide D. Hierony. in *Epist. ad Marcellam,* et cap. 7. et 32. in *Jerem.* et D. Augustinum, lib. 8· *De Civit.,* cap. 6. Quocirca ista lectio est a nobis præferenda.

Tertio nota solutionem ad primum hujus articuli et lege circa illam Cajetanum.

(1) I.lb. 8. *De Trin.,* c. 2. toni. 5. Et libro *S3. (Jiunst.,* q. 17., toni. 4.
(2) In cor. nrt.

ARTICULUS XII.

ξ] Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo. (I)

^/7 /y/vifjsA.Yi

DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativæ non possunt formari de Deo Dicit enim Dionysius (2) 2. cap. *Caelestis Hierarch,* quod «negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ».

<[2. Præterea, Boetius dicit in (3) lib. *De Trin.,* quod «forma simplex subjectum esse non potest». Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra (4) ostensum est. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud, de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

<j 3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione (5), ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

SED contra est, quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

RESPONDEO dicendum, quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico *homo est animal:* illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et 3

(1) 1 *Sent.,* dist. IV, qu. II, art. 1; dist. XXII, art. 2, ad I; I *Cont. Gent.,* cap. XXXVI; *De Pot.,* qu. VII, art. 6, ad 2.'
12) Cap. 2. parum ante medium.
(3) Lib. /)◄ *Trini.,* ante medium lib
(•I) (J. 3. nr. 7 et 8.
(3) Q. 5. art. 7. prieclpue.

rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod *prædicata tenentur formaliter,* et *subjecta materialiter.* Huic Vero diversitati, quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti: identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem.

Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, Videre Sed tamen quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti: unitatem Vero repræsentat intellectus per compositionem.

AD primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, Vel *inconvenientes* secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra (I) dictum est.

AD secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere: sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

AD tertium dicendum, quod hæc propositio, *intellectus inteiligens rem aliter quam sit est falsus,* est duplex: ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligit* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito: quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligit eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

^^ONCLUSIO articuli est affirmatiua.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum solent aliqui disputare, utrum divina attributa distinguantur ex natura rei et formaliter in Deo, an vero sola ratione? Sed ista quæstio commodius disputabitur infra, quæstione 28 , artic. 2.

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei.

POST considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsus. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam Vero quæ procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et Velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia Vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ,considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ Vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

CIRCA scientiam vero quæruntur sex decim.

(I) Art 3. IlullIH qilirnt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit scientia. (1)

®3'oT\'(SrD PRIMUM sit proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est: qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis Vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (2). Ergo in Deo non est scientia.

SED contra est, quod Apostolus dicit *Rom.* 11.: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

RESPONDEO dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cujus evidentiam, considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit (3) Philosophus, 3. *De Anima,* quod *anima est quodammodo omnia.* Coartatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet Igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. (4) *De Anima* dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in (5) 3. *De Anima.* Unde,cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex (1) superioribus patet, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

AD primum ergo dicendum, quod quiperfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (2), oportet, quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

AD secundum dicendum, quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra (3) dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones: nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere *intelligentiam: scientiam* Vero, secundum quod cognoscit conclusiones; *sapientiam,* secundum quod cognoscit causam altissimam: *consilium* Vel *prudentiam,* secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit (4), ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen, quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur *Job.* 22: «Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam».

AD tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior, quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creat» scientiæ, ut scilicet sit universalis vel particularis, Vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est afirmatioa. Ratio est in summa. Quia Deus est maxime immaterialis: immaterialitas autem est ratio cognoscendi.

COMMENTARIUM.

DE materia hujus quæstionis disputatur ab scholasticis in Primo, dist. 35. Notandum est *primo* in hoc articulo, quod

(1) I *Sent.,* diet. XXXV, art. I; I *Cont. Gent.,* i up. XLIV; *De Verit.,* qu. II, nrt. I; *Comp. Theol.,* . up XXVIII, XII; *Metaph.,* lect. VIII.
(2) Q. 5. ar. 3.
(3) I.Itir. 8. *De Anima,* tex. 37. torn. 2.
(4) 2 *De Anima,* textu 124 to 2.
(5) 3. *De Anima,* tex. 4 unq ail 7. to I.

(1) Q.7. ηγ. I.
(2) Q (I. nrt 4., et q. 13. nrtlc. 8
(3) Q. 3. nrt. 4.
(4) Art 7. Iiujua qiueatI

ejus conclusio est certa secundum fidem, habeturque passim in Sacris Litteris. Sufficiant nobis duo testimonia citata a Divo Thoma: alterum in argumento *Sed contra,* et alterum in solutione ad secundum. Omnes philosophi graves hanc sententiam docuerunt, illustrati lumine rationis, præsertim Aristoteles lib. 12. *Metaph.,* tex. 56. et sequentibus; et lib. 10. *Ethi.* cap. 8. Et quidem hoc nomen *Deus,* derivatum est a Verbo græco, *Theaste,* quod idem pollet atque *considerare* et *cognoscere,* ut advertit Damascenuslib.2. *De FideOrthod.* cap. 11. Ex quo colligitur, communem fuisse animi conceptionem apud omnes gentes, quod Deus est naturæ cognoscitiVæ. Vide rationes pro hac. conclusione apud D. Thomam, 1. *Contra Gent.* cap. 44. Potissima ratio est illa, quæ habetur in hoc articulo, quam D. Thomas desumpsit ex Aristotele libro 2. *De Anima,* text. 27. et 124. In qua ratione duæ propositiones notandæ continentur: *Altera* est: immaterialitas est ratio cognoscibilitatis. Et est intelligenda in hoc sensu, quod immaterialitas est ratio ut aliqua res sit intelligibilis, et etiam intellectiva. Itaque omnis natura immaterialis, eo solum quod immaterialis est, habet utrumque, et quod sit inteliigibilis passive, et quod sit intellectiva. *Altera* propositio est, quod cognoscens, in hoc potissimum differt a non cognoscente, quod res *non cognoscens* coarctata est et limitata ad propriam formam, et non potest suscipere in se formam alterius rei: at *cognoscens* aptum natum est habere in se formam alterius rei. Primam propositionem impugnant Gabriel distinet, citata, quæst. 1. et Aureolus, eadem distinctione, apud Capreolum quæst. unica; et arguitur contra illam Sequitur ex ea, quod accidentia intellectualia sint intellectiva active; consequens est falsissimum: ergo. Patet sequela: quia sunt immaterialia. «[Secundo. Materia non est impeditiva cognitionis: ergo immaterialitas non est ratio cognoscibilitatis. Probatur antecedens: anima rationalis, dum existit in corpore, perfectius intelligit; aut saltem æque perfecte, atque cum est a corpore separata: ergo materia non impedit cognitionem. <1 Tertio. Posset Deus facere aliquam creaturam immaterialem, quæ non esset cognoscitiva; et similiter posset facere creaturam materialem, quæ esset cognoscitiva: ergo immaterialitas non est ratio adæquata cognoscibilitatis. Respondetur tamen, quod illa prima propositio D. Thomæ desumpta est ex Aristotele in 2. *De Anima,* ubi supra; et est recepta ab omnibus Philosophis, et Theologis. Neque potest alia ratio cognoscibilitatis assignari, præter immaterialitatem. <| Unde ad primum urgunientum respondetur quod illu ratio procedit in naturis substantialibus, dumtaxat quod attinet ad cognoscibilitatem activam. Nam cum cognoscere sit operatio perfecta, non potest competere nisi tantum subsistenti. <[Ad secundum, negatur antecedens. Ad probationem, *primum* dico falsum esse, quod anima rationalis æque perfecte intelligit in hoc statu, atque in statu separationis a corpore. De qua re disputatur infra, quæst. 89. *Secundo* dico, quod anima in hoc statu non pendet a corpore in operatione intellectus, tanquam ab instrumento effectivo intellectionis, sed solum pendet a corpore tanquam ab objecto. Unde corpus non est illi impedimentum, per se loquendo, ad operationem intellectus habendam. <J Ad tertium respondetur quod, in præsentia, Divus Thomas loquitur, non per ordinem ad potentiam Dei absolutam, sed attendendo ad naturas rerum. *Secundo* dico, utrumque esse impossibile secundum omnem potentiam: et quod aliqua creatura materialis sit cognoscitiva, et quod creatura immaterialis non sit, ex sua natura, cognoscitiva.

Circa secundam propositionem notandum est *primo,* D. Thomam non dicere, necessarium esse ad cognitionem, quod cognoscens suscipiat in se formam rei cognitæ; nam certe hoc falsum esset Etenim Deus, qui summe cognoscitivus est, nullam in se recipit formam. Sed consulto dixit D. Thomas, necessarium esse, ut cognoscens habeat in se formam rei cognitæ. Et hæc propositio, in hoc sensu explicata, fundatur in illa sententia Aristotelis 5. *De Anima,* quod *intellectus in actu, est intellectum in actu,* id est res intellecta. Itaque, secundum Aristotelem, cognitiocon I sistit in hoc, quod intellectus in actu sit formaliter res ipsa intellecta in esse intelligibili: si quidem intellectus sit in actu primo, sufficit quod sit res intellecta etiam in actu primo, id est secundum speciem in intelligibilem. Si Vero sit in actu secundo, requiritur, quod sit res intellecta in actu ultimo consummato per expressam rei cognitæ similitudinem, quam appellamus *verbum* sive *conceptum.* Sed oportet advertere, *tripliciter* cognoscens posse habere in se formam rei cognitæ. *Primo,* p<-i identitatem formalem cognoscentis cum forma rei cognitæ in esse intelligibili. I".i hoc modo Deus habet in se formam rerum omnium cognoscibilium. Nam divinus inte llectus formaliter est idem cum divina Essentia in esse intelligibili, id est prout essentia est expressa similitudo omnium rerum cognoscibilium. *Secundo* modo cognoscens potest habere formam rei cognita· ex eo quod actuatur ab ilia, non quidem per Inhæsionem. aut veram informationem, sed quatenus ub Illa, in esse intelligibili sumpta, determinatur et constituitur in actu

ad intellectionem, et ipsa forma est principium specificativum intellectionis. Isto modo, divina Essentia est in intellectu videntis Deum. Etsimiliter essentia angeli, in esse intelligibili sumpta, actuat intellectum ipsius angeli ad cognitionem, quam habet angelus sui ipsius. De qua re latius disputabitur infra, q. 55. artic. 1. *Tertio* tandem forma rei cognitæ potest esse in cognoscente per veram informationem, et inhæsionem, quomodo res a nobis cognitæ sunt in nostro intellectu, per species intelligibiles. Primo et secundo modo cognoscens in actu est cognitum in actu, per identitatem rei cognitæ. Tertio Vero modo est cognitum in actu, per similitudinem ejus formalem, quæ est species ejus intentionalis. Sed est advertendum ex D. Thoma in *Quodlib.* 8. art. 4. et quæst. 2. *De Veritate,* art. 2. quod species rei cognitæ est eadem forma cum illa, quam res cognita habet extra intellectum, licet habeat aliud esse. Nam forma extra intellectum habet esse naturale, intra intellectum vero habet esse intentionale. Itaque species lapidis est eadem forma cum forma naturali, quam habet lapis, solum differens ab illa in modo essendi Ex quo sequitur quod sicut habens formam lapidis in esse naturali est lapis naturalis, ita intellectus habens speciem lapidis, est lapis in esse Intentionali. Secundo notandum est circa eamdem propositionem, quod dupliciter aliqua forma potest recipi in subjecto extraneo: primo secundum esse naturale, ut calor recipitur in aqua; et hic modus receptionis non deservit ad cognitionem, nam sensibile positum supra sensum non causât sensationem, ut habetur in 2. *De Anima.* Secundo potest recipi secundum esse intentionale, id est secundum esse repræsenlutivum, quomodo species recipitur in potentia cognoscitiva; ethic modus receptionis deservit ad cognitionem. Notandum est tertio, quod bifariam aliquod subjectum potest recipere formas intentionales: uno modo *per se,* et propter operationem propriam recipientis, sicut recipit species Visibiles propter visionem, quæ est propria operatio visus; altero modo *per accidens* et *propter aliud,* id est propter operationem ulterius subjecti: et hoc modo diaphanum recipit species visibiles tanquam medium deferens illas ad potentiam VisiVam. Primus modus receptionis manifeste ostendit quod recipiens est nuturæ cognoscitivæ. Secundus vero modus receptionis non ostendit, quod recipiens habeat cognoscitiVnm naturam. Quarto est notandum quod luter receptionem formæ, quæ recipitur «mundum esse naturale, et receptionem forma! Intentiomdis in potentia cognoscit!-Vn, hoc potissimum differt, quod ex priore receptione resultat quoddtim tertium compositum, distinctum a recipiente et recepto, v. g. in compositione substantiali ex materia et forma, resultat compositum substantiale, quod re differt ab utraque parte componente. Similiter in compositione accidentaria albedinis cum corpore resultat album, quod re differt a corpore et albedine. Cæterum, in compositione intentionali, quæ fit ex potentia cognoscitiva et specie, non resultat unum tertium, sed potentia fit res ipsa cognita. Itaque unum componens fit aliud: v. g. ex intellectu et specie lapidis resultat quod intellectus sit lapis in *esse intentionali;* et ob hanc causam Avefroes, 3. *De Anima,* text. 5. et 12. *Metaph,* tex. 39. dicit, quod ex intellectu et specie intelligibili fit magis unum, quam ex materia et forma substantiali. Quoniam materia non fit ipsa forma, at intellectus fit res ipsa intellecta in esse intentionali. Sed arguet quis: Intellectus non fit species intentionalis: ergo unum componens non fit aliud, sed aliud tertium resultat ex intellectu et specie. Respondetur ad hoc, quod intellectus non fit ipsa species, sed fit res intellecta in esse intentionali. Et quoniam species, ut dixi, est eadem forma cum forma rei intellect®, hinc est, quod ex ista compositione non resultat proprie unum tertium, sed unum componens simpliciter fit aliud. Probatur autem *a posteriori,* quod ex intellectu et specie non resultet unum tertium: nam alias sequeretur, quod cognitio, formaliter loquendo, non esset actus intellectus, sed illius tertii resultantis ex intellectu et specie; consequens est falsissimum: ergo Probatur sequela: cognitio procedit ab intellectu, quatenus est in actu per speciem: ergo si intellectus, prout est in actu, esi aliquod tertium resultans ex intellectu el specie, cognitio formaliter loquendo non procedit ab intellectu, sed ab illo tertio. Igitur, ut possimus hæc duo salvare, scilicet, et quod cognitio formaliter procedit ab intellectu, et quod intellectus cognoscit quatenus est in actu per speciem, necessum est dicamus, quod ex specie et intellectu non resultat unum tertium, sed resultat, quod intellectus fit ipsa res cognita in actu, in esse intelligibili Itaque principium proximum cognitionis est intellectus, prout est res intellecta in actu primo.

Circa solutionem ad primum est dubium: utrum scientia Dei sit *propter quid?* Probatur pars negativa. Scientia *propter quid esi* illa, qua cognoscitur effectus per suam propriam et adæquatam causam; sed Deus non cognoscit creaturas per causas proprias et adæquatas, sed per causam universalissimam etinadsequatam, scilicet, per suam essentiam: ergo cognitio creaturarum in Deo non est scientia *propter*

quid. In hoc dubio Durandus, distin. citata, quæst. 4. dicit duo. *Alterum* est, quod scientia Dei, quam habet sui ipsius non est *propter quid,* quia non cognoscit seipsum per aliquam causam. *Alterum* est, quod scientia, quam habet Deus creaturarum potest aliquo modo dici scientia *propter quid,* non tamen simpliciter. Probatur: quia Deus cognoscit creaturas per causam universalem, et æquivocam ipsarum, scilicet per Essentiam suam, non autem per causas adæquatas et proprias: ergo aliquo modo ejus scientia est *propter quid,* et non *simpliciter.*

Sit prima conclusio: Scientia, quam Deus habet sui ipsius, non improprie potest appellari *propter quid-* Probatur: nam licet in divinis attributis unum non sit causa alterius, tamen unum, est alterius ratio: V. g. immutabilitas Dei non est causa æternitatis, quia sunt una simplicissima Dei perfectio, est tamen ejus ratio, ita quod Deus est æternus, quia immutabilis. Et, si per impossibile, immutabilitas et æternitas realiter distinguerentur, immutabilitas esset causa æternitatis: ergo scientia Dei, quatenus cognoscit unum attributum esse rationem alterius, potest appellari *propter quid.* Probatur consequentia: quia est cognitio rei per suam rationem.

Secunda conclusio: Scientia, quam Deus habet creaturarum est *propter quid.* Probatur: nam Deus cognoscit ex parte rei cognitæ unam creaturam per aliam, tanquam per causam, V- g. cognoscit, quod *homo est risibilis,* quia est discursivus: ergo hujusmodi cognitio est scientia *propter quid.* Dixi *ex parte rei cognitæ* consulto; nam ex parte cognoscentis, Deus non cognoscit unam creaturam per aliam, ita quod habeat unam cognitionem causæ, et aliam cognitionem effectus, sed unica simplicissima cognitione cognoscit in sua essentia omnes creaturas: sed tamen ad rationem scientiæ *propter quid* satis fuerit, quod ex parte rei cognitæ cognoscatur effectus per suam causam. Ad argumentum, ergo, respondetur facile, quod Deus cognoscit creaturas non solum per causam universalem et inadæquatam, sed etiam per causas proprias et adæquatas ex parte rei cognitæ, ut explicuimus circa secundum dictum.

Circa solutionem ad tertium est dubium, an scientia Dei sit appellanda universalis, Vel particularis? Durandus, ubi supra, q. 4. tenet partem affirmativam. Et probat: Deus cognoscit naturas rerum secundum rationes universales et communes ipsarum: ergo ejus scientia est universalis. Præterea, cognoscit omnes rationes singulares, quæ reperiuntur in creaturis: ergo scientia ejus est singularis.

Ad hoc dubium dico primum, Dei scientia simpliciter et proprie non est universalis, neque particularis, sed eminenter utrumque. Hæc est sententia D. Thomæ in hac solutione ad tertium, et probatur: primarium objectum scientiæ Dei, scilicet, Divina Essentia, non est universale, neque particulare, sed eminenter utrumque: ergo et scientia est eminenter utrumque. Antecedens est manifestum. Consequentia probatur: nam propria ratio scientiæ pensanda est ex ejus primario objecto. Secundo dico: si attendamus ad objectum secundarium divinæ scientiæ, scilicet ad creaturas, scientia Dei non est proprie universalis, neque particularis. Probatur: nam scientia universalis proprie loquendo illa est, quæ considerat rationem universalem objecti non descendendo ad rationes ejus particulares. Item, scientia particularis proprie est illa quæ considerat rationes particulares, et non universales et communes, scientia autem Dei omnia considerat, et universalia et particularia circa creaturas: ergo. Tertio dico: *secundum quid* scientia Dei, in ordine ad objectum secundarium potest dici et universalis et particularis, propter rationem factam a Durando.

ARTICULUS II.

Ç Utrum Deus intelligat se.

V S tur' Videtur, quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in libro (2) *De Causis,* quod «omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa». Sed Deus non exit extra Essentiam suam, nec aliquo modo movetur: et sic non competit sibi redire ad Essentiam suam. Ergo ipse non est sciens Essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3. (3) *De Anima:* scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, Vel patitur, vel perficitur a seipso, *neque similitudo sibi est,* ut Hilarius (4) dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

<j 3. Præterea, præcipue Deo sumus

(1) *Cont. Gent.,* cap. XLVII; *De Verit..* qu. II, art. 2; *Compend Theoi.,* cap XXX; XII *Metaph.,* lect XI; *De Causis,* lect. XIII.

(2) Propos- 15 in prin. tomo 5. inter opera Aristot.

(3) Libr. 3. *De Ani.,* tex. 12. et 28. to. 2.

(4) Lib. 3. *De Trini.,* non multum remote nnte finem.

similes secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei(I), ut dicit Augustinus. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 5. (2) *De Anima.* Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

SED contra est quod dicitur 1. *ad Cor.* 2.: «Quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei».

RESPONDEO dicendum, quod Deus se per seipsum intelligit Ad cujus evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in (5) lib. *De Anima,* quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus Vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint Idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit In intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse Intellectus divinus. Et sic seipsum per iieipsum intelligit.

AD primum ergo dicendum quod *redire iiil essentiam suam,* nihil aliud est quam i em subsistere seipsa. Forma enim, inquanlum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquanlum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ mm sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; nlcut patet in singulis sensibus. Sed virtuI' , cognoscitivæ per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in III· *De causis,* quod *sciens essentiam unum reddit ad essentiam suam.* Per se mitem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, Ipse est maxime rediens ad essentiam niiiun, et cognoscens seipsum.

(I) I.Ib. 15. *De Trln.,* en. I. ot lib. 8. *Super Gen.* i IU nd mod. torn 2.
(U) I.Ib. 3 *De Anima,* tex. 15 tom.2.
(5) I.Ibr. 5. *Dv Anima,* tcx. M et 57. tomo 2.

AD secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur æquivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in 5. *De Anima* (1). Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligere.

AD tertium dicendum quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Deus cognoscit se per semetipsum. Ratio est: quia cum Deus sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo recolenda sunt quæ diximus articulo præcedenti, in primo notabili, circa secundam propositionem. Deinde est breve dubium circa illam probationem litteræ, qua D. Thomas probat, Deum esse actum purum in esse intelligibili, quæ est hujusmodi. Intellectus divinus nunquam caret specie intelligibili, et species intelligibllis est ipsamet substantia divina intellec-

ti) Loco citato In nrunin«nto.

tus: ergo intellectus divinus est actus purus. Contra hanc rationem arguitur: intellectus angeli, in ordine ad cognitionem ipsius angeli, nunquam caret specie intelligibili; quia angelus cognoscit se per suam essentiam, et species intelligibilis est idem cum substantia intellectus angeli, nam ut dixi, est ipsa essentia angeli, et tamen intellectus angeli respectu cognitionis suiipsius non est actus purus; ergo illa ratio D. Thomæ est invalida. Cajetanus, in hoc articulo respondet, quod D. Thomas in illa ratione non loquitur de specie, quæ est principium cognitionis, sed de specie, quæ est similitudo expressa, et est'terminus formalis cognitionis, quam appellamus *verbum.* Quo supposito, dicit in angelo ejusmodi speciem, etiam in cognitione sui ipsius, esse realiter distinctam a substantia intellectus angelici; quoniam angelus in cognitione sui ipsius format *verbum,* qui est formalis terminus illius cognitionis, et realiter differt ab intellectu. Hæc tamen solutio Cajetani non videtur ad mentem D. Thomæ, et præterea supponit unum valde dubium. Est enim positum in opinione Thomistarum, utrum angelus in cognitione suiipsius formet verbum, nec ne? Quocirca aliter respondetur, D. Thomam loqui de specie intelligibili, quæ est principium cognitionis. Et ad argumentum negatur, quod essentia angeli, quæ est species in illa cognitione sit idem *realiter formaliter* cum intellectu angeli. De qua re infra, q. 54. art. 3. ubi Divus Thomas docet, intellectum angeli realiter distingui ab essentia angeli. At in Deo Essentia divina, quæ est species intelligibilis, formaliter est unum cum divino intellectu, etiam in esse intelligibili.

ARTICULUS III.|

Utrum Deus comprehendat seipsum. (1)

^^oTV^D TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in (2) lib. *83. Quæstionum,* quod id *quod comprehendit se, finitum est sibi.* Sed Deus est omnibus modis infinitus, Ergo non comprehendit se.

<J 2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra: verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius determinata (1). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED contra est, quod Augustinus (2) dicit ibidem: «Omne quod intelligit se, comprehendit se». Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

RESPONDEO dicendum, quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius: et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando sicut per demonstrationem: non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9. (3) *Metaphysic.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo: quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deuscognoscitivus est, ut f4) ostensum est Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

AD primum ergo dicendum quod *com prehendere,* si proprie accipiatur, signifi cat aliquid habens et includens alterum Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deusa seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponen I dæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinmi in (5) lib. *De videndo Deum,* quod «totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem».

AD secundum dicendum, quod cum dicitur *Deus finitus est sibi:* intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non exeo·

(1) I *Sent.,* diet. XL1II, qu. I, art. I, ad 4: III, diet. XIV, art. 2; qu.· I; I *Cont. Gent.,* cap. III; III, cap- LV; *De Verit.,* qu II, nrt. 2, ad 5; *Compend· Theol,* cap. CVI.
(2) To. 4. Ill>. *Ht. Quand.* q, 14

(1) Q.7. ar 1.
(2) Libro *S3. Quæstio.* <; 14. toni. 4.
(3) Lib 9. *Metaph.* text. 20. to. 3.
(4) Art. 1. hiijUH qiiæsl
(δ) *lïpIsto 112* nd Paullnum en. tl. clrcn prit» to. 9.

dendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse inteliigat se esse aliquid finitum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmattua. Ratio est: quia Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicul perfecte cognoscibilis est. Tanta enim est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo.

ARTICULUS IV.

ÇD Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

C^TV^S-D QUARTUM sic proceditur. Wj L,//*X*\\Sy w x Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substant'a- Intelligere enim est quædam operatio. Operatio uutem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

ej 3. Præterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligit intelligere se intelligere, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

SED contra est, quod dicit Augustinus (2) lib. 7. *De Trinitate:* «Deo hoc est esse, quod sapientem esse». Hoc autem est iiapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra (3) ostensum est. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

RESPONDEO dicendum, quod est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quum ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in (4) 12. *Metaphysic.* quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum quod est omnino impossibile: nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim (1) supra dictum est, Intelli gere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud quam suum esse, ut supra (2) ostensum est. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (3): ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis, quod in Deo intellectus et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens. nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

AD primum ergo dicendum, quod Intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

AD secundum dicendum, quod cum Intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum: sicut cum intelligimus intelligere nostrum Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est In seipso subsistens, est sui ipsius; et non nllcujus alterius, ut sic oporteat procedere In infinitum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio est: quia, alias, aliquid aliud <·.·.▮.<-/ actus et perfectio substantiæ divina·, tespvc tu cujus se haberet ipsa substantia sicut potentia ad actum.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est *primo,* quod ratio formalis speciei intelligibilis non consistit in hoc, quod species sit substantia vel accidens, nam utrumque accidit illi quasi de materiali; sed in hoc, quod sit forma repræsentativa constituens intellectum in actu ad cognoscendum, et in hoc

(I) I *Cont. Gent.,* cap. XLV; *Compend. Theol.,* ‹ up. XXXI; XII *Metaphus-,* tect. XI.
(5) lJbr 7 *De Trtn* en 7 torno 5.
</\> (J 3. nrt.4.
(4) 1.11». 13. *Metaphi/.* tex. 311. tom 3.

(I) Art. 2, liii|iii< <|iiicHt.
ta) <J 5 nrt 4 et 7.
(5) Q. 3. nrt 7. prmclpue.

sensu loquebatur D. Thomas de specie, arti. 1. hujus quaestionis, quod species lapidis est eadem forma cum forma reali lapidis, et quod species constituit intellectum unum cum re intellecta. Ex quo sequitur, quod ultimum complementum et ultima actualitas speciei non est *esse,* sed *intelligere, et* hoc est, quod dicit D. Thomæ in hoc art. quod sicut *esse* sequitur ad formam, ita *intelligere* ad speciem. Quibus Verbis non intendit docere, quod eo modo *intelligere* procedit ab specie, quo *esse* procedit a forma (In qua re explicanda, sine causa fortassis laborat hic Cajetanus; nam hoc negotium non est præsentis articuli). Sed id tantum intendit D. Thomas quod sicut *esse* est ultimum complementum essentiæ, quam formaliter constituit forma substantialis, ita *intelligere* est ultimum complementum intellectus constituti in actu per speciem intelligibilem. *Secundo* est notandum, quod Divina Essentia, propter sui infinitatem, et est forma pertinens ad genus *entis,* et ad genus *intelligibilis.* Itaque formaliter dat esse *entitatiuum,* et esse *intelligibile.* Et quemadmodum si consideretur in genere entis, eo quod est actus purus, est suum esse: ita si consideretur in genere intelligibili, est suum intelligere. Et sicut Divina Essentia, prout est forma entitativa, includit seipsam formaliter prout est forma intelligibilis, ita esse entitativum Divinæ Essentiæ formaliter includit intelligere. Itaque *esse,* quod est ultimum complementum formæ in genere entis, est formaliter *intelligere* in Deo, quod est ultimum complementum formæ intelligibilis, eo quod forma intelligibilis in Deo, et forma entitativa formaliter sunt *unum quid.* Hæc doctrina est notanda pro articulo sequenti, et vide Ferrar., lib. 1. *Contra Gentes,* c. 50. circa secundam rationem.

ARTICULUS V.

ÇJ Utrum Deus cognoscat alia a se. (1)

QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quæcumque en,m sun* a'*a a Θβ0' ybiS Jgfr v. sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in (2) lib. *83. Quæst-,* quod «neque quidquam Deus extra seipsum intuetur». Ergo non cognoscit alia a se.

<J 2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

<J 5. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto: unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius .est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere (I), ut ex dictis patet Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

SED contra est, quod dicitur *Hebr.* 4.: «Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus».

RESPONDEO dicendum,quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ Virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium (2), ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. —Et hoc etiam evidentius fit si adiungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere; etquod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem: nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso; alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis: sicut cum pars Videtur in toto per speciem totius, Vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio Videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum Videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

AD primum: ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis, quod Deus *nihil extra se intuetur,* non est sic intelll-

(1) 1 *Sent.* dist. XXXV, art. 2; 1 *Cont. Gent.* cap. XLVIII, XLIX; *De Verlt.,* qu. II, art. 3; *Compencl. Theot.,* cap XXX; XII *Metaphus.,* lect. XΓ, *De Causis,* lect. XIII.
<2) Llbr. *81. Quirstlo.,* q. 40. post medium, to. 4.

(1) Art prœce.
(2) Q. 2. nrt. S.

gendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur: sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (1).

AD secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus: *lapis enim non est in anima, sed species ejus,* ut dicitur in (2) 3. *De Anima.* Ea vero, quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (3). Unde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa Essentia Dei.

AD tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti: quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, Vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per Essentiam Divinam.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa. Ratio est: quia cum Deus seipsum perfecte cognoscat, necesse est quod suam virtutem perfecte cognoscat: ergo cognoscit ea ad quæ virtus divina se extendit.

Secunda conclusio: Deus cognoscit creaturas non in seipsis, sed in ipsomet Deo. Ratio hujus est: quia Deus seipsum videt in seipso per propriam essentiam, in qua continentur similitudines aliorum ab ipso.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo nota, quod prima conclusio est certa secundum fidem. Probatur primo ex testimonio adducto in ar«umento *Sed contra* et *ad Roman.* 4. ocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt: *Gen.* 1.: «Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, *etc.»;Jerem.* 28.: «Si occultabitur Vir, et ego non Videbo eum?» Rationes pro ista conclusione desumendæ sunt ex Providentia Dei, quam habet de creaturis, ex Gubernatione ipsarum, et ex Creatione. Etenim ad omnia hæc necessaria est in Deo creaturarum cognitio. Vide D. Thomam. 1. *Cont. Gent.,* c. 29. et 50. De secunda conclusione dicemus in articulo sequenti.

(1) hi cor. nrt
(2) Llbr. S. *De Anima,* tex. 58. tom. 2.
(5) In cor. nrt.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione. (I)

C^oTT^D SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se (2), ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali- Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

<j 2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab Essentia Divina, tantum distat Essentia Divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci Essentia Divina, ut supra (3) dictum est. Ergo nec per Essentiam Divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per Essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus Essentiam, ut cognoscat de ea *quid*est'quod est propriam cognitionem de re habere.

<J 3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per Essentiam suam, non Videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse Propria ratio multorum et diversorum. lon ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem: nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

SED contra, habere propriam cogni-

ti) I *Sent.,* dint. XXXV, nrt. 5; I *Cont. Gent.,* cap. L; *De Pot.,* <ni VI, art. I; *De Verit,* qu. II, art. 4; *De Canute,* led. X.
(2) Art. prine.
(5) Q. IS. art. I.

tionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ad invicem distincts. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur *Hebr. 4* quod «pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum: et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus».

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum sunt calida: ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in (1) 1. *Phisycorum.* Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens ejus esse, quod est contra ea, quæ superius (2) ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit muita, utuntur quibusdam exemplis: ut puta quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; Vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores.—Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis: et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim (1) ostensum est, quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea, per quæ creaturæ ad invicem distinguuntur sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei Essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum Essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cttjuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabitis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

AD primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi- Uno modo secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secun dum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens

(1) Lib. 1. *Physic.* In prioribus commen. to. 2.
(2) Q. 4. cor. 1. et nrt. 5. 4. et huius quiust.

(1) Q. 4. nrt. I. et 2.

cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura.—Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.—Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

AD secundum dicendum quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem Essentiæ Divinæ, sed e converso.

AD tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed Divina Essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Deus cognoscit omnes creaturas, propria cognitione. Et ratio est: quia quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum prϾexistit et continetur in Deo, secundum modum prceexcellentem.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est *primo,* 1 quod sensus conclusionis non est iste, scilicet, Deum cognoscere creaturas per distinctas cognitiones, ita quod quamlibet creaturam cognoscat distincta et adæqualu cognitione ipsi creaturæ. Hic enim sensus esset falsissimus: nam Deus unica simplicissima cognitione intelligit se et omnes possibiles creaturas. Sed sensus conclusionis est, <juod illa unica cognitio | >i*l attingit omnia prædicata essentialia et accidentalia, quæ conveniunt creaturis. Itaque est distinctu cognitio creaturarum, non ex parte cognoscentis, sed ex parte objecti cogniti. *Secundo* est notandum, quod illa sententia relata a Divo Thoma in principio articuli, quæ asserit, Deum non cognoscere distincte creaturas, fuit sententia Averrois, 12 *Metaphy.* tex. 51.; et aliqui Theologi, inter quos est Greg. Arim., in d. 35., imponunt istam sententiam Aristoteli eo quod dixerit, 12. *Metaphy.* tex. 51. intellectum divinum vilissimum fore, si cognosceret minutissima, quæ sunt in hoc mundo. Cæterum hæc sententia falso tribuitur Aristoteli, nam ipse, 3. *De Anima,* tex. 80.; et 3. *Metaphysic.* tex. 15·, pro magno inconvenienti ducit contra Empedoclem, quod Deus non cognoscat elementa, et res elementatas. Inquit, enim, Deum insipientissimum omnium fore, si ista ignoraret, quæ homines visu percipiunt. Et in illo loco citato ex 12. *Metaphysic.* tantum vult dicere Aristoteles quod Deus non exiit extra se, ad cognoscendum ea quæ sunt in hoc Universo; nam si ita cognosceret, vilesceret ejus intellectus; quoniam reciperet species ab his rebus inferioribus, sed omnia cognoscit in se ipso per suam Essentiam Ita interpretatur Aristotelem D. Thomas in illo loco. Sed quidquid sit de sententia Aristotelis, conclusio hujus articuli est habenda secundum fidem, quæ colligitur ex testimoniis citatis in articulo præcedenti. Et potissimum confirmatur ex illo *ad Heb.* 4.: «Vivus est sermo Dei, et efficax etc.», quod refertur in argumento *Sed contra.* Item *Ecclesi-* 23.: «Lucidiores sunt oculi ejus superSoiem etc.»; et *Psal.* 7.: «Scrutans corda et renes Deus», id est, omnia, etiam cogitationes minimas. Veritas hujus conclusionis reducitur a D. Thoma ad articulum fidei Creationis, in 2.2. quæst. 1. art. 8. ad 2.-Vide rationes pro hac conclusione, 1. *Cont. Gent.* c. 47. 48. 49. et 50.

DUBIUM est de veritate conclusionis. Probatur falsa: Deus cognoscit creaturas non in seipsis, sed in ipsomet Deo; ergo non cognoscit illas distincte. Antecedens est secunda conclusio articuli præcedentis. Consequentia probatur: creaturæ in Deo non sunt distincte secundum proprias rationes; sed sunt in Deo unica simplicissima essentia: ergo si cognoscuntur prout sunt in Deo, non cognoscuntur distincte. Dicet quispiam huic argumento, quod idcirco Deus non cognoscit creaturas in seipsis, quia non cognoscit per species adæquatas ipsarum, sed per speciem inadæquatam et universalissimam, qualis est Divina Essentia, quæ immediate repræsentat seipsam, creaturas vero mediate. Cæterum,quia Divina Essentia exactissime et perfectissime repræsentat creaturas, licet mediate, Deus distinctissime cognoscit lpsus creaturas. Contra hanc

solutionem sic argumentor: sequitur, quod angelus praesertim supremus, non cognoscat creaturas in seipsis; consequens a nullo Theologorum admittitur: ergo. Probatur sequela: Angelus supremus cognoscit res per speciem inadæquatam et universalem; itaque cognoscit hominem et equum per unicam speciem, quæinadæquate utrumque repræsentat, ut inferius explicabitur in materia de angelis: ergo. Et confirmatur: sicut Divina Essentia non repræsentat immediate creaturas, sed semetipsam, ita species angeli supremi non repræsentat immediate hominem et equum et alias naturas specificas, sed naturam animalis in communi; ergo juxta assignatam solutionem, angelus non cognoscit per illam speciem hominem et equum in seipsis, sed in alio, scilicet, in natura communi animalis.

In hoc dubio, tres circunferuntur sententiæ. *Prima* est Scoti, in 1. d. 35. et 36. ubi dicit, Deum cognoscere creaturas, et in se ipso, et in ipsismet creaturis. Cajetanus, hic exponit sententiam Scoti, exemplo adhibito. Quemadmodum, inquit, si quis videret Petrum in se ipso, et simul intueretur Petrum in speculo, quod esset positum juxta illud; ita similiter, Deus intuetur creaturas in se ipsis et in sua Essentia tanquam in speculo. Cæterum ergo non reperio in Scoto, quod Deus cognoscat creaturas in sua Essentia, sed tantum in seipsis. Exponit Scotus suam sententiam hoc modo: fingit enim duo instantia originis in cognitione divina. *Inprimo* cognoscit Deus suam essentiam absque ordine ad creaturas. Et hæc cognitio, inquit, non est omnino perfecta, quia non extenditur ad creaturas. *In secundo instanti* producit Deus creaturas ab æterno in quodam esse intelligibili, quod esse neque est pure ens reale, neque purum ens rationis, sed medium inter utrumque; creaturas autem sic productas cognoscit Deus in eodem instanti secundo, et ita cognoscit illas in semetipsis. Hæc opinio Scoti est chimerica, et parum fidei consentanea. Et primo, quod non consentiat fidei, probatur: nam ex illa sequeretur, quod creaturæ ab æterno essent creatæ; consequens est haereticum: ergo. Probatur sequela: creaturæ productæ a Deo in esse intelligibili, ab Scoto conficto, habent esse participatum ab æterno: ergo habent esse creatum a Deo. Probatur consequentia: nam omne illud, quod est ens participatum extra Deum, est creatum ab ipso Deo. Et confirmatur: creaturæ in illo esse intelligibili sunt in seipsis; sed non sunt *creator,* ergo sunt *creaturæ.* Et confirmatur, præterea: nam in Concilio Senonensi damnatus fuit error Petri Abaylardi, asserentis, aliquam rem esse extra Deum, quæ neque erat creator, neque creatura. In quo errore videtur versari opinio Scoti. Præterea, arguitur secundo. Absurdissimum dictum est, quod divina Scientia perficiatur ex cognitione creaturarum in se ipsis; sed hoc inconveniens aperte conceditur a sententia Scoti, ergo. Item confirmatur: cognitio, quam habet Deus in primo instanti originis, conficto ab Scoto, est cognitio comprehensiva Divinæ Essentiæ: ergo per illam cognitionem cognoscit Deus omnem creaturam possibilem in ipsamet Divina Essentia; et ex consequenti merum commentum est fingere secundum instans, in quo creaturæ in semetipsis cognoscantur. Consequentia est evidens: quia cognitio comprehensiva Divinæ Essentiæ extendit se ad omnem effectum possibilem divinæ Virtutis, ut constat ex dictis supra, q. 12. art. 8 Antecedens Vero probatur. Cognitio, quam ponit Scotus in secundo instanti, non est cognitio Divinæ Essentiæ, sed creaturarum in se ipsis: ergo si cognitio, quam Deus habet in primo instanti, non est comprehensiva Divinæ Essentiæ, Deus nullam habet cognitionem comprehensivam suæ Essentiæ, quod est absurdum dictu.

Est *secunda sententia* Aureoli, apud Capreolum, distinctione citata circa secundam conclusionem, qui asserit duo. *Alterum* est, quod Deus non cognoscit creaturas in seipsis, sed in sua essentia. *Alterum* est, quod Deus non cognoscit, etiam mediate, creaturas secundum esse quod habent in seipsis, sed tantum secundum esse, quod habent in Divina Essentia. Itaque, in opinione Aureoli creatura neque est objectum immediatum et primarium divinæ cognitionis, neque etiam mediatum et secundarium; sed divina cognitio unicum tantum objectum habet, scilicet Divinam Essentiam. Potissima argumenta Aureoli, pro hoc dicto secundo, habentur in D. Thoma, art. 5 hujus quaestionis: alia vero minutiora dissolvit Capreolus. <J Est *tertia sententia* D. Thomæ, in his duobus articulis 5. et 6., et consistit in duabus propositionibus.

Prima est: Deus cognoscit creaturas secundum esse, quod habent in se ipsis, non immediate, sed mediate cognitione suæ essentiæ. Itaque creaturæ habent rationem objecti secundarii et mediati. Ista conclusio, primum, explicatur. Intelligitur enim, quod creaturæ cognoscantur secundum quod sunt in seipsis, non ex parte cognoscentis. Nam hoc modo cognoscit Deus omnes creaturas secundum modum essendi, quem habent in ipso Deo. Sed cognoscuntur secundum quod sunt in seipsis, ex parte rei cognitæ, id est, cognoscuntur quantum ad omnia, et substantialia et accidentalia, quæ reperiuntur In ipsis creaturis. Hoc supposito, probatur conclusio.

Primo- Deus cognoscit comprehensive suam Essentiam et Virtutem: ergo cognoscit comprehensive, perfectissime et distinctissime, omnes effectus possibiles divinæ Virtutis, quantum ad omnes rationes ipsarum. Omnia ista sunt manifesta. Secundo probatur: si Deus cognoscit creaturas secundum modum, quem habent in Deo ex parte objecti, et non secundum modum quem habent in seipsis, ut opinatur Aureolus, sequitur, quod Deus non cognoscat aliquam creaturam, simpliciter loquendo; consequens est hæreticum et adversarium fidei, secundum quam fateri oportet Deum cognoscere omnes creaturas quamlibet minutissima: ergo. Probatur sequela: creaturæ secundum modum, quem habent in Deo, sunt ipse Deus, juxta illud *Joan.* 1. Quod factum est, in ipso Vita erat»; ergo. Ex his sequitur, quod sententia Aureoli, nisi valde pie explicetur, est contra fidem. Sed hoc loco advertendum est, turpiter errare Gabrielem dum asserit, in distinctione citata q. 5., non posset ostendi ratione naturali, Deum cognoscere creaturas secundum esse quod habent in seipsis ex parte objecti, ut explicui; imo innumeræ sunt demonstrationes, quæ hanc rem ostendunt aperte, assumptae ex Providentia, quam habet Deus de creaturis, ex Creatione et Gubernatione ipsarum. Vide D. Thoinam, 1. *Contra Gent.,* ubi supra.

Secunda conclusio: Deus non cognoscit creaturas immediate et in seipsis, sed in suamet Essentia. Probatur hæc conclusio. Deus cognoscit creaturas per Divinam Essentiam, tanquam per speciem intelligibilem. et non aliter: ergo cognoscit ilias mediate et non in seipsis, sed in Divina Essentia. Antecedens est certisimum, et asseritur a D. Augustino, lib. *83. Quæstionum,* q. 46. ubi inquit, sacrilegum esse asserere, quod Deus exeat extra se, ad aliquid cognoscendum. Probatur consequentia. Essentia divina, in ratione speciei, non repræsentat immediate creaturas, sed ▌'Ctnetipsam: ergo per istam speciem divinam non cognoscit Deus immediate creaturas, sed mediate in ipsamet Divina Essentia. Sed dicet quis: non immediate cognoscimus Deum per species creaturarum, quamvis istæ species non repraesentent Deum immediate, sed creaturas: ergo quamvis Divina Essentia, in ratione speciei, repræsentet Deum immediate et non creaturas; non inde colligitur, Deum non cognoscere immediate creaturas. Ad hoc argumentum, negatur consequentia. Ratio discriminis est duplex. *Prima:* quoniam Intellectus divinus non potest divertere cogitationem ab objeto immediate repraesentato per suam essentiam in ratione speciei. Unde divine cognitio ex necessitate debet ferri ad Essentiam Divinum, tunquam ad immediatum objectum; ad creaturas vero, tanquam ad objectum mediatum. Cæterum intellectus noster potest cogitationem divertere a creatura, quæ est objectum immediatum creatæ speciei, et transferre illam ad Deum, qui est objectum mediatum et secundarium speciei creatæ. Unde ejus cognitio potest ferri immediate ad Deum. Secundum discrimen est, quod Divina Essentia, quæ est primarium objectum speciei divinæ est secundum semetipsam, exemplar exactissimum creaturarum. Unde eademmet cognitio, quæ immediate terminatur ad Essentiam Dei, terminatur secundario ad creaturas: at in creaturis non repræsentatur Deus immediate, sed cognoscimus illum ex creaturis per quamdam remotionem et per modum cujusdam excellentias. Quocirca non eadem cognitione qua cognoscimus creaturas, cognoscimus ipsum Deum; sed alia est cognitio quæ immediate terminatur ad creaturas, et alia quæ terminatur immediate ad Deum. Ex hoc sequitur, quod Divina Essentia non solum est ratio cognoscendi creaturas intellectui divino, per modum speciei intelligibilis, sed etiam per modum ideæ, id est, per modum formæ intellectae. Secundo, probatur conclusio. Si creatura est immediatum objectum divinæ cognitionis, sequitur, quod divina cognitio suam perfectionem et speciem sumat a creatura; consequens est absurdissimum: ergo. Probatur sequela: nam cognitio sumit suam perfectionem et speciem ab objecto immediato. Ultimo probatur. Creaturæ, ut diximus supra, q 12. ar(. 8., non repraesentantur in Divina Essentia, tanquam in speculo per modum distinctionis; sed repraesentantur tanquam in causa effectiva et exemplari, per modum simplicitatis: ergo non possunt cognosci immediate per Divinam Essentiam, sed ex necessitate debent cognosci in ipsamet Divina Essentia, tanquam in objecto immediato.

Ad argumenta respondendum est. Et primum, jam est optime dissolutum inter arguendum. Et coincidit illa solutio cum solutione ad primum hujus articuli sexti. Ad replicam cum sua confirmatione, aliis praetermissis, respondetur quod ratio repraesentata immediate per species angelorum, re ipsa non distinguitur a rebus singularibus, mediate repraesentatis per illam speciem: v. g. ratio communis animalis, quæ est immediate repræsentata per speciem angeli superioris, re non distinguitur ab homine et equo. Quocirca angelus per illam speciem immediate, et in ipsis cognoscit hominem et equum. Cæterum ratio immediate repraesenta per speciem divinam: realiter distinguitur a creaturis, quæ sunt objecta mediata. Unde cognitio Dei, cum terminetur immediate ud illam ratio-

nem, quæ est immediatum objectum divinæ speciei, non potest ferri ad creaturas in seipsis.

ARTICULUS VIL

Utrum scientia Dei sit discursiva.(1)

A5/Z» SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei s>t discursiva. Scientia enim iT; u θε* ηοη es* secun£lum scire \ in habitu, sed secundum intelligere in actu Sed secundum (2) Philosophum in 2. *Topic,* scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut (3) ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

<[2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

<1 3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo Videtur similiter esse in Deo.

SED contra est, quod Augustinus dicit in (4) 15. *De Trinitate,* quod «Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul».

RESPONDEO dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum: sicut enim postquam intelligimus aliquid in actu, covertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quæ successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut (5) habitum est. Unde simul et non successive omnia Videt.—Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum: procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde,quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

AD primum ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (1).

AD secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est (2).

AD tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ONCLUSIO articuli est negatioa.

ARTICULUS VIII.

Q Utrum scientia Dei sit causa rerum. 13)

'ii7ρT\··i<5 D OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei \$ÿ ηθη sit causa rerum Dicit enim Origenes super Episto- *zl-i3.* lam (4) *ad Rom.:* «Non propterea aliquid erit; quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat».

<f 2. Præterea, posita causa ponitur effectus: sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

<[3. Præterea, scibile est prius scien-

(1) Infra, qu.LXXXV, art. 5; I Coni. *Gent.* cap. LV, LV1I; *De Verit.,* qu II, art. 1, ad 4, 5; art. 3, ad 3; art. 13; *Comp. Theol.,* cap. XXIX; in *fob,* cap. XII, lect. li.
(2) 2 *Topic-* ca. 4., in declaratione loci, 33. to. 1.
(3) Q. 14. ar. 2. et 5.
(4› Lib. 15. *De Tri.* c. 14. a medio, tomo 3.
(5) Art 4. et 5. hujua qumat.

ti) In corp, ar , et ar. præc.
(2) In corp. ar.
(3) I *Sent.* diet. XXXVIII, art. I; *De Verit.,* qu. II, art. 14.
(4) Lib. 7. auper Illud: Quo» vocnvlt, ho» et lue tlflcnvlt, tom. S.

tia et mensura ejus, ut dicitur in (1) 10. *Metaph.* Sed id, quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

SED contra est, quod dicit Augustinus (2) 15· *De Trinit.:* «universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit».

RESPONDEO dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad ettectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum) non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9. (3) *Metaphy.* Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causât res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis.*

AD primum ergo dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est(4).—Sedquod dicit ideo præscireDeum aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

AD secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab aeterno.

AD tertium dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus, ita scientia Dei prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

(1) Lib. 10. *Metaph.,* text S. tom.5.
(V) Libr. 15. *De Trin.* ch 15 In medio, tomo 5.
(5> Lib. 0. tex. 10. toni 5.
(4) In eor. nrt.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa. Ratio est, quia scientia Dei se habet ad omnes res, sicut scientia artificis ad artificiata.

Secunda conclusio: Scientia Dei est causa rerum, adjuncta tamen voluntate ipsius Dei. Ratio est: quia forma intelligibilis ad opposita se habet, cum sit eadem scientia oppositorum: ergo scientia Dei non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per voluntatem.

Tertia conclusio: Hæc divina Scientia, quæ causa rerum est, solet appellari a Theologis Scientia approbationis.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est, quod prima et secunda conclusio sunt certæ secundum fidem. Probatur ex illo *Psal. 103.:* «Omnia in sapientiafecisti». Et quidem usitatissimum est in Sacris Litteris, quod Deus creaverit omnia, quod disponat illa, et gubernet in Sapientia sua. Præterea, *ad Ephes.* 1. dicitur, quod Deus fecit omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ecce ubi Divus Paulus utrumque conjungit in ratione causæ creaturarum, et consilium quod pertinet ad intellectum, et beneplacitum Voluntatis.

Est dubium circa secundam conclusionem: an scientia sit magis proximum principium in productione creaturarum, quam voluntas Dei? Ad quod respondetur affirmative, secundum modum nostræ cognitionis. Nam et ipsa Voluntas, et Scientia Dei nihilo distinguuntur. Probatur primo hæc conclusio. Scientia Dei habet rationem artis in ordine ad creaturas producendas; sed in effectu artificioso proximum principium non est Voluntas artificis, sed ipsa ars: ergo. Et confirmatur: Deus producit creaturas immediate per imperium, ut colligitur ex illo *Genes.* 1.: «Fiat lux et facta est lux». Imperium autem est opus scientiæ practicæ, ergo Sed arguit quis: proximum principium effectus producti est potentia executive Imperii, et

non ipsum imperium; potentia autem executive in Deo non est intellectus, sed voluntas: ergo voluntas est proximum principium creaturarum. Major patet: minor probatur. Intellectus, prout intellectus est, non est potentia motiva aut executive, sed tantum directive; voluntes autem ex sua ratione habet quod sit motiva potentia: ergo. Ad hoc respondetur quod, sicut dicitur in 2. 2. q. 27., imperium rationis practicæ habet vim motivam, quatenus participat determinationem voluntatis. Itaque illud ipsum imperium movet efficaciter et immediate ad usum: ita in præsentia dico, quod licet divina Voluntas sit formaliter potentia executive et quasi motiva, tamen ipsa executio et motio immediate fit per imperium divinum, quatenus determinatur Scientia Dei practica per Voluntatem ad ejusmodi imperium. Itaque, imperium movet et exequitur seipsum in virtute divinæ voluntatis. In hoc sensu est intelligendus D. Thomas, infra q. 25. art. 1. ad 4.; vide Ferrara, lib. 2. *Cont Gent.,* cap. 1. Ex hoc sequitur, quod scientia Dei, simpliciter loquendo, et proximius et principalius concurrit ad effectum, quam divina voluntas. Et quidem, quod *proximius* concurrat ex dictis constat. Quod Vero *principalius* probatur: nam ars artificis principalius concurrit ad effectum artificiosum, quam ejus Voluntas. Nam species et ratio effectus producti non respondet, fonnaliter loquendo, voluntati artificis, sed arti; at scientia Dei, ut diximus, habet rationem artis in ordine ad effectus productos, ergo.

Circa rationem hujus articuli, notandum est primo, quod tota illa consistit in hoc: intelligere divinum est esse divinum; ergo Deus operatur omnia per suum intellectum. Secundo est notandum, quod ista ratio præsupponit duo. *Alterum* est, quod Deus operatur immediate per suam essentiam et per suum esse. In quo differt quam plurimum a creatura, quæ operatur immediate, non per suam essentiam, sed per potentiam accidentalem. *Alterum* est, quod operatio, quæ fit per modum intellectus est excellentior cunctis aliis operationibus. Quibus præsuppositis, tota ratio Divi Thomæ ad hoc reducitur, quod Deus operatur per suam Essentiam, quatenus est intellectus et intelligere divinum.

Circa hanc propositionem, quam sæpe repetit Divus Tnomas in hac quæstione, et alias, scilicet *intelligere divinum est esse divinum,* præsuppositis iis, quæ diximus in art. 4. hujus quæstionis, notandum est, quod intelligere divinum potest comparari et ad Essentiam Dei, quæ complectitur totum esse et entitatiVum et intelligibile; et potest comparari præcise ad esse divinum entitativum: si quidem comparetur ad totam Dei Essentiam, ista propositio est *formalissima,* et *formalior* nostro modo intelligendi, quam istæ propositiones, *Justitia in Deo est esse divinum, Misericordia est esse divinum,* et similes. Ratio est: quoniam justitia et misericordia et alia attributa Dei pertinent ad Divinam Essentiam, tanquam particularia quædam prædicata quidditativa. Intelligere vero importat quamdam rationem entis, nempe, totum genus entis intelligibilis, quæ ratio immediate pertinet ad Divinam Essentiam. Etenim Divina Essentia cum sit *formalissime* totum ens, quasi integratur immediate ex hac duplici ratione entis, scilicet entitativi, et entis intelligibilis. Si Vero intelligere comparetur ad esse entitativum, hæc prædicatio, *intelligere divinum est esse divinum,* nostro modo intelligendi non est tam formalis et quidditativa, sicuti ista, *Justitia Dei est esse divinum.* Ratio est: quoniam justitia et cætera attributa sunt Veluti partes quædam essentiales divini esse entitativi. At *intelligere* habet se quasi proprietas divini *esse* entitativi: nam sicut immutabilitas in Deo est ratio æternitatis, et ita, nostro modo intelligendi,æternitas comparatur ad immutabilitatem, sicut ejus proprietas; ita divinum esse entitativum est ratio in Deo divini esse intelligibilis; et ita nostro modo intelligendi, totum genus entis intelligibilis in Deo est quasi proprietas generis entis entitativi. Propositio ergo •ivi Thomæ in priori sensu est accipienda.

ARTICULUS IX.

<5 Utrum Deus habeat scientiam non entium. (1)

D NONUM sic proceditur. Videtur quod Deus non ha- \sÿ beat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

<1 2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea, quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

<j 3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso Sed non est causa non

(1) I *Sent.,* diet. XXXV1I1, nrt. 4; 111, diet. XIV, nrt. 2, qu." 2; I *Cont. Oent.,* cnp. LXVI; *De Vorit.,* qu. II, nrt. H.

entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

SED contra est, quod dicit Apostolus *ad Rom.* 4.: «Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt».

RESPONDEO dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero, quæ non sunt actu, sunt in potentia Vel ipsius Dei, Vel creaturæ; sive in potentia activa sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri Vel cogitari vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest *quod habet etiam non entium scientiam.*

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, Vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis.* Quia, cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentiaiiter.—Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ* Quod ideo dicitur, quia ea. quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

AD primum ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu: verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

AD secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine: sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

AD tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint Vel futura sint: sed Holuin ea quæ Vult esse, vel permittit esse.-Et iterum, non est in scientia Dei, ut illa sint, sed quod esse possint.

SUMMA ARTICULI.

P*RIMA conclusio est affirmativa, et est de fide, utpatet in argumento* Sed contra. *Ratio est: quia ea, quæ non sunt actu, sunt in potentia ipsius Dei, vel creaturæ: ergo Deus, perfecte cognoscens se ipsum, habet scientiam etiam eorum, quae non sunt.*

Secunda conclusio: Ea, quæ sunt, vel fuerunt, vel aliquando erunt, cognoscuntur a Deo per scientiam visionis. Ratio est: quia intelligere Dei, æternitate mensuratur; ergo in omnia, quæ sunt in quocumque tempore, fertur, sicut in subjecta sibi præsentiaiiter.

Tertia conclusio: ea, quce nunquam habuerunt, neque habebunt esse, cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ. Ratio hujus est: quia quamvis intelligere Dei æternitate mensuretur, tamen illa, quæ sunt tantum in potentia Dei vel creaturæ, non habent esse in seipsis, cujus mensura possit esse aliquo modo æternitas.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo notandum est primo, circa primam conclusionem, quod Deus cognoscit res chimericas et fictitias, quoniam habent esse in potentia imaginative nostra

Circa secundam conclusionem est dubium; nam ex ilia sequitur, quod scientia visionis Dei possit augeri; consequens est falsum, ergo. Probatur sequela: potuit Deus ab æterno velle producere alias multas res, quas nunquam est producturus: ergo potuit scientia visionis alia multa cognoscere, quæ modo non cognoscit, et ex consequenti scientia visionis potuit augeri. Respondetur cum D. Thoma, *De Verlt.,* q. 2. art. 13. ad 5. quod scientia Visionis in sensu diviso potuit aliqua cognoscere, quæ modo non cognoscit, ut probat argumentum. At in sensu composito, id est, supposito quod Deus voluit istas creaturas producere, et non alias, scientia Visionis non potest alia cognoscere, præter ista quæ modo cognoscit. Nam, alias, esset mutatio in Deo. Et quoniam istæ propositiones, *Scientia visionis potest augeri, Deus potest plura cognoscere per scientiam visionis* faciunt sensum compositum, negandæ sunt absolute. Quod faciant sensum compositum patet; nam augeri designat motum a firæexistenti diminutione ad augmentum, tem cognoscere plura præsupponit pauciora cognita.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala. (1)

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in 3. *De Anima,* (2) quod intellectus, qui non est in potentia non cognoscit privationem. Sed malum est *privatio boni,* ut (3) dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet (4), videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam Essentiam: (5) ut ex dictis patet. Divina autem Essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur: divinæ enim Essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus (6) 12. *De Civitate Dei.* Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum: quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso: quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

SED contra est, quod dicitur *Proverb.* 15.: «Infernus et perditio coram Deo».

RESPONDEO dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius (1) cap. *De Div. Nom.,* quod Deus «per semetipsum, tenebrarum accipit Visionem, non aliunde Videns tenebras quam a lumine».

AD primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra (2) dixerat: quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro: sed in potentia tantum: nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

AD secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali: sed est causa boni, per quod cognoscitur malum

AD tertium dicendum quod, licet malum non opponatur Essentiæ Divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

AD quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

(1) I *Sent.,* dist. XXXVI, qu. 1, art. 2; I *Cont. Gent.,* cap. LXX1; *De Verit.,* qu. II, art. 15; *Quodl.* XI, qu. II.
(2) Tex. 25. tomo 2.
(3) *Enchiridii* ca. 11. tomo 3. Et lib. 5. *Con.* ca. 7. to. I Artic. 2.
(4) Art 4. hujus quæst.
(5) Art. 2, 5.
(6) Lib. 12 *De Civit. Dei,* ca. 2. circa finem to. 5.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, et certa secundum fidem, ut constat ex testimonio allato in argumento Sed contra, *et ex illo* Psal. *50. «Et malum coram te feci», et ex illo* Psalmi: *«Delicta mea a te non sunt abscondita». Et ratio est: quia Deus perfecte cognoscit bona; ergo cognoscit mala, quæ possunt bonis quibusdam accidere.*

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo est dubium, utrum Deus cognoscat malum per suam Divinam Essentiam immediate, an potius per bonum, cui malum opponitur? Hanc quæstio-

(1) Ca. 7. non multum a medio.
(2) Lib. 3 *De Anima,* tex. 2. et 25. tomo 2.

nem disputat Durandus, in 1 d. 36., q. 1. Breviter respondetur, quod si fiat sermo de objecto primario divinæ cognitionis, omnia, et bona et mala, cognoscit Deus immediate per suam Essentiam, id est cognoscit omnia in Divina Essentia, tanquam in objecto formali et immediato suæ cognitionis. Si vero sermo fiat de objecto secundario et mediato, cognoscit Deus malum per bonum particulare, cui opponitur. Volo dicere quod divina cognitio non terminatur ad malum, nisi prius ex parte objecti terminetur ad bonum, cui opponitur malum. Dixi *ex parte objecti,* nam ex parte cognoscentis omnia simul cognoscuntur. De priori parte hujus assertionis nulla esse potest dubitatio, ut constat aperte ex supra dictis in hac quaestione. Posterior Vero pars non recipitur ab omnibus; illam tamen docet Durandus, ubi supra; et apertissime colligitur ex hoc articulo, maxime ex solutionibus argumentorum tertii et quarti. Et probatur: malum non opponitur immediate Divinæ Essentiæ, quæ est bonum infinitum, sed bono particulari: v. g. caecitas immediate opponitur visui; sed omne malum cognoscitur per bonum cui immediate opponitur: ergo. Et confirmatur: in definitione caecitatis ponitur visus; sed, unaquaeque res cognoscitur per suam definitionem: ergo cæcitas immediate cognoscitur per visum.

Aliud dubium est: Utrum Deus cognoscat mala per scientiam visionis? Probatur pars negativa: malum, formaliter loquendo, non est aliquid existens, sed est privatio boni; sed solum res existentes pertinent ad scientiam visionis: ergo. Ad hoc dubium breviter respondetur. Mala, quæ sunt Vel fuerunt vel erunt, sive sint mala pœnæ sive culpæ, cognoscuntur a Deo per scientiam visionis. Probatur primo, *de malis culpæ,* Deus punit omnia mala culpæ; ergo hujusmodi mala sunt praesentia in æternitate divinæ cognitionis, et ex consequenti pertinent ad scientiam Visionis, quoniam illa censentur pertinere ad istam scientiam, quæ obliciuntur Deo tanquam præsentia. Deinde probatur *de malis pœnæ.* Omnia hujusmodi mala sunt a Deo aliquo modo: ergo Videntur a Deo. Probatur præterea conclusio: Bonum, cui opponitur malum pertinet ad scientiam visionis: ergo et ipsum malum. Patet consequentia: quia, ut modo diximus, malum per bonum cui opponitur cognoscitur. <[Ad argumentum In oppositum respondetur *primo,* quod mulum, saltimde materiali,est aliquid existens, quamvis formaliter sit pura privatio. *Secundo* respondetur, quod satis est ut mulum pertineat ad scientiam Visionis, quod opponutur bono pertinenti ad scientium visionis.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia/1[*]

UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus intellectus humanus, propter suam immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed sicut dicitur in 2. *De Anima* (2), «ratio est universalium, sensus vero particularium». Ergo Deus non cognoscit singularia.

<[2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

<| 3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principium singularitatis est materia, quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED contra est quod dicitur *Procer.* 16. «Omnes viæ hominum patent oculis ejus».

RESPONDEO dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex (3) dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit in 1. *De Anima* (4) et in 3. *Metaphysic.* quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existant. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

(1) I *Sent.*, dis·. XXXVI, qu. 1, art. 1; II, dist III, qu. II. art. 3; I *Cont. Gent.,* cap. L, LX1II, LXV; Qu. Disp. *De Anima,* art. 20; *De Verit.*, qu. II, art. 5; *Compend· Theo!.,* cap. CXXXII, CXXXIII; I *Periherm.,* lect. XIV

(2) Lib. 2. *De Anima* tex. 60, et 1. *Phys.* text. 49. tonio 2.

(5) Q 4. nr. 2.

(I) 1.1 I *De Anima* text. KO, et li 3. *Meta,,* tex. 15. tom 2 et 3.

Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales: nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales coeli, posset prænunciare omnes eclipses futuras,— Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt, quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus —Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat: unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deussit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (1),in tantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (2); necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

AD primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non estimmaterialis per abstrationem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum, quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

AD secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est (1).

AD tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

(1) Art. 8. Ihiliih qtiii-ut,
(2) Q. 41 uri 2.

(I) Iticor urt.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa: et est de fide, ut patet ex dictis in artic. 5. et 6. Et ratio est: quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram; ergo necesse est, quod Deus singularia cognoscat.

COMMENTARIUM.

CONTRA hanc conclusionem Videtur esse quoddam testimonium D. Hieronymi super illa verba *Abac.* 1.: «Mundi sunt oculitui, Domine, etc», ubi dicit, adulatores esse divinæ Providentiæ, et injurios rationali naturæ eos qui dicunt, Deum cognoscere res minimasUniVersi: V. g. culices, et similia, et eorum curam habere. Simile quid videtur dixisse Aristotelem, 12. *Metaphy.* tex. 51. Sed sententia Aristotelis exposita fuit a nobis supra, art. 6. Ad D. Hieronymum respondetur, id tantum docuisse in hoc loco, quod docuit Paulus *ad Roman.* 9. ibi. «Numquid de bobus cura est Deo?» id est, principalis cura, et Providentia Dei in hoc Universo non versatur circa boves, sed circa rationalem naturam. Id ipsum docet Hieronymus, Deum non tam solicitum esse circa Providentiam minimarum rerum, atque rationalis naturæ. *Secundo* respondetur, quod, ut ipse fatetur scribens contra Ruffinum, in Commentariis *super Prophetas,* multa dixit non ex propria, sed ex aliorum sententia.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus possit cognoscere infinita. (1)

H D DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum:"quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere,* ut dicitur in 3. *Physic.* (2) Augustinus etiam dicit 12. *De Civitate Dei,* (3) quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

•f2. Si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt, contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in 3. *Physicorum.* (4) Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in 6· *Physic.* (5). Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

<f 3. Præterea, Scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non nossunt sciri a Deo.

SED contra est quod dicit Augustinus 12. *De Civitate Dei* (6): «Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiæ non est numerus».

RESPONDEO dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia Vel sua vel creaturæ, ut (7) ostensum est: hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere, quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis, sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ, quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui: unde per eam solum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis: unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines etiam infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut (1) ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

AD primum ergo dicendum, quod *infiniti ratio congruit quantitati,* secundum Philosophum in 1. *Phy.* (2) De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum: quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum Vel infinita, quasi enumerando partem post partem: cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra (3) dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

AD secundum dicendum, quod transitio importat quamdam successionem in partibus: et inde est, quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio: quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum: non tamen tanquam pertransibile.

AD tertium [dicendum quod scientia

di *Sent.,* dist. XXXIX, qu. I, art. 3; I *Cont. Gent.,* cup. LXIX; *De Verit.,* nu. II, art. 9; qu. XX, art. -l, ml I; *Quodl·* III, qu. 11, art I; *Compend. Theot.,* . up. CXXXII1.
<2) I.i 5. *Php.* tex. 93. tomo 9,
(3) LI. 12 *De Cii'1 Det* c. 18. post medium to. 6.
(4) Lib. 3 tex. 34 torn. 2.
(3) I.lbr. 6. *Phusle.,* tex. 00. una; nd 00. tomo 2.
10) Lib. 12 *Dv Cluit.* c. 10. n nicil. to. 3.
(7) Art. 0. ludiis quioHt.

(I) Art praice.
(8) LI. I. *I'liys·,* tex. 13. tom. 2.
(3) Art 7. Iiu Iiih 'linunt.

Dei est mensura rerum, non quantitative, qua quidem mensura carent infinita; sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam: sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt: tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Scientia simplicis intelligentiœ, Deus infinita cognoscit. Ratio est: quia infinita sunt in potentia Dei.

Secunda conclusio: Etiam cognoscit infinita scientia oisionis. Ratio est: quia cognoscit omnes cogitationes et oolitiones hominum et angelorum, quæ erunt infinites in tota æternitate.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum, vide quæ solent dici, 3. p., q. 10., art. 2.; et lege ibi Magistrum Metinam.

ARTICULUS XIII.

<J Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. (I)

ç^D Decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim ziivjJPCS necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra (2) dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.2

Ç 2. Præterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem: ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1. *Poster.* (1) probatur. Sed hæc est quædam conditionalis Vera, *si Deus scioit hoc futurum esse, hoc erit:* quia scientia Dei non est nisi Verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est æternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

<3 3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

SED contra est, quod dicitur in *Psal.* 32.: «Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum», scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendum quod, cum supra (2) ostensum sit, quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam, quæ sunt in potentia sua vel creaturæ; horum autem quædam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam, considerandum est, quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso,'secundum quod jam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens: neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Et licet contingentia fiant in actu suc-

(1) Infra, qu. LXXXV1, art. 4; 1 *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5; I *Cont. Gent.*, cap. I.XVII; *De Verit.*, qu. 11, art. 12; *De Malo,* qu XVI, art. 7; *Quodl.* XI, qu. III; Opusc. 11, *Contra Grrvcos, Armenosetc.,cup.* X; *Compena. Theot.*, cap. CXXXII1; I *Pcrlherni.*, lect. XIV.
(2) Art. 8. huius qiinnit.

ti) I.lbr, I. *Post.* tcx. 17. toni. I.
(2) Art. t). Iiu Iiih <|iii<iHt.

cessive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse: æternitas autem tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra (1) dictum est. Unde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt: sed quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia prout sunt in sua præsentialitate.

Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

AD primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

AD secundum dicendum quod, quidam dicunt: quod hoc antecedens, *Deus scivit hoc contingens futurum,* non est necessarium, sed contingens: quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum.—Sed hoc non tollit ei necessitatem: quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, *Socratem esse hominem album.* — Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, *Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens* non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis: unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse: et eadem ratio est de necessario et contingenti.

Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute: quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esse, causa remota necessaria, et consequens effectus contingens: ut puta, si dicerem, *si sol movetur, herba germinabit.*

Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima: aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, *si anima intelligit aliquid, illud est immateriale,* intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, *si Deus scivit aliquid, illud erit,* consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est sicut et antecedens: *quia omne quod est, dum est, necesse est esse,* ut (1) dicitur in 1. *Periher.*

AD tertium dicendum quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est: quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea, quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (2), non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur,—Unde et hæc propositio, *omne scitum a Deo necessarium est esse,* consuevit distingui. Quia potest esse *de re,* vel *de dicto.* Si intelligatur de re, est divisa et falsa: et est sensus, *omnis res quam Deus scit, est necessaria.* Vel potest intelligi de dicto: et sic est composita et vera; et est sensus, *hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium.*

Sed obstant quidam, dicentes quod ita distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto; ut si dicam, *album possibile est esse nigrum.* Quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera: res enim quæ est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, *album esse nigrum,* nunquam potest esse Verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto, non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam, *corvum nigrum possibile est esse album:* quia in

(1) Q. 10. nrt. U. et 4.

(1) l.lb. I. *Perl herm., ca.* 6. declinando ad fin. to. I.
(2) In corp. ar.

utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re: quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum·—Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum,* importaret aliquam dispositionem subjecto inhærente. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi: sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa, Secunda conclusio: Deus habet certam et infallibilem cognitionem omnium futurorum contingentium Ratio est, quia Deus cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout sunt in seipsis: ergo habet scientiam certam et infallibilem futurorum contingentium. Cujus ratio rursus est, quia cognitio Dei mensuratur æternitate, quæ tota simul existens ambit omne tempus.

Tertia conclusio: Futura contingentia in semetipsis cognosci possunt certa et infallibili cognitione. Hæc patet ex dictis.

Quarta conclusio: Futura contingentia, prout sunt in suis causis, solum conjecturali cognitione cognosci possunt. Ratio est: quia ipsa causa futuri contingentis indifferenter se habet ad opposita.

Quinta conclusio: Deus cognoscit futura contingentia prout sunt in semetipsis, extra suas causas. Ratio hujus est eadem, atque secundæ conclusionis.

COMMENTARIUM.

DE materia hujus articuli, quæ gravissima est, disputat Schola cum Magistro in 1., d. 38. et 39.

Circa istum articulum notandum est *primo,* quod duæ conclusiones, prima et secunda, sunt certæ secundum fidem. Probatur ex *Ecclesias.* 25.: «Domino Deo, antequam creentur, cuncta sunt cognita»; *Jeremias,* 1.: «Prius quam te formarem in utero novi te».Item *Isaias,A\.:* «Dicitenobisquæ ventura sunt, et dicemus, quia dii estis vos». Ecce ubi assignatur tanquam propria Dei cognitio futurorum contingentium. Præterea *Isaias,* 45.: «Hæc dicit Dominus Deus: Quæ venturu sunt interrogate me, etc.». *Sap.* 8.: «Scit prœterita. et de futuris œstimat, signa et monstra scit, antequam fiant». *Ad Rom.* 4.: «Vocal eu quæ non sunt, tanqtuun eu quæ sunt». *Ad Hebr.* 4, «Vivus est sermo Dei etc.». Secunda conclusio speciatim probatur. Cognitio Dei secundum fidem est perfectissima omnium; sed certitudo est perfectio potissima cognitionis: ergo. *Secundo* est notandum, quod futurum contingens in præsentia idem pollet quod effectus, qui aliquando erit *de facto,* potest tamen *non esse,* et in præsentia futurum contingens accipitur *large,* ut comprehendit effectus liberos, id est qui procedunt a nostra libera voluntate. Notandum *tertio,* quod duo inter alia docet D. Thomas, quæ magnam præ se ferunt difficultatem, et in quibus non conveniunt omnes Theologi. Primum est: omnia, quæ sunt vel fuerunt Vel aliquando erunt, sunt jam Deo præsentia in ejus æternitate. Itaque Antichristus, qui nobis est futurus, jam est præsens Deo in æternitate. Secundum est: infallibilitas et certitudo divinæ cognitionis circa futura contingentia pensatur ex eo, quod Deus cognoscit ipsa futura contingentia in semetipsis, et extra suas causas, quatenus sunt Illi præsentia in æternitate.

Antequam examinemus veritatem prioris dicti, oportet explicemus istud posterius dictum; Varie enim exponitur ab ejus discipulis. *Primus sensus* est, quod infallibilitas divinæ cognitionis circa futura contingentia, tantum pensari debet ex eo, quod cognoscuntur a Deo in seipsis, prout sunt præsentia in æternitate. Itaque, si Deus cognosceret futura contingentia tantum in suis causis, ejus cognitio non esset certa et infallibilis, sed dumtaxat conjecturalis. Iste sensus fundamentum habet in littera hujus articuli, in qua dicitur, quod futura contingentia non possunt cognosci certo et infallibiliter, si cognoscantur solum, prout habent esse in suis causis. In hoc sensu acceptum secundum dictum D. Thomæ, impugnatur a multis Theologis, praesertim a Durando, in dist. 38. q. 3. et ab Aureolo, apud Capreolum, in eadem dist., q. *'i,—Secundus sensus* est, quod infallibilitas divinæ cognitionis non solum pensanda est ex eo, quod Deus cognoscit illa in suis causis, sed etiam prout cognoscuntur a Deo in semetipsis, prout sunt præsentia Deo in æternitate. Itaque, juxta istum sensum, si Deus per impossibile cognosceret tantum futura contingentia, prout habent esse in suis causis, et non prout sunt præsentia in æternitate, ejus cognitio esset certa et infallibilis. Iste sensus etiam potest colligi ex D. Thoma, ex eo quod dicit in hoc articulo, Deum cognoscere futura contingentia, non solum in suis causis, sed etiam in semetipsis, quatenus coexistunt æternitate. Sed potissimum colligitur hic sensus ex 1. *Contra Gentes* cup. 67. in tertia ratione, quæ talis est: quando cognoscitur effectus in sua

causa completa et non impedita, ejus cognitio est certa et infallibilis; sed Deus cognoscit futura contingentia in suis causis completis, et non impeditis: ergo certo et infallibiliter illa cognoscit. Ecce D Thomas colligit infallibilitatem divinæ cognitionis circa futura contingentia, ex eo quod cognoscit illa in suis causis. Ferrara, in illo capitulo, videtur habere quamdam mediam sententiam, quæ est quasi *tertius sensus* hujus dicti D. Thomæ. Dicit enim futura contingentia esse in duplici differentia: quædam sunt proprie et stricte dicta, quæ sunt effectus causarum naturalium, qui ideo dicuntur contingentes, quia causæ possunt impediri ex aliis causis, accidentaliter supervenientibus: v. g. quod arbor producat fructum suo tempore, est effectus contingens, quoniam, licet arbor sit naturalis causa proprii fructus, potest tamen impediri ab aliis causis accidentariis, ut a nimio calore, vel siccitate, etc. Alia sunt futura contingentia in ampla acceptione, scilicet effectus, qui procedunt a libera voluntate: V. g. quod Petrus cras scribat. Hoc supposito, dicit, quod futura contingentia prioris generis possunt certo et infallibiliter cognosci in suis causis. Probat: nam ejusmodi effectus, quantum est ex parte suarum causarum, necessario et infallibiliter eveniunt; et tota contingentia eorum provenit ex causis accidentaliter impedientibus: ergo si cognoscatur a Deo, Vel ab alio intellectu, quod de facto non erunt aliquæ causæ impedientes, infallibiliter cognoscentur hujusmodi effectus insuis causis; et de his futuris contingentibus tantum procedit illa tertia ratio Divi Thomæ in 1. *Contra Gentes.* Dicit secundo Ferrara: futura contingentia secundi generis nullo modo possunt cognosci certo et infallibiliter in suis causis. Probatur: nam hujusmodi effectus non procedunt necessario ex causis suis, neque causæ habent determinationem in ordine ad istos effectus, quia causa libera est indifferens secundum se, et indeterminata: ergo.

In hac re est *prima conclusio:* Infallibilitas et certitudo divinæ cognitionis circa futura contingentia non desumitur aut ex causis ipsorum, aut ex præsentia earumdem in æternitate. Probatur conclusio: infallibilitas et certitudo est potissima perfectio divinæ cognitionis; ergo non est desumenda ex aliquo objecto extrinseco, sed ex ipsamet divina Scientia. Patet consequentia: quia, alias, perfectio Dei intrinseca penderet ex creatura. Ex hoc sequitur, quod cum D- Thomas et alii Theologi dicunt, quod ad infallibilitatem divinæ cognitionis circa futura contingentia, necessum est quod ipsa futura sint præsentia Deo In æternitate, non intelligent, quod ex Illa præsentinlitate desumatur InfulllbHItas divinæ cognitionis; sed id tantum docent, quod ut futura contingentia sint objectum divinæ cognitionis, necessaria conditio est, quod repræsententur Deo, tanquam Illi præsentia in æternitate.

Secunda conclusio: Futura contingentia non cognoscuntur a Deo, prout sunt in suis causis indeterminatis et impedibilibus. Probatur: nam talis cognitio esset conjecturalis, fallibilis et incerta; sed hujusmodi cognitio repugnat Deo: ergo. Major aperte colligitur ex iis, quæ docet Divus Thomas in littera.

Tertia conclusio: Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis. Primam partem conclusionis docet aperte Divus Thomas in littera, dum inquit: «cognoscit autem Deus contingentia, non solum in suis causis, etc.». Præterea, probatur ratione: Deus cognoscit omnia, etiam contingentia, secundum omnem modum quem habent; ergo cognoscit contingentia, secundum modum quem habent in suis causis. Et confirmatur: Deus cognoscit, quod Antichristus modo non existit, et quod postea futurus est: ergo cognoscit, quod Antichristus modo habet esse in suis causis. Secunda pars conclusionis, scilicet, quod Deus cognoscit contingentia in causis determinatis et completis et non impeditis, *primum* colligitur ex præcedenti conclusione. Præterea, probatur: Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsæ causæ particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinæ scientiæ et Voluntatis, quæ est prima Causa; sed causæ particulares futurorum contingentium, quatenus subjiciuntur determinationi divinæ scientiæ et voluntati, sunt determinate et complete et non impedite ad producendum suos effectus contingentes: ergo Deus cognoscit futura contingentia prout sunt in causis determinatis et non impeditis. Minor est certissima, et major probatur: nam Deus cognoscit omnes causas creatas per suam Essentiam, prout est prima Causa, dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis: ergo. Sed advertendum est, circa istam rationem, quod, licet causæ contingentes, prout subduntur determinationi primæ Causæ, sint determinate et complete ad operandum *in sensu composito;* tamen *simpliciter* et *in sensu dioiso,* contingentes manent et indeterminate et incomplete; et ex consequenti, eorum effectus simpliciter sunt appellandi *futura contingentia.* De qua re plura dicemus statim. Ex hoc sequitur declaratio nostræ tertiæ conclusionis, quæ in hoc consistit, quod Deus ex parte cognoscentis, et ex parte objecti primarii suæ

cognitionis, cognoscit futura contingentia in suis causis prout sunt determinate, et non impedite: at ex parte objecti secundarii, cognoscit ipsa futura contingentia prout sunt in causis indeterminatis, incompletis et impedibilibus. Itaque, optime novit Deus, quod Antichristus nunc habet esse in causis mere contingentibus et indeterminatis, et quæ possunt impediri circa productionem Antichristi.

Quarta conclusio: Infallibilitas et certitudo divinæ cognitionis circa futura contingentia, non solum pensatur ex eo, quod cognoscuntur a Deo, prout sunt præsentia in æternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis, ad sensum expositum in praecedenti conclusione. Itaque, etiam si Deus non cognosceret futura contingentia tanquam præsentia in sua æternitate, sed solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis. Istam conclusionem, sicut et præcedentem, intelligo de omnibus futuris contingentibus, etiam de illis quæ pendent ex sola libera voluntate. Itaque, contingens in præsentia comprehendit, liberum. Probatur conclusio: *primum,* quia apertissime colligitur ex secunda parte conclusionis præcedentis; nam cognitio, quæ habetur per causas determinatas et completas, certa est et infallibilis; sed Deus cognoscit contingentia per causas determinatas et completas, ut diximus conclusione præcedenti: ergo. *Praeterea* probatur: Deus cognoscit futura contingentia per rationes ipsorum quæ sunt in Deo, id est per ideas proprias, quæ sunt in Deo futurorum contingentium; sed idea repræsentat certo et infallibiliter per modum exemplaris, et efficientis, ut dicetur quæstione 15., articu. 5.; ergo per ideam, tanquam per causam, habet Deus infallibilem cognitionem futuri contingentis. Major asseritur a D. Thoma in hoc articulo, et explicatur a Cajetano, dubio secundo hujus articuli. Sed arguit Scotus contra hanc rationem: idea non repræsentat prædicata accidentalia et contingentia, quæ conveniunt rebus in idea repræsentatis; sed actualis existentia est prædicatum accidentarium et contingens omnibus creaturis; ergo idea non repræsentat intellectui divino existentiam actualem, quam habebit futurum configens; et ex consequenti, Deus per ideam futuri contingentis non cognoscit certo et infallibiliter, quod ipsum futurum contingens existet aliquando in rerum natura. Probatur major: idea repræsentat naturaliter et necessario; ergo solum repræsentat ea, quæ naturaliter et necessario conveniunt rebus, et non prædicata contingentia et accidentalia. Ad hoc argumentum respondetur, quod idea complete et consummate sumpta, non solum est forma, quæ est principium cognoscendi, sed etiam est principium operandi, et per modum causæ exemplaris, ut dicetur q. sequenti, art. 3. Ex quo sequitur, quod idea prout est principium operandi intrinsece claudit liberam divinæ voluntatis determinationem: quia non potest esse principium operandi, nisi Voluntate adjuncta; et illorum dumtaxat effectuum, quos libera Dei Voluntas decrevit ab æterno, producendos esse in tempore. Itaque, idea habet quod sit repræsentativa per modum causæ exemplaris futurorum contingentium, quatenus repræsentat Divinam Essentiam, prout est voluntas Dei, Vel, ut proprius loquar, prout est forma cognita ab intellectu divino, per modum voluntatis Dei; nam cognoscens Deus suam Essentiam prout est Voluntas, cognoscit omnem determinationem et dispositionem ipsius voluntatis divinæ circa creaturas producendas. Ex hoc sequitur, quod idea quantum ad actualem existentiam creaturarum, et quoad alia prædicata contingentia, non repræsentat naturaliter et necessario, simpliciter loquendo, sed tantum in sensu composito, id est supposita libera divinæ voluntatis determinatione, circa ipsos effectus creatos.

Contra has conclusiones, potissimum tertiam et quartam, sunt duo argumenta. *Primum est:* si ad infallibilitatem et certitudinem divinæ cognitionis, circa futura contingentia, sufficit quod cognoscantur a Deo in suis causis, cur ergo D. Thomas in hoc articulo tam anxie conatur explicare, Deum cognoscere futura contingentia, prout sunt illi præsentia in æternitate? Ad hoc respondetur, D. Thomam, in hoc articulo, voluisse radicitus explicare omnem modum, quo possumus salvare infallibilitatem divinæ cognitionis circa futura contingentia. Et quidem, si semel admittamus, futura contingentia esse præsentia Deo in æternitate, facillime intelligitur, qua ratione divina cognitio est infallibilis omnino et certa. *Secundo* respondetur, quod D. Thomas voluit nobis exponere in hoc articulo, Deum non solum habere notitiam infallibilem et certam futurorum contingentium, sed etiam intuitivam. Itaque docet nos D. Thomas, Deum cognoscere futura contingentia, non scientia simplicis intelligentiæ, aut cognitione abstractive, sed scientia visionis et cognitione intuitiva. ‹1 *Est secundum argumentum:* sequitur saltem ex illis conclusionibus et probationibus earum, quod peccatorum, quæ solum pendent ex Voluntate libera operantis, Deus non potest habere certam cognitionem in suis causis. Probatur sequela: Divina voluntas non determinat Voluntatem creatam ad peccandum, sed relinquit illtirn indifferentem et liberam, at

per causam indifferentem et indeterminatam non potest haberi certa congnitio effectus futuri: ergo. Respondetur, negando sequelam. Et ad probationer, dico *primum,* quod malum culpæ futurum cognoscitur a Deo per ideam boni, cui opponitur. *Secundo* dico, quod Voluntas creata infallibiliter deficiet circa quamcumque materiam virtutis, nisi efficaciter determinetur a divina voluntate ad bene operandum. Quocirca,ex eo quod Deus cognoscit suam Voluntatem non determinasse voluntatem creatam ad bene operandum, in materia, v. g. temperantiae, cognoscit evidenter quod voluntas creata peccabit et deficiet in materia illius Virtutis. Itaque, alia futura contingentia cognoscit Deus in suis causis, prout sunt determinatae a prima causa; malum vero culpæ futurum cognoscit in sua causa, quatenus non est determinata a prima causa ad bene operandum. Ex dictis sequitur, quartam conclusionem D. Thomæ, in qua dicitur, quod cognitio futurorum contingentium quæ habetur in eorum causis, non potest esse certa; debere intelligi de cognitione quæ habetur in causis, prout sunt indeterminatæ et incompletæ. Quæ cognitio omnino repugnat Deo, qui, ut diximus, cognoscit futura in suis causis, prout subsunt determinationi primæ causæ.

CIRCA primum dictum D. Thomæ est dubium, an res omnes, quæ fuerunt et sunt et erunt, sint jam præsentes in æternitate Dei? Probatur pars negativa. *Primo.* Omnes istæ res sunt jam præsentes Deo in æternitate: ergo sunt *simpliciter.* Probatur consequentia: quoniam præsentia rei exigit existentiam ipsius; at consequens est falsissimum, nam Antichristus, qui futurus est, modo non existit. Et confirmatur: judicium de existentia rei, simpliciter loquendo, desumendum est per ordinem ad cognitionem divinam: ergo si res futuræ et præteritæ existant in ordine ud divinam cognitionem, *simpliciter* existent. <[*Secundo.* Si Antichristus existit nunc in æternitate, ergo jam est creatus; consequens est falsissimum: ergo. Sequela patet: nam Antichristus non potest existere nisi media creatione. <| *Tertio.* Si res præteritæ, præsentes et futuræ coexistunt æternitati Dei, sequitur quod coexistant sibiipsis inter sese; consequens est falsum, quoniam Adam, qui fuit, non coexistit modo Antichristo qui erit: ergo. Sequela patet; ea quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se: ergo quæ coexistunt, uni tertio, scilicet æternitati, coexistunt inter se. <| *Quarto.* Sequitur ex oppositu sententia, quod istæ duæ contrudIctoriæ verIfIcentur, *Antichristus est in adernItate* et *Antichristus non est in adernitate;* consequens est impossibile: ergo. Probatur sequela: affirmativa præsupponitur vera ex opposita sententia, negativa autem probatur. Propterea conceditur, Antichristum esse in æternitate, quia habebit esse in aliqua temporis differentia, quam æternitas ambit, sed etiam Antichristus in aliqua differentia temporis, quam æternitas ambit, non habet esse: ergo eadem ratione concedendum est, quod Antichristus non habet esse in æternitate. Et confirmatur: Antichristus habet non esse in æternitate; ergo Antichristus non habet esse in æternitate. Consequentia Videtur evidens: quia tenet per regulam dialecticam ab infinito ad finitum. Antecedens patet: quia Antichristus non habet esse in differentia temporis præsentis, cui corresponde! æternitas: ergo habet non esse in æternitate. <f *Quinto.* Si Deus cognoscit futura contingentia, prout jam existunt in æternitate: ergo non cognoscit, formaliter loquendo, futura contingentia; consequens autem videtur esse contra communem sensum Theologorum. Probatur sequela: cognoscit illa, prout sunt illi præsentia; ergo non prout sunt futura. <j *Sexto.* Sequitur, quod angelus cognoscat futura contingentia, prout sunt illi præsentia in suo ævo, consequens est falsissimum: ergo. Falsitas consequentis probatur: nam angelus propriis viribus non potest habere certam cognitionem futurorum contingentium, hoc enim proprium est solius Dei. Sequela probatur: sicuti æternitas ambit omne tempus per modum simplicitatis, ita et ævum: ergo sicut omnia, quæ habent esse in aliqua temporis differentia, sunt jam præsentia Deo in æternitate, ita sunt angelo præsentia in ævo. In oppositum est sententia D. Thomæ in hoc articulo, quæst præcedenti, etq. 2. *De Verit.* artic. 12.; et 1. *Contra Gentes* cap. 67. et 68.; et in I. dist. 38., quæstione 1.

In hoc dubio est notandum, quod in duplici sensu potest explicari, quod omnia, quæ habebunt esse in aliqua temporis differentia, sunt jam Deo præsentia in æternitate. *Primus* est, quod sint præsentia secundum modum essendi, quem habent in Divina Essentia, in qua sunt *oirtualiter* et *eminenter.* Hic sensus acceptus est a quibusdam discipulis D. Thomæ; sed certe absque causa, quia non est ad mentem D. Thomæ, neque pertinet ad explicationem doctrinæ ejus, quam habet de cognitione divina futurorum contingentium. *Secundus* sensus est, quod futura contingentia sunt jam præsentia Deo in æternitate, secundum illudmet esse quod habebunt extra suus causas in tempore futuro. Et de hoc sensu est tota controversia inter Theologos.

IlocHtippoHito, wit primu conclusio: Res

omnes, quæ fuerunt, sunt vel erunt, coexistant nunc in æternitate. Ista conclusio est sententia Divi Thomæ locis citatis, quem sequuntur Capreolus, distin. 38. quæst. unica, artic. 2. Ferrar. 1. *Contra Gentes* ca. 67. et Cajetanus, in hoc articulo, qui putat, se esse in hac sententia singularem sectatorem D. Thomæ. Cæteri omnes Scholastici contrariam sequuntur sententiam: unde hæc conclusio non spectat ad fidem. Probatur *primo* ex sententia Augustini super illud *Psal. 49.:* «Et pulchritudo agri mecum est»; et in *Serm.* 11. *De verbis Apost.;* et lib. 11. *De Civit.* ca. 21. quibus in locis docet, quod omnia sunt in Deo, ex eo quod sunt illi præsentia in æternitate. Idem docet Boetius, lib. 5. *De Trinitate,* prossa ultima, et idem videtur colligi ex Magist. Sent., in 1. dist. 35. circa finem. *Secundo* probatur ratione: Æternitas, ut dictum est supra q. 10., est simplicissima mensura divini esse et divinæ operationis, et ambit omne tempus, et præteritum et futurum: ergo omnia, quæ mensurantur aliqua differentia temporis præteriti aut futuri, sunt jam in æternitate. Explicantur hæc optimo exemplo: anima rationalis est forma indivisibilis et spiritualis, et tamen coexistit tota simul singulis partibus corporis humani propter sui excellentiam et perfectionem: ita similiter, æternitas est mensura simplicissima et indivisibilis, quæ tamen propter sui eminentiam coexistit tota simul omnibus differentiis nostri temporis, et præteriti et futuri. Et ex consequenti, omnia quæ fuerunt Vel erunt in tempore, coexistant nunc æternitati. *Tertio* probatur: si res præteritæ non sunt modo in æternitate, sed fuerunt, et similiter si resfuturæ non sunt, sed erunt in æternitate, sequitur, quod in æternitate Dei sit successio; consequens est falsissimum et absurdum: ergo.

Secunda conclusio: Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt illi præsentia in æternitate. Etintelligo hanc conclusionem, sicut et præcedentem, de præsentia futurorum contingentium secundum esse, quod habent in semetipsis extra suas causas. Probatur conclusio: nam manifeste Videtur asserta a D. Augustino, in locis citatis in præcedenti conclusione, et a Boetio ubi supra, et a D. Ambrosio, lib. 5· *De fide ad Gratianum,* cap. 8. ubi inquit, Deum ita cognoscere ea quæ non sunt, sicut ea quæ sunt. Huic concinit Paulus *ad Rom-* 4. dicens: «Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt». Ex quibus Verbis tale desumitur argumentum: ca quæ sunt cognoscit Deus tanquam præsentia in sua æternitate: ergo etiam ea quæ non sunt Et confirmatur: sequeretur, ullas, Deum aliter cognoscere, etiam ex parle cognoscentis, rem quando est, et quando non est: consequens est falsum et contra D. Augustinum, 11. *De Civitate,* ubi supra: ergo. Probatur sequela: Deus cognoscit rem quando est, per modum præsentialitatis in sua æternitate, et cognoscit illam quando non est per modum futuritionis; sed æternitas est propria mensura divinæ cognitionis: ergo ex parte cognoscentis, id est. ex parte mensuræ propriæ cognitionis divinæ cognoscit Deus rem aliter quando est, et aliter quando non est. Præterea, ut aliquod objectum cognoscatur tanquam præsens notitia intuitiva, satis fuerit, quod coexistât intra mensuram talis cognitionis, v. g. ut Visio mea attingat Petrum, ut praesentem mihi, satis est, quod Petrus existât intra mensuram visionis meæ; sed futura contingentia, ut diximus conclusione præcedenti, existant intra æternitatem, quæ est mensura divinæ visionis: ergo visio divina fertur ad futura contingentia, tanquam ad sibi præsentia, et est notitia intuitiva ipsorum.

Tertia conclusio. Beati, per visionem beatificam, possunt cognoscere futura contingentia per modum præsentialitatis ad eum modum, quo diximus visionem Dei ferri ad futura contingentia. Probatur conclusio: Visio beatifica mensuratur eadem æternitate, qua mensuratur Dei visio: ergo eodem modo fertur ad futura contingentia sicut ipsamet Visio Dei. Antecedens assertum est a nobis supra ex D. Augustino, artic. 8. quæst. 12. Sed dicet quis: Visio beatifica non mensuratur æternitate essentiali et formali, qua mensuratur visio Dei; sed æternitate participata, ut in illo loco diximus: ergo non habet eamdem mensuram, quam habet Visio Dei. Respondetur quod citra dubium visio beatifica, eo quod habet pro objecto immediato Divinam Essentiam, quæ est objectum etiam immediatum Visionis Dei, mensuratur eadem æternitate essentiali et formali, qua mensuratur Dei visio. Solet autem dici, ut nos diximus supra, eam mensurari æternitate participata; quæ locutio est intelligenda, non ex parte ipsius æternitatis mensurantis, sed ex parte Visionis beatificæ mensuratae, eo quod non respondet adæquate ipsi æternitati mensuranti, sed est mensuratum inadæquatum.

Quarta conclusio: Cognitio futurorum contingentium, quæ habetur per revelationem propheticam, aut per aliud lumen extra Verbum, non attingit futura contingentia, tanquam præsentia et extra suas causas. Probatur: ejusmodi cognitio licet participet suam certitudinem et infallibilitatem ab æternitate Dei, in qua sunt præsentia futura contingentia, non tamen mensuratur æternitate, *formaliter* loquendo, sed futura contingentia In sola æternitate

habent esse extra suas causas, et sunt præsentia in seipsis: ergo. Minor patet, quoniam Vix possumus intelligere, qua ratione futura contingentia sint præsentia in æternitate extra suas causas: ergo necessario dicendum est, quod non sunt præsentia extra suas causas, in alia inferiori mensura, extra æternitatem. De hac re solet latius disputari infra, quæstione 57., articulo 5.

AD argumenta. Ad primum notandum est pro ejus solutione, quod ista propositio, *futura contingentia sunt nunc præsentia in æternitate,* potest intelligi in duplici sensu. *Alter* est ut intelligatur de *nunc temporis. Alter* vero est, quod intelligatur de *nunc aeternitatis.* In secundo sensu accepta est verissima, et in illo intelligitur a D. Thoma, in hoc articulo, et hæc propositio, ita sumpta, hunc facit sensum, quod futura contingentia sunt præsentia in instanti indivisibili æternitatis, quod instans, quamvis sit omnino indivisibile, formaliter loquendo, comprehendit sub se omnes temporis differentias. Et ita, quidquid habet esse, aut habebit in aliqua temporis differentia, præsens est in illo instanti indivisibili æternitatis. In primo autem sensu accepta illa propositio potest *dupliciter* intelligi: *primo,* ut illud nunc temporis accipiatur tanquam mensura Veritatis illius propositionis, ita ut sit sensus, quod in isto instanti temporis præsentis futura contingentia sint præsentia in æternitate, et hic sensus est verissimus. *Secundo modo* potest accipi illud *nunc,* tanquam mensura existentiæ futurorum contingentium extra suas causas, ita ut sit sensus, quod existentia actualis futurorum contingentium mensuratur hoc instanti temporis præsentis. Et iste sensus est falsissimus, et in illo multi Theologi interpretati sunt sententiam D. Thomæ in hoc articulo, et propterea illam reprehendunt, ut bene advertit hic Cajetanus. Hoc ergo supposito, ad argumentum negatur consequentia. Arguitur enim, dialectice loquendo, a magis amplo ad minus amplum: nam *in antecedenti* asseritur, futura contingentia esse in æternitate, quæ est ampla mensura, comprehendens omnes temporis differentias; *in consequenti* Vero asseritur, quod sunt in hoc instanti temporis, quæ est mensura magis stricta. Ad probationem dicitur, quod præsentia rei exigit quidem existentiam ejus; sed in ordine tantum ad illam mensuram, in qua est præsens, et ita futura contingentia existant in æternitate, In qua sunt præsentia. Ad confirmationem respondetur, quod præsentia rei actualis simpliciter loquendo, non est pensanda per ordinem ad mensuram Inadæquatnm et primum, quæ est æternitas, sed per ordinem ad mensuram adæquatam et propriam ipsius rei. <J Ad secundum respondetur, sicuti ad primum, quod Antichristus sicuti existit in æternitate, ita est creatus in æternitate, non autem in tempore præsenti; et ut sit jam in æternitate creatus, satis est quod creabitur in tempore futuro. <J Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem respondetur, quod illa propositio, *quæ coexistant uni tertio* etc. tantum habet verum, quando illud tertium est *unum quid simplicissimum et formaliter et oirtualiter:* æternitas autem licet formaliter sit mensura simplicissima et indivisibilis, Virtualiter tamen æquivalet omnibus differentiis temporis. Unde illa consequentia argumenti idem vitium habet, quod ista, *Petrus et Paulus sunt simul in hac aula, ergo sunt simul in hac cathedra.* Argumentamur enim a loco communi ad particularem. <[Ad quartum, nego sequelam. Et dico, propositionem negativam esse falsam. Ad probationem respondetur, quod cum negatio feratur in illa propositione supra totam æternitatem, quæ ambit omnes temporis differentias, non est satis ad Veritatem illius propositionis, quod Antichristus non habeat esse in aliqua particulari temporis differentia, sed necessarium erat, quod in nulla temporis differentia haberet esse. Ad confirmationem respondetur, quod illa propositio, *Antichristus habet non esse in æternitate,* non est concedenda: quia constat ex extremis contradictoriis: æquivalet enim huic, *Antichristus est non ens.* Cæterum aliæ propositiones huic similes possunt concedi: v. g· si Petrus in uno tempore est albus, et in alio tempore fiat niger, istæ propositiones, sunt veræ, *Petrus in æternitate est albus, Petrus in æternitate est niger.* Similiter istæ, *Petrus in æternitate est non albus, Petrus in æternitate est non niger.* Neque Valet consequentia: Petrus in æternitate est non albus, ergo in æternitate non est albus: quia ille locus arguendi, prædicato variato penes finitum et infinitum, tantum tenet, quando copula est de simplici inhærentia. Itaque, et formaliter et virtualiter tantum importat tempus præsens: æternitas autem includit omne tempus, ut diximus. Quemadmodum, si more Dialecticorum loquamur, si copula *est* uniat extrema pro toto anno, non valet hæc consequentia, *Petrus in hoc anno est non albus,* ergo in hoc anno non est albus, supposito quod in una parte anni erit albus, et in alia niger. <[Ad quintum respondetur, quod Deus, ex parte cognoscentis, non cognoscit futura contingentia formaliter loquendo, sed potius præsentia. Ex parte vero objecti, secundario cogniti, cognoscit simpliciter futura contingentia. Sed instat quia: ex parte objecti, secundario cogniti, cognoscit Deus

futura contingentia, quatenus sunt praesentia in aeternitate: ergo, etiam ex parte objecti secundarii,cognoscit Deus praesentia et non futura. Respondetur, quod ex parte objecti secundarii cognoscit Deus futura contingentia, prout sunt praesentia sibi in mensura altissima aeternitatis; sed cognoscit eadem, prout sunt futura nobis in propria temporis mensura. Primum modum cognoscendi comprehendimus nos sub cognitione Dei ex parte cognoscentis: secundum vero comprehendimus sub cognitione ex parte objecti secundario cogniti. <[Ad sextum respondetur, quod aeternitas non solum est mensura divini esse, sed totius operationis divinæ: ævum autem mensurat quidem angelum, quantum ad ejus esse et quantum ad operationem illi coævam, non autem mensurat cognitionem, qua angelus cognoscit alias creaturas a se, ut dictum est supra, q. 10. arti. 5.; sed ejusmodi operatio angeli mensuratur tempore discreto, in quo reperitur Vera successio. Unde ad argumentum, negatur sequela.

DEINCEPS examinandæ sunt solutiones argumentorum hujus articuli, in quibus D. Thomas multa docet difficillima. In solutione ad primum duo asserit D. Thomas: *alterum* est, quod scientia Dei est causa necessaria. Istud assertum examinabitur infra, q. 19 artic. 8. ubi disputatur, *an voluntas Dei imponat rebus necessitatem.* Quoniam scientia et providentia, et prædestinatio, si quam habent necessitatem in ratione causandi, totam participant ab efficacia divinæ voluntatis, nostro modo intelligendi. Quocirca in hoc articulo tantum examinabimus, an scientia Dei habeat aliquam necessitatem in ratione scientiæ, et hoc fiet circa solutionem ad secundum. *Alterum,* quod dicit D. Thomas est quod contingentia effectuum desumitur a causis immediatis et proximis. Unde, licet prima causa sit necessaria, effectus possunt esse contingentes. <J Circa istud assertum, disputat hic Cajetanus, an contingentia rerum desumatur ex prima Causa, et a libertate divinæ voluntatis? Sed ista quæstio commodius disputabitur in illo articulo citato quæstionis 19. 4j In solutione ad secundum, tria dicit D Thomas Valde notanda. *Primum* est, quod hæc propositio, *Deus scivit Antichristum futurum,* absolute et simpliciter est necessaria. *Secundum* est, quod hæc propositio, *Antichrlstus erit,* est simpliciter contingens. *Tertium* est, quod hæc propositio, *Antichristus erit,* in ista consequentia, *Deus scivit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit,* non est absolute, et secundum se accipienda, sed prout subest divinæ Scientiæ Ex quo colligit, earn esse necessariam, sicuti antecedens ex quo infertur.

Circa primum assertum D. Thomæ, est dubium, et probatur falsum. *Primo,* illa propositio, *Deus scivit Antichrlstum futurum,* absolute loquendo, est de præsenti, et non est de præterito, nisi sola voce: ergo non est *absolute* necessaria, sed *secundum quid,* et simpliciter est contingens: sicuti ista propositio, *ego video vos scribere, ergo vos scribitis.* Probatur antecedens: Scientia Dei mensuratur æternitate; in æternitate autem nihil præteritum est, aut futurum, sed omnia sunt præsentia: ergo. Et confirmatur. Bene sequitur: Deus scivit Antichristum futurum, ergo Deus scit Antichristum futurum; et e contra etiam sequitur, Deus scit Antichristum futurum, ergo Deus scivit Antichristum futurum, ergo illa propositio, licet appareat de præterito, re tamen ipsa est de præsenti, quoniam æquivalet propositioni de præsenti. <1 *Secundo* In illa consequentia, *Deus scivit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit,* antecedens eodem modo est necessarium, sicut et consequens; sed consequens, videlicet, *Antichristus erit,* non est simpliciter et absolute necessarium, sed secundum quid, et ex suppositione: ergo antecedens non est absolute necessarium. Major asseritur a D. Thoma in hac solutione; minor autem est certissima. Et confirmatur: in bona consequentia antecedens non est magis necessarium, quam consequens: ergo antecedens illius consequentiæ non est magis necessarium, quam consequens. <1 *Tertio.* Postquam Deus scivit Antichristum futurum, manet potentia in ipso Deo ad non producendum Antichristum: ergo similiter manet in Eo potentia ut non sciat neque sciverit, *Antichristum esse futurum;* et ex consequenti illa propositio, *Deus scivit Antichristum futurum,* non est absolute necessaria. Antecedens est manifestum, nam Deus libere producet Antichristum: ergo potest producere et non producere illum. Consequentia autem probatur: nam si Antichristus de facto non est futurus, impossibile est, quod Deus sciverit Antichristum esse futurum: ergo si Deus habet potentiam ad non producendum Antichristum, postquam scivit esse futurum, etiam habet potentiam ut non sciverit esse futurum.

In hoc dubio, quidam Theologi gravissimi, ut Victoria, Soto, Cano, duo dicunt: *alterum* est, quod ista propositio *Deus scivit Antichristum futurum,* sola voce est de præterito, et re ipsa de præsenti. Unde inferunt, illam esse simpliciter et absolute contingentem, et necessariam secundum quid, propter immutabilitatem divinæ Scientiæ, sicut ista, *Deus scit Antichristum futurum. Secundo* dicunt, quod licet illa propositio esse de præterito, esset nihilomi-

nus simpliciter contingens et necessaria secundum quid; quoniam, inquiunt, illa propositio includit aliquid futurum contingens, scilicet, *Antichristum fore.* Et cum arguit quis contra illos, quoniam D. Thomas in hac solutione expresse proponit et reprobat istam rationem illorum: inquit, enim, quod quamvis illa propositio includat aliquid futurum contingens, non tamen inde potest colligi, illam esse simpliciter contingentem. Ad hoc respondent,!). Thomam id tantum docuisse, quod veritas illius propositionis non pendent ab illo futuro contingenti, quoniam Scientia Dei non pendet a creaturis. Quo circa, secundum D. Thomam, contingentia illius propositionis non oritur ex aliqua dependentia, quam Scientia Dei habeat a futuro contingenti. Non tamen negat D. Thomas, quod illa propositio sit contingens, et quod illud futurum contingens concurrat ad ejus contingentiam sicuti conditio necessaria, et sicut objectum secundario cognitum. Ex dictis colligunt isti Doctores, quod postquam Deus scivit Antichristum futurum, manet potentia ad hoc, quod Antichristus non sit; et ex consequenti, ad hoc, quod Deus non sciverit, Antichristum futurum. Et similiter, postquam Christus dixit Petro, *ter me negabis,* mansit libera potestas in Petro ad non negandum Christum, et ex consequenti ad hoc, quod Christus non dixerit Petro *ter me negabis* Sententiam horum Theologorum secutus est etiam Gabriel, in distinctione 38. q. unica, dubio ultimo. <[Cajetanus in hoc commentario oppositam sententiam docet. Inquit, enim, quod illa propositio, *Deus scivit Antichristum futurum,* est simpliciter de præterito. Præterea dicit, illam esse absolute et simpliciter necessariam. Ejus sententiam sequuntur quidam Theologi gravissimi.

In hoc dubio, sit *prima conclusio.* Probabilis est sententia Cajetani asserentis, illam propositionem esse simpliciter de præterito, et esse regulandam per leges tiliarum propositionum de præterito. Ad probandam hanc propositionem, notandum est *primo,* quod æternitas, licet sit mensura simplicissima, in qua nulla est successio præteriti aut futuri, tamen propter sui eminentiam comprehendit differentias temporis præteriti et futuri. Ex quo sequitur, quod ea quæ sunt in æternitate Dei possunt significari a nobis, non solum per Verba de præsenti, sed etiam per verba de præterito et futuro. *Secundo* est notandum, quod ad veritatem harum propositionum et similium, *Deus scivit Antichristum foro, Deus voluit Antichristum fore* etc. non solum est respiciendum ad rem signiIlcntnni, prout est 11 parte rei, sed etiam ad modum significandi terminorum. Hujus rei est duplex ratio: prima est communis in omni materia, quoniam modus significandi terminorum multum refert ad veritatem, ad necessitatem, ad contingentiam, ad falsitatem cujuscumque propositionis. Secunda ratio peculiaris est in hac materia, scilicet, quod æternitas, quamvis sit mensura præsens, formaliter loquendo, non admittens successionem præteriti aut futuri, tamen comprehendit, ut diximus, differentias præteriti et futuri. Unde, quando id quod est in æternitate significatur per modum præteriti, illa præteritio significata, licet non reperiatur formaliter in æternitate, reperitur tamen eminenter. Atque idcirco talis propositio, quantum ad necessitatem et contingentiam, Videtur regulanda per leges aliarum propositionum de præterito. Ex his fundamentis colligitur probatio et confirmatio primæ conclusionis in hunc modum. Illa propositio, ex modo significandi, est de præterito; et ille modus significandi de præterito habet fundamentum in eminentia æternitatis, quatenus comprehendit omne tempus, etiam futurum et præteritum: ergo illa propositio indicanda est, simpliciter loquendo, tanquam de præterito. Et confirmatur: veritas illius propositionis optime ostenditur a nobis per hoc, quod habuit in nostro tempore unam propositionem de inesse Veram, istam scilicet, *Deus scit Antichristum futurum:* quæ propositio in præterito tempore vera fuit, sed iste est modus proprius ad cognoscendam aliquam propositionem de præterito esse veram: igitur illa propositio regulatur per leges aliarum propositionum de præterito, et ex consequenti est propositio de præterito.

Secunda conclusio: Supposito, quod illa propositio. *Deus scivit Antichristum futurum,* est de præterito, consequenter probabiliter defenditur, illam esse absolute necessariam. Hæc conclusio statuitur contra secundum dictum primæ opinionis. Et ad ejus probationem supponendum est *primo,* quod propositio de præterito, in qua prædicatum non est de ratione subjecti, non est omnibus modis necessaria, sed supposito, quod sit vera: V. g. hæc propositio, *Adam fuit,* non est absolute et omnibus modis necessaria; quia non est simpliciter necessarium, quod Adam fuerit. Hoc fundamentum desumitur ex Divo Thoma,quæstione 23. *De Veritate,* artic. 4. ad primum et quartum. *Secundo* est notandum, quod propositio de præterito, supposito quod sit vera, absolute et simpliciter est necessaria. Quod adeo Verum est, ut Aristot., 6. *Ethicor.* cap. 2. ex sententia cujusdum Agathonis dicat, hoc solum negandum esse divinæ potentiæ, quod id quod flictum est, non possit infectum reddere *Tertio* est notiindum cum D. Tho.

ma in solutione ad secundum hujus articuli, quod in propositionibus de præterito, in quibus copula importat actum animæ, V. g. *Petrus voluit, scivit,* etc., si dictum propositionis sit aliquid impossibile aut contingens non tollit necessitatem propositionis de præterito, si semel est vera, V. g. hæc propositio, *Petrus dixit hominem esse equum;* si Verum est Petrum id dixisse, tam necessaria est, sicut ista, *Paulus dixit, hominem esse animal.* Ratio hujus assignatur a D. Thoma: quoniam illud dictum non est pars præcipua propositionis, sed est materia illius verbi *dixit.* Et eadem ratio est quando dictum fuerit contingens, ut in hac propositione, *Petrus dixit, cras futuram esse pluviam:* imo est major ratio, quoniam si impossibilitas dicti non sufficit tollere necessitatem propositionis de præterito, multo minus sufficiet contingentia dicti. Ex dictis colligitur probatio secundæ conclusionis in hunc modum. Illa propositio est de præterito, et est vera: ergo est absolute necessaria.

Tertia conclusio: Supposito quod illa propositio est de præterito, et necessaria, ut diximus, nulla est potentia, neque ex parte creaturæ, neque ex parte Dei, ut illam propositionem reddat falsam, vel faciat quod Deus non sciverit Antichristum esse futurum. Hæc conclusio etiam asseritur contra autores prirnæ sententiæ. Et probatur: nulla est potentia etiam in Deo, ut hanc propositionem, *Adam fuit,* reddat falsam, supposito quod semel fuit vera: neque est aliqua potentia quæ possit facere, Petrum non dixisse, cras futuram esse pluviam, supposito quod dixit: ergo *a fortiori* non potest esse aliqua potentia, quæ illam propositionem, *Deus scivit Antichristum futurum,* reddat falsam, supposito quod semel fuit vera, aut quæ possit facere, Deum non scivisse Antichristum futurum. Patet consequentia: quoniam mirabile est, nullam esse potentiam, quæ faciat, Petrum non scivisse aut non dixisse id quod scivit aut dixit, et quod sit potentia quæ possit facere, Deum non scivisse id quod scivit, postquam semel scivit, in sensu composito. Hactenus dictum sit de opinione Cajetani.

Juxta hanc opinionem Cajetani, possunt probabiliter dissolvi argumenta posita in principio dubii. <j Ad primum respondetur, ex prima conclusione, quod illa propositio est regulanda omnino per leges aliarum propositionum de præterito, tum propter modum ejus significandi, quem habet de præterito, tum etiam quia æternitas respondet omnibus differentiis nostri temporis, etiam præteriti. Ad confirmationem respondetur, quod utraque illa consequentia est bona *materialiter,* non tamen *formaliter,* attendendo ad modum significandi terminorum. Unde *formaliter* loquendo, propositio de præsenti et de præterito non sunt æquivalentes. <j Ad secundum respondetur, D. Thomam non intendere in hac solutione *ad secundum,* quod consequens illius consequenti» sit eo modo necessarium quo antecedens necessarium est. Sed id tantum docet quod supposita veritate antecedentis, consequens non potest reddi falsum: quia accipitur formaliter prout subest antecedenti, seu, quod idem est, prout subest Scientiæ Dei. Unde illa dictio, *sicut,* in D. Thoma non dicit omnimodam paritatem. <[Ad tertium respondetur ex tertia conclusione, et explicabitur amplius in hoc dubio.

Quarta conclusio: Probabilior mihi est illa sententia, quæ docet, hanc propositionem, *Deus scivit Antichristum futurum,* esse de præsenti et regulandam per leges aliarum propositionum de præsenti, simpliciter loquendo. Probatur: illa propositio est verificanda per ordinem ad instans æternitatis, ut constat ex dictis dubio præcedenti, sed in illo instanti æternitatis nulla est præteritio, nulla successio, neque Vestigium ejus: ergo illa propositio est verificanda per ordinem ad mensuram præsentialitatis, et, ex consequenti, est *simpliciter* de præsenti- Hanc conclusionem probat primum argumentum positum a principio dubii cum sua confirmatione. Dixi *simpliciter loquendo,* quoniam *secundum quid,* scilicet, secundum modum significandi terminorum, est propositio de præterito. Sed tamen in ordine ad necessitatem aut contingentiam propositionis, non est respiciendum ad modum verbalem, et ad modum significandi, quantum ad mensuram qua mensuratur. Et quamvis æternitas *eminenter* comprehendat omnes temporis differentias, tamen *formaliter* est mensura simplicissima et tota simul. Unde cum ista propositio, *Deus scivit futurum Antichristum,* debeat verificari pro ipsa formali mensura æternitatis, necessum est fateri, quod est verificanda, simpliciter loquendo, pro instanti præsenti. Præterea probatur conclusio ex sententia expressa D. Thomæ, q. 6. *De Verit.,* art. 3., ad 10., et in 1. dist. 39 q. 1. artic. 1. ad 1., quibus in locis dicit, quod quia in æternitate nihil est praeteritum aut futurum, idcirco hæc propositio, *Deus praedestinavit Petrum* importat actum praedestinationis, prout egreditur de præsenti a libera Dei voluntate.

Quinta conclusio: Illa propositio, *Deus scivit Antichristum futurum,* est *simpliciter* contingens, et necessaria *secundum quid.* Ante probationem conclusionis, supponendum est primo, ex solutione ad primum hujus articuli, quod contingentia aut necessitas, et similiter libertas alicujus

effectus immediate et formaliter desumitur ex proxima causa effectus vel actus. Secundo est notandum, quod causa libera, aut contingens tunc exercet suam libertatem aut contingentiam, et illam transfert in effectum vel actum suum, cum primum determinatur ad effectum Vel actum. Et ratio hujus est: quia tunc determinatur libere aut contingenter ad operandum. Ex quo sequitur, quod causa contingens aut libera in primo instanti, quo producit effectum, libere aut contingenter illum producit, *simpliciter* loquendo, et effectus productus pro illo instanti *simpliciter* est liber aut contingens. *Tertio* est notandum, quod effectus productus a causa contingenti aut libera in illo primo instanti suæ productionis dupliciter potest considerari: primo, prout egreditur a sua causa; secundo, prout est jam actu extra suam causam. Si primo modo consideretur, nulla est necessitas in illo effectu quando egreditur a causa libere vel contingenter operante. Si vero secundo modo consideretur habet aliquam necessitatem: nam, ut inquit Arist., lib. 1 *Periher.,* cap. ulti., *res dum est, necesse est quod sit.* Et hoc præcipue habet verum in quacumque operatione libera divinæ voluntatis aut intellectus, propter immutabilitatem divini intellectus, et voluntatis, propter quam, supposito quod Deus habet aliquam operationem liberam, non potest, in sensu composito, non habere illam pro tota æternitate. Sed est necessario advertendum, quod hæc secunda consideratio effectus, quod attinet ad contingentiam aut libertatem ejus, est omnino *secundum quid,* et prima consideratio est *simpliciter:* quia, ut dixi, contingentia effectus simpliciter et formaliter desumenda est per ordinem ad proximam causam, a qua egreditur. His suppositis, probatur prima pars conclusionis. In illa propositione importatur actus divinæ cognitionis, prout egreditur de præsenti ab intellectu divino libere operante: ergo illa propositio importat actum liberum formaliter et simpliciter, et ex consequenti est simpliciter propositio contingens. Consequentia patet ex præsuppositis. Et antecedens colligitur aperte ex praecedenti conclusione, in qua diximus, illam propositionem esse *simpliciter* de præsenti. Et quidem, quod cognitio Antichristi futuri sit ab intellectu divino, libere operante, probatur: nam hæc cognitio pertinet ad scientiam visionis, omnis autem actus scientiæ visionis in Deo est simpliciter liber, pendens ex libera Dei Voluntate, qua voluit ab asterno producere creaturas in tempore. Secunda pars conclusionis, nempe, quod illa propositio est necessaria *secundum quid,* colligitur ex fundamento modo pnesupposito. Quoniam late actus divina? cognitionis postquam est, necessum est quod sit, propter immutabilitatem divinæ cognitionis et voluntatis divinæ. Hanc conclusionem, quoad utramque ejus partem, docet expresse D. Thomas in 1., distinctione citata, ubi supra, in corpore artic.; et Capreol. in dist. 38. art. 2.

Sexta et ultima conclusio: Simpliciter est concedendum, quod Deus habet potentiam ut non sciverit, Antichristum esse futurum. Istam conclusionem colligo ex doctrina D. Thomæ, locis modo citatis; et illam docet Capreol-, ubi supra. Quæ probatur: de hac propositione, *Deus scivit Antichristum fore,* idem ferendum est judicium, atque de ista, *Deus scti Antichristum fore:* quia, ut diximus, utraque est de præsenti, sed simpliciter concedendum est, Deum habere potentiam ut non sciat Antichristum fore: ergo similiter habet potentiam ut non sciverit. Probatur minor: Deus libere simpliciter scit Antichristum fore: ergo potest simpliciter non scire, etiam quando scit. Probatur consequentia: nam id quod libere fit, potest simpliciter non fieri, etiam pro illo instanti in quo fit; quia in illo instanti fit libere, ut modo diximus in fundamento. Dixi consulto *simpliciter,* id est in sensu diviso, quia secundum quid et in sensu composito, non habet Deus potentiam ut non sciat Antichristum fore, id est supposito, quod scit non potest non scire, propter immutabilitatem divini intellectus. Pro quo est notandum, quod Deus simpliciter loquendo habet potentiam liberam ad cognoscendum Antichristum fore, vel ad non cognoscendum. Et quoniam potentia Dei nunquam deperditur, hoc est, quod etiam postquam scivit, Antichristum futurum, manet cum eadem potentia ut non sciat, neque sciverit futurum Antichristum, *simpliciter* et in sensu diviso. Cæterum in Deo neque est neque fuit potentia, ut postquam scivit futurum Antichristum, in sensu composito non sciat, illum esse futurum; ita quod simul et conjunctim accipiantur ista duo, *Deus scivit Antichristum futurum,* et postquam *scivit,* etiam *nescivit:* V. g. potentia est in Deo, ut quamlibet istarum contradictoriarum, *Petrus currit, Petrus non currit,* faciat veram; sed tamen nulla est in Deo potentia, ut utramque simul faciat veram. Ex hoc sequitur, quod ista propositio, *postquam Deus scivit Antichristum fore, potest non scivisse,* est Vera simpliciter, etiam si sit de præterito juxta sententiam Cajetani: quoniam in rigore facit sensum divisum, et nihil aliud importat, quam quod in Deo manet illa potentia, quam habet ab æterno, ut possit ab æterno non scire, futurum Antichristum. Cæterum hæc propositio, *potest Deus non scivisse futurum Antichristum postquam scivit,* sive

sit de præterito sive de præsenti, falsa est in rigore. Quoniam reddit sensum compositum, eo quod illud Verbum, *potest,* fertur simul super utrumque actum, scilicet *scire* et *non scire.* Verum est tamen, quod consultius erit semper distinguere has propositiones et similes, ita ut si faciant sensum divisum concedantur ut veræ: si vero compositum reddat sensum, tanquam falsæ negentur.

Contra omnia, quæ diximus in his tribus conclusionibus, videtur militare doctrina D. Thomæ in hac solutione *ad secundum.* Dicit enim, hanc propositionem, *Deus scivit Antichristum fore,* esse absolute necessariam. Ex quo videtur manifeste colligi, quod illa propositio est de præterito, et quod non est necessaria tantum in sensu composito, ratione immutabilitatis divinæ tantum. Nam si hoc tantummodo necessaria esset, non diceret D. Thomas eam esse *absolute* necessariam, sed potius *secundum quid* et ex suppositione, et absolute contingentem. Ad hoc respondetur, quod D. Thomas,ut constat ex locis supra citatis, et potissimum ex 1. d. 38. q. 1. art. 5. ad 4. non alio modo intelligit illam propositionem esse necessariam, nisi ratione immutabilitatis divinæ. Etenim in illa solutione ad 4., consentit Mag. Senten. asserenti, illam propositionem non esse de præterito, sed de præsenti; addit tamen D. Thomas eam esse necessariam propter immutabilitatem divini intellectus. Igitur D. Thomas apellat hanc propositionem absolute necessariam, non quia simpliciter et in sensu diviso necessaria sit, sed quia est necessaria secundum semetipsam, et non prout subest alteri propositioni. Hæc de isto dubio.

DUBITATUR tertio, circa 2. et 3. dictum D. Thomæ, utrum ista consequentia *Deus sciuit Antichristum fore, ergo Antichristus erit,* sit bona? Pars negativa probatur: antecedens hujus consequentiæ est absolute necessarium, consequens autem est absolute contingens; ergo est mala consequentia secundum regulas dialecticorum, qui dicunt quod si antecedens est necessarium, etiam et consequens. Posset responderi huic argumento, quod antecedens, cum sit propositio de præsenti, ut explicuimus, est *simpliciter* contingens,et necessarium *secundum quid;* et id ipsum dicendum est de consequenti. Cæterum, hæc solutio reprehenditur a D. Thoma contra M. Sententiarum in 1. dist. 38. q. 1. artic. 5. ad 4. Quoniam, inquit D. Thomas, licet hæc propositio sit de præsenti, habet tamen in semetipsa quamdam necessitatem, propter immutabilitatem divini intellectus: propositio autem positu in consequenti, scilicet *Antlchristus erit,* nullam habet in semetipsa necessitatem, sed meram contingentiam. Præterea, arguitur contra istam solutionem. Nam in istis consequentiis, *Christus dixit Petro, ter me negabis, ergo Petrus ter negaturus erat Christum;* Jeremias dixit, *Hierosolymam devastandam esse, ergo Hierosolyma devastanda erat,* manet omnino eadem difficultas; quoniam antecedens utriusque consequentiæ est simpliciter necessarium, cum utrumque sit propositio de præterito, et tamen consequens utriusque consequentiæ est simpliciter contingens. Neque valet solutio, quæ a quibusdam assignatur, et habet fundamentum in Cajetano ad finem Commentarii hujus articuli ad tertiam dubitationem, quod antecedens utriusque consequentiæ licet Verbis sit propositio de præterito, re tamen ipsa est de præsenti; quoniam cognitio prophetica de futuris contingentibus mensuratur æternitate participata, et respicit ipsa futura, prout sunt præsentia extra suas causas in æternitate. Hæc, inquam,solutio non Valet: tum quia, ut diximus in ultima conclusione 2. dubii hujus art., cognitio prophetica, licet participet suam certitudinem a cognitione Dei, mensurata æternitate, ipsa tamen non mensuratur æternitate, formaliter loquendo; et ex consequenti non attingit futurum contingens prout est præsens in æternitate: imo, ut bene dicit Cajetanus infra q. 57., forte non est communicabile per divinam potentiam alicui speciei creatæ, quod repræsentet futurum contingens prout est præsens actu existens extra suas causas, sed hoc est proprium solius Divinæ Essentiæ: tum etiam quoniam quidquid fuerit de cognitione prophetica, sive mensuretur æternitate sive non, illæ tamen propositiones, *Christus dixit Petro, ter me negabis; Jeremias dixit, vastandam esse Hierosolymam,* citra dubium sunt de præterito. Quia illæ prænuntiationes prophetic» exteriores in tempore præterito factæ sunt: ergo illæ propositiones sunt absolute necessariæ. Dicet quispiam his argumentis, quod in his omnibus consequentiis antecedens est simpliciter necessarium, consequens autem in sensu diviso et simpliciter est contingens; est autem necessarium in sensu composito, id est, supposita necessitate antecedentis. <j Con tra hanc solutionem arguitur, et sitsecun dum argumentum: illa propositio, *Antichristus erit,* etiam in sensu composito, est contingens: ergo. Probatur antecedens: etiam supposita veritate et necessitate illius antecedentis, *Deus scivit Antichristum futurum,* Antichristus contingenter nascetur in mundo. Nam, alias, divina Scientia revera tolleret contingentiam a rebus: ergo. Et confirmatur: cum quæriinus,.an divina Scientia imponat rebus nécessita

tem, et tollat contingentiam ipsarum, non quaerimus, an res ipsæ a parte rei consideratæ in suis naturis, absque ordine ad divinam Scientiam sint contingentes, sed id quæritur, an posita divina scientia salvetur contingentia in rebus: et pars affirmativa hujus dubii est vera secundum fidem: ergo stante divina Scientia, et ex consequenti insensu composito,contingens est illa propositio, *Antichristus erit.* <j Tertio arguitur. Si illa consequentia esset bona, maxime esset propter rationem Divi Thomæ, videlicet, quia consequens debet accipi non absolute, sed prout subest Scientiæ Dei, sed falsum est quod consequens ita debeat sumi: ergo. Major patet, quoniam illa est ratio D. Thomæ qua probat, in solutione ad secundum, bonitatem hujus consequentiæ. Minor probatur dupliciter. Primo, si illa propositio, *Antichristus erit,* sumeretur quatenus subest Scientiæ Dei, deberet esse propositio de præsenti, et non de futuro, quia Antichristus, ut supra diximus, cognoscitur a Deo prout est præsens in æternitate: ergo. Secundo probatur: in ista consequentia, *ego scio lapidem esse materialem, ergo lapis est materialis,* consequens non accipitur prout subest scientiæ meæ, et tamen in antecedenti ponitur terminus importans actum scientificum: ergo falsa est illa propositio D. Thomæ quod, quando in antecedenti ponitur terminus importans actum animæ, consequens debet accipi prout subest illi actui animæ. Probatur antecedens: lapis, prout subest actui scientifico, non est materialis, sed potius immaterialis, ut dicit D. Thomas in solutione *ad secundum;* ergo illud consequens, *lapis est materialis,* accipitur secundum modum, quem lapis habet in re, et non prout subest scientiæ, nam alias esset falsum. Q Quarto arguitur: nato Antichristo, illud consequens, *Antichristus erit,* falsificabitur; antecedens autem, scilicet Deus scivit Antichristum futurum, semper erit verum, etiam nato Antichristo, ergo illa consequentia non est bona.

Pro solutione hujus dubii notandum est *primo,* quod de scientia Dei possumus loqui, et inquantum est scientia præcise, et Inquantum est causa rerum scitarum. Et nuidem in præsentia, quanquam aliquid «licemus de scientia Dei prout est causa, tamen nostra disputatio potissimum agit de illa, prout est scientia. Etenim disputatio de causalitute divinæ scientiæ reservatur ad quæstionem 19. In quo loco aliquid meditatius circa istam difficultatem profetemus. Secundo est notandum, quod scientia Dei, prout scientia est, duplici ratione <mt necessaria. *Prima* quia est immutabilis, ut diximus supra *Secunda,* quia est omnino ccrtu el infallibilis. *Prior necessitas* est secundum quid et ex suppositione. Et loquimur, non de scientia simplicis intelligentiæ, quia illa simpliciter et omnibus modis est necessaria in ratione scientiæ; sed loquimur de scientia visionis, et specialiter de scientia futurorum contingentium. *Secunda vero necessitas* etiam in scientia visionis potest appellari necessitas simpliciter: quoniam infallibilitas, et certitudo est intrinseca, et potissima perfectio scientiæ, ut scientia est. Si autem consideretur scientia Dei, inquantum causa, etiam aliquam habet necessitatem, quæ necessitas non consistit in hoc, quod necessario producat effectum: quoniam prima causa libere operatur, et non necessario. Sed consistit in duobus. Primum, in immutabilitate divini intellectus et voluntatis, propter quam, si semel se determinavit ad operandum, necessario manet determinata ad operandum. Secundo, in efficacia primæ causæ, cui nulla inferior causa potest resistere, neque subtrahere se ab ejus determinatione, juxta illud Pauli *ad Roma.* 9.: «Voluntati ejus quis resistet?» Sed hæc necessitas, ut statim explicabitur, non inducit necessitatem *simpliciter \n* effectu.

His suppositis, ad dubium respondetur unica conclusione: illa consequentia, de qua controvertitur, est bona. Probatur facile. In nullo casu potest esse verum antecedens, in quo consequens non sit verum, ut explicabitur in solutionibus argumentorum: ergo est bona consequentia.

AD argumenta respondetur. Ad primum dico, quod solutio ibi assignata non apparet sufficiens. Et potissimum impugnatur per replicam ibi factam, sumpto argumento ex similibus consequentiis. Igitur illud argumentum debet dissolvi præsupposito, quod antecedens sit absolute necessarium, ut revera est, in illis duabus consequentiis similibus. Quocirca recurrendum est ad secundam solutionem ibi assignatam, scilicet quod consequens, in sensu diviso et simpliciter, est contingens; est autem necessarium in sensu composito. Pro hujus solutionis intelligentia, contra quam militat secundum argumentum, notandum est *primo,* quod necessitas, in sensu composito, non est accipienda in illo sensu, in quo procedit argumentum secundum, videlicet, quod, stante scientia Dei de Antichristo futuro, nulla maneat contingentia in causis, quæ producturæ sunt Antichristum, sed sint totaliter determinatæ ab ipsa scientia Dei, ut necessario producant Antichristum in tempore a Deo disposito. Hic enim sensus est falsissimus et contra fidem. Nam juxta illum, scientia Dei manifeste tollit contingentiam et libertatem ub omnibus rebus: nam quid pro-

dest, quod mea voluntas absolute et secundum naturam suam considerata, habeat libertatem ad legendum vel non legendum cras, si supposita scientia Dei de lectione cras futura, non potest non legere, sed est totaliter determinata ad legendum? Quia revera, juxta istum sensum, voluntas nunquam utitur sua libertate, et ex consequenti nullus effectus est liber. Ad explicandum ergo, in quo sensu sit accipiendum, quod illud consequens est necessarium in sensu composito, notandum est, quod sicut scientia Dei, ut diximus, habet necessitatem et in ratione scientiæ praecise, et etiam in ratione causæ, ita res scita aliquam habet necessitatem, et in ratione objecti sciti, et in ratione effectus per ordinem ad ipsam scientiam Dei. Et quidem necessitas, quam habet res scita in ratione objecti sciti, nihil est aliud, quam omnimoda infallibilitas, quam habet prout est objectum scitum a scientia Dei, quæ infallibilitas non provenit ex eo, quod divina scientia imprimat aliquid in re scita. Nam, ut optime dicit D. Thomæ *ad tertium,* sicut ex eo quod ego cognosco Petrum, nihil reale ponitur in Petro, ita ex eo quod Deus cognoscit Antichristum futurum, nulla realis dispositio provenit ipsi Antichristo. Igitur illa infallibilitas ex eo provenit, quod divina scientia attingit suum objectum, quatenus est actu præsens in æternitate, existens extra suas causas, V. g. quemadmodum ex eo quod ego video Vos actu scribentes, quamvis ex mea Visione nulla necessitas proveniat vobis ad scribendum infallibiliter, tamen eo solum, quod mea visio terminatur ad vos, prout actu scribitis, infallibile est, imo est etiam necessarium ex suppositione: quoniam res dum actu est, necesse est quod sit. Ita, cum Dei cognitio terminetur ad Antichristum, prout est actu præsens in æternitate, infallibile est et necessarium ex suppositione, quod Antichristus futurus sit pro illo tempore, pro quo jam cognoscitur præsens in æternitate; lege Albertum Pyghium, lib. 8. *De libero arbitrio,* c. 1. Sed est notandum, quod necessarium, et infallibile hoc pacto secernuntur, quod necessarium, per se loquendo, non importat respectum ad aliquid extrinsecum, sed potius intrinsecam rei dispositionem: infallibile autem *formaliter* importat respectum ad potentiam cognoscitivam; infallibile enim importat, quod non fallatur potentia cognoscitiva circa illud objectum.

Ex hoc sequitur, quod ista propositio, *Antichristus erit,* absque aliqua distinctione aut suppositione appellanda est infallibilis: quoniam ex formali significatione illius termini, *infallibilis,* hæc propositio facit sensum compositum, et accipitur prout subeat infulllbili Del cognitioni. Cæterum, hæc propositio non debet absolute appellari necessaria: quoniam necessarium non importat sensum compositum, nisi formaliter explicetur, ita ut dicamus illam propositionem esse necessariam in sensu composito.

Hactenus explicuimus necessitatem, quam habet illud consequens, *Antichristus erit,* per ordinem ad divinam scientiam, in ratione scientiæ. Deinceps, oportet explicemus necessitatem, quam habet in ordine ad eamdem scientiam, ut causa est. Et ista necessitas sumitur ex efficacissima primæ causæ virtute, quæ ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab ejus determinatione. Pro quo adverte, quod concursus primæ causæ ita est efficax ad determinandum causas secundas, quod simul est suavis conformans se cum naturis secundarum causarum, ita ut cum causa necessaria necessitatem efficiat, et cum contingenti contingendam. Et hujus rei est duplex causa. *Prima,* quoniam Deus est autor totius naturæ: et idcirco potest movere naturam quamlibet juxta modum ejus, ita quod simul salvetur efficacia primæ causæ, et modus operandi proprius causæ secundæ. *Secunda* causa est, quam D. Thomas asignat infra., q. 19. art. 8., scilicet, efficacia summa primæ causæ, quæ non solum potest producere effectum quem intendit, quantum ad ejus substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum, quo ipsa Vult producere, videlicet, *necessario* aut *contingenter.* Itaque prima causa determinat meam voluntatem ad legendum, non utcumque, sed ad *libere* legendum. Ex hoc sequitur, quod tam necessarium est in sensu composito, quod ego modo *libere* legam, quam quod *absolute* legam; quoniam utrumque cadit sub determinatione efficacissima primæ causæ determinantis meam voluntatem, ut velim *libere* legere. Hæc doctrina colligitur ex articulo 8. citato, *ad secundum-*

Sed arguit quispiam: videtur manifesta implicatio, quod ego simul et *libere* legam, et *necessario* legam. Ad hoc respondetur ex D. Thoma, in solutione *ad tertium* hujus art., et clarius, q. 6. *De Verit.,* art. 3. ad 7. et 8. quod uni et eidem rei potest simul competere uterque iste modus, scilicet necessitatis et contingenté. Sed alter, nempe, modus contingentiæ convenit ei *simpliciter,* id est, ab intrinseco et ex propria natura. Alter vero scilicet modus necessitatis, convenit *secandum quid,* id est per respectum ad extrinsecum. Et quidem nullum est Inconveniens, quod aliquis effectus sit contingens *simpliciter,* ct necessarius *secundum quid:* sicut homo potest esse simul niger *simpliciter,* et albus

secundum quid. Ita in præsentia dico, quod hæc propositio, *Antichristus erit,* simpliciter loquendo, contingens est, quoniam iste effectus ex natura sua et ex proximis suis causis, habet intrinsecam contingentiam. Est autem necessaria illa propositio *secundum quid,* id est, per respectum ad dispositionem divinæ scientiæ et determinationem divinæ Voluntatis, quæ efficaciter, licet suaviter, ut explicui, determinat omnes causas secundas ad suos effectus. Itaque ille modus necessitatis, qui convenit effectui per ordinem ad primani causam, compatitur secutn modum contingentiæ, qui convenit effectui ab intrinseco et ex proximis suis causis. Et quamvis non plene possimus *a priori* explicare, quo pacto concursus primæ causæ efficax sit et necessarius, et simul conformetur cum natura causæ contingentis et liberæ, id tamen *a posteriori* constat nobis esse certissimum. Quoniam si concursus primæ causæ non esset efficax ad determinandum omnes causas secundas, nulla secunda causa operaretur suum effectum: quia nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata. Si vero concursus primæ causæ taliter esset efficax, quod non accommodaretur naturis causarum inferiorum, concursus primæ causæ omnem libertatem et contingentiam auferret a causis secundis. Quocirca dicamus illud *Sapien.* 8; «Deus attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter».

Ad argumentum ergo secundum respondetur, quod, stante præscientia de Antichristo futuro, hæc propositio, *Antichristus erit,* simpliciter manet contingens: quoniam divina scientia non tollit contingentiam causarum, per quas Antichristus producendus est in mundo. Sed nihilominus illa propositio est necessaria *secundum quid,* id est in sensu composito, prout subest divinæ scientiæ. Volo dicere, quod hæc propositio, *Antichristus erit,* solitarie sumpta, sive stet divina scientia de Antichristo sive non stet, est contingens, neque aliqua reperitur necessitas in illa. Cæterum, si hæc propositio inferatur ex Illu, *Deus scivit Antichristum futurum,* induit quemdam modum necessitatis, prout «ubest scientiæ Dei, et prout infertur ex Illo antecedenti. Et quoniam hæc secunda consideratio istius propositionis est *secundum quid,* idcirco hæc propositio est simpliciter contingens, et secundum quid necessaria- Aliis verbis solent ista explicari, scilicet quod hæc propositio, *Antichristus erit,* est necessaria necessitate consequentiæ, non autem necessitate consequentis: sed hic modus dicendi colncidit cum priori de sensu diviso et composito, l',x his patet solutio ud argumentum. Negatur enim antecedens; et quidem ad bonitatem, consequentiæ non requiritur quod consequens absolute loquendo sit tam necessarium sicut antecedens. Sed satis est, quod in nullo casu, in quo antecedens est verum, possit reddi falsum. Et ita contingit in nostra consequentia propter necessitatem quam habet consequens in sensu composito. Ad confirmationem, patet ex dictis. Sed insurgunt vulgares homines in hac parte, hoc argumento: quidquid sit de necessitate et contingentia in sensu composito aut diviso, hoc tamen est Verum, quod quidquid a Deo fuerit præscitum aut dispositum, infallibiliter Veniet et necessario, necessitate consequentiæ, ut dictum est: ergo supposito quod Deus sciat me peccaturum cras, quidquid ego fecerim, tandem infallibiliter peccabo. Rursus, ergo scientia Dei tollit necesitatem præceptorum et consiliorum Dei, quæ nos avocent a peccatis et inducant ad bene operandum; et similiter tollit omnem solicitudinem et industriam humanam circa futura contingentia. Hæc argumentatio Vulgaris efficacius confutabitur quæst. 19, arti. 8. sed breviter ostenditur modo, quam sit nullius momenti. Nam si per impossibile Deus nullam haberet scientiam de futuris contingentibus, hæc argumentatio easdem haberet Vires: quia, datis his duabus contradictoriis, *Petrus cras pecc abit, Petrus cras non peccabit,* altera earum de facto erit Vera: ergo ab æterno fuit Vera: quia propositio de futuro, quæ semel est vera, semper fuit vera: ergo quidquid Petrus faciat, de facto peccabit cras, dato quod illa debet esse Vera: ergo scientia Dei nullam majorem difficultatem ponit in illa argumentatione, quam si nulla esset scientia de futuris contingentibus. Sed, sublata Dei scientia, nullus diceret, non esse adhibendam curam et diligentiam circa futura contingentia, neque esse apponenda præcepta aut consilia circa opera Virtutis agenda: ergo, neque stante Dei scientia id debet dici. Ad argumenta, ergo, dicitur, quod scientia Dei nullam inducit necessitatem causis secundis, sed ita manent liberæ aut contingentes circa suos effectus producendos, atque si nulla esset Dei scientia. Quo circa, scientia Dei non tollit præcepta, leges aut consilia, neque sollicitudinem et industriam humanam.

Ad tertium argumentum negatur minor. Ad primam probationem respondetur, quod Antichristus. prout subest scientiæ Dei et est præsens ipsi Deo, etiam est nobis futurus. Unde illud consequens, *Antichristus erit,* reddit istum sensum, *Antichristus,* prout est objectum divinæ scientiæ, *erit nobis futurus.* In hoc autem, quod est objectum divinæ scientiæ, clauditur intrinsece, quod sit præsens Ipsi Deo. Ad se-

eundam probationem respondetur, D. Thomam non docere in præsentia, quod in consequenti non importetur modus, qui competit rei cognitæ a parte rei, sed id tantum dicit, quod consequens debet accipi secundum modum, qui competit rei cognitæ, prout subest cognitioni, id est, quod accipiatur prout est objectum terminans cognitionem. Sed est advertendum, quod in objecto, terminante cognitionem, duo reperiuntur. *Alterum* est modus, qui competit ipsi objecto *ab extrinseco,* scilicet ab ipsa cognitione, qui modus nihil reale ponit in objecto; v. g. si ego scio, *hominem esse animal,* in objecto scito consurgit modus immaterialitatis et quod ipsum objectum sit scibile formaliter: hæc autem immaterialitas et scibilitas nihil reale ponit in homine: sicut in pariete Viso, quod sit visus, non est aliquid reale. *Alterum* quod in objecto reperitur, est ratio per quam objectum terminat cognitionem. Ista duo, quamvis aliquando videntur opposita, tamen re Vera non repugnant inter sese, sed conveniunt eidem objecto formaliter sumpto ut objectum est, v. g. in illa consequentia argumenti, *Ego scio lapidem esse materialem, ergo lapis est materialis,* lapidi prout est objectum meæ scientiæ convenit modus immaterialitatis et scibilitatis, qui nihil reale ponit in lapide, sed convenit ei ab extrinseco, prout subest scientiæ meæ. Reperitur etiam in lapide, prout est objectum hujus cognitionis, materialitas, quæ est ratio per quam terminat istam cognitionem. Et non repugnant lapidi materialitas et immaterialitas, sed potius illi conveniunt simul, prout est objectum hujus cognitionis. Et ratio est: quia materialitas convenit lapidi tanquam aliquid ei intrinsecum; immaterialitas vero nihil intrinsecum reale ponit in lapide, sed aliquid rationis. Ex hoc sequitur, quod illud consequens, *lapis est materialis,* sumitur ibi formaliter, prout est objectum meæ scientiæ. Et facit hunc sensum: lapis prout est scibilis et immaterialis per ordinem ad scientiam, est materialis a parte rei. Qui sensus est Verisimus.

Ad tertium argumentum respondetur, quod illud consequens, *Antichristus erit,* non debet accipi absolute pro quocumque tempore futuro, sed restricte pro illo tempore pro quo *Deus scivit Antichristum esse futurum.* Secundo respondetur, quod potest accipi illud verbum, *erit,* quasi confuse in æternitate Dei. In quo sensu semper est vera ista propositio, *Antichristus erit.*

Circa solutionem ad tertium notandum est quod illa sententia D. Thomæ scilicet *scientiam Dei nullam realem dispositionem causare in re scita,* potest dupliciter intelligi. *Primo* de scientia Del, prout est scientia præcise, seu aliis verbis, prout est scientia speculativa. *Secundo* intelligi potest de scientia Dei prout est causa rerum, seu alii s verbis, prout est practica. Si in primo sensu intelligatur, nullam habet difficultatem. Res enim est certissima, quod scientia sive nostra sive Dei, prout est sp>eculativa, nullam realem dispositionem causât in re scita. Si vero intelligatur in secundo sensu, habet difficultatem illa sententia D. Thomæ. Quoniam scientia Dei, prout est causa rerum, realiter immutat res ipsas, et causât realem dispositionem in illis. Et præterea, scientia Dei practica realiter determinat causas futurorum contingentium, in ordine ad ipsos effectus contingentes, et imprimit realem concursum in illis: ergo. Ad hoc respondetur, quod quantum attinet ad solutionem argumenti, quod hic dissolvitur a D. Thoma, scientia Dei etiam prout practica est, non censetur causare aliquam realem dispositionem in re scita: quia D. Thomas non loquitur de quacumque reali dispositione, sed de illa dumtaxat, quæ tollit contingentiam aut libertatem convenientem rei scitæ, secundum suam naturam consideratæ. Et quidem concursus primæ causæ, ut supra diximus, licet determinet realiter causas contingentes et liberas efficaci determinatione, determinat tamen suaviter et proportionabiliter ad naturas ipsarum causarum, ita ut causa secunda tam contingens maneat et libera stante illa determinatione primæ causæ, atque si non esset talis determinatio: et hoc est satis ad solvendum argumentum, quod hic intendebat solvere D. Thomas. Hæc de isto articulo.

ARTICULUS XIV.

Ç Utrum Deus cognoscat enuntiabilia. (1)

D DECIMUMQUARTUM sic Ëroceditur. Videtur quod leus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

<[2. Præterea, omnis cognitio fit per

(I) I *Sent;* dint. XXXVIII, nrt. 3; dint. XLI. urt. »; I *Cont. Cient..* Cnp. I.VIII, I.IX; *De Vertt.,* <l. II, nrt. 7.

aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

SED contra est quod, dicitur in *Psalmos* 93: «Dominus scit cogitationes hominum». Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPONDEO dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturæ, ut supra (1) dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt intelligimus; sed divisim secundum quamdam succesionem. Et propter hoc ea, quæ seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demostrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

AD primum ergo dicendum quod ratio Illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

AD secundum dicendum quod compositio enuntiabitis significat aliquod esse rei: et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmation. Ratio est: quia Deus scit quidquid est in potentia sua, vel creaturæ.

(I) Anil I). huius quæst.

ARTICULUS XV.

ξ] Utrum scientia Dei sit variabilis.(l)(*S)

C ^ T ^ ^ Ç d DECIMUMQU1NTUM sit proceditur. Videtur quod scientia Dei sit Variabilis. V Scientia enim relative dici- x tur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est Variabilis, secundum variationem creaturarum.

<[2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest Variari secundum augmentum et diminutionem.

<1 3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum: quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei Videtur esse variabilis.

SED contra est, quod *dicitur Jacobi,* 1. quod apud Deum «non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio».

RESPONDEO dicendum quod, cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex (2) dictis patet: sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra (3) ostensum est, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

AD primum ergo dicendum, quod *Dominus* et *Creator,* et hujusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt i Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter —Vel aliter dicendum est, quod *Dominus* et *Creator,* et hujusmodi, important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt: et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et hujusmodi, important relationes, quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse: et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

(I) I *Sent·,* dist. XXXVIII, art. 2; dist XXXIX, <). I., art. I, 2; dlat. XLI, art. 5; *De Verit.,* qu. II, art. ft, ad II; art. 13.
(9) Arti. I. Imius quæst,
(S) Q.II ur. I.

AD secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam Visionis, secundum quam dicitur scire ea, quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel non esse, quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest: quia quidquid est Vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat: quia hæc propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

AD tertium dicendum quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, *Christum nasci* et *esse nasciturum,* et *esse natum:* quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum,—Sed hæc opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causât. Tum etiam quia sequeretur quod propositio, quæ semel est vera, esset semper vera, quod est contra Philosophum (1), quid dicit, quod hæc oratio, *Socrates sedet,* vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente.—Et ideo concedendum est quod hæc non est vera, *quidquid Deus scivit, scit,* si ad enuntiabilia referatur Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit Variabilis. Sicut enim absque Variatione divinæ scientiæ est, quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse Verum, et quandoque esse falsum Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra Variatur, Vel secundum Veritatem et falsitatem, puta si mutata re, eamdem opinionem dere illa retineamus: vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

(I) *tn PrtadIC;* C. *De tubitantia,* dccllminilo mi fliivm, tom. I.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est negativa. Et ut constat ex testimonio allato in argumento, Sed contra, *et ex iis, quæ superius dicta sunt in quæst. 9, est certa secundum fidem.*

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo est dubium de ejus conclusione. Probatur falsa. *Primum* ex solutione ad tertium hujus articuli, in qua dicitur, quod Deus non scit modo aliquam enuntiationem, quam antea scivit, V. g. non scit modo Deus hanc enuntiationem, *Adam est,* quam tamen scivit, quando Adam erat in mundo: ergo scientia Dei variabilis est. Et confirmatur: quia sicut scit modo Deus aliquod enuntiabile, quod antea non erat, ita scit aliquod enuntiatum, quod antea nesciebat: ergo scientia Dei, omni ex parte, variabilis est. Probatur antecedens. Sicut hoc enuntiabile, *Petrus scribit,* modo est falsum, et antea erat verum: ita res ipsa a parte rei antea erat et modo non est: ergo antea sciebatur a Deo, et modo non scitur, sicuti ipsum enuntiabile. Secundo. Stante scientia Dei de Antichristo futuro, *Antichristus* contingenter *erit,* simpliciter loquendo, ergo potest poni in esse, quod Antichristus non sit in tempore futuro. Quia, possibili posito in esse, nullum sequitur inconveniens. Rursus, posito in esse, quod Antichristus non sit in tempore futuro, scientia, quam Deus habet de Antichristo futuro, Variatur: ergo simpliciter est Variabilis scientia Dei. <j Tertio. Quod scientia Dei sit variabilis, ita ut possit Deus non scire modo, quod antea sciebat, nullam realem imperfectionem ponit in scientia Dei: igitur nihil inconvenit, quod sit variabilis. Probatur antecedens: ex eo solum, quod scientia Dei mutatur quantum ad respectum rationis, quem dicit ad creaturas, Variabitur simpliciter loquendo: sed mutatio divinæ scientiæ, quæ fiat præcise, secundum respectum rationis nullam realem imperfectionem, aut mutationem infert in ipsa scientia, quia est mutatio tantum secundum respectum rationis:ergo. Probatur minor. Scientia Dei, præsertim scientia visionis, tantum extenditur ad creaturas per respectum rationis ad illas: ergo non mutabitur simpliciter, si amittat istum respectum rationis. Dicet quispiam, quod si scientia visionis mutatur quantum ad respectum rationis ad creaturas, sequeretur realis mutatio in divina voluntate, qua Voluit ab ieterno producere creaturas in tempore. Num scientia visionis, nostro

modo intelligendi, pendet ex determinatione divinæ Voluntatis circa res producendas in tempore. Contra hanc solutionem arguitur: nam idem argumentum fit de voluntate, quod fecimus de scientia Visionis. Quoniam divina Voluntas ex eo, quod extenditur ad creaturas, volens illas in tempore producere, nullam aliam realem perfectionem habet, quam haberet si noluisset illas producere, sed habet tantum respectum rationis ad ipsas: ergo divina voluntas, ex eo solum, quod amittere respectum rationis ad creaturas, posset mutari de volente in non volentem eas producere.

Pro solutione notandum est, quod mutatio includit duo extrema, itaque res quæ mutatur, de uno extremo transit ad aliud. Ex quo sequitur, quod ut scientia Dei esset mutabilis, necessarium erat, quod posset Deus nescire id, quod prius scierat, aut e converso; et non satis est, quod simpliciter loquendo, et in sensu diviso, possit Deus aliquid scire scientia visionis, quod non scit. Quoniam divina scientia, eo quod est actus purissimus, non potest transire ab uno extremo in aliud: idcirco simpliciter est immutabilis et invariabilis.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum et ejus confirmationem respondetur cum Cajetano in hoc art. quod D. Thomas in eo dumtaxat assignat discrimen inter enuntiabilia et res enuntiatas, et ob id concedit, posse Deum modo scire aliquod enuntiabile quod antea nesciebat, quod omnino negat de enuntiato, quoniam unum atque idem enuntiabile potest signari, quod prius erat falsum, et modo est verum. Et ita modo est scibile, et antea non erat scibile. Cæterum una atque eadem res enuntiata non potest designari existens in rerum natura, quæ sit modo scibilis, et antea non esset, V. g. ista propositio, *Antichristus est,* modo est falsa, et eademmet, perseverans nato Antichristo,erit vera,et ex consequenti eademmet perseverans modo non est scibilis, et nato Antichristo, erit scibilis. Cæterum Antichristus modo non estscibilis, quia non est in rerum natura; postea vero erit scibilis, quando existet in mundo. Quocirca sicut mutabitur de non scibili in scibile, Ita mutabitur de non existente in existens. Hoc ergo solum discrimen intendit Divus Thomas assignare in solutione ad tertium. Cæterum est advertendum, quod sive sermo fiat de enuntiabilibus, sive de rebus enuntiatis, nulla ratione est concedendum, quod Deus modo aliquid sciat, quod antea nesciverit, Vel e converso, in mensura suæ æternitatis. Quoniam in æternitate omnia scit Deus secundum omnem modum quo scibilia sunt, et id quod non est scibile, ub æterno scit Deus quod non est scibile, v. g. ab æterno scit Deus hanc propositionem, *Antichristus est,* pro isto tempore præsenti esse falsam, et quod erit vera in tempore futuro nato Antichristo. Sed sententia D. Thomæ asserentis, Deum scire modo aliquod enuntiabile, quod antea nesciebat, explicanda est per ordinem ad mensuram nostri temporis. Itaque illa propositio non est scibilis pro hoc tempore, est tamen scibilis pro tempore futuro.

<J Ad secundum respondetur, quod Antichristus in sensu composito, ut diximus in art. 13., necessario erit. Et quidem, licet possibili posito in esse, si solitarie sumatur, nullum sequatur inconveniens, tamen ut componitur cum alio, magnum potest sequi inconveniens, si ponatur in esse, v. g. quod hæc propositio, *Petrus scribit,* seorsum sumpta, ponatur in esse, nullum sequitur inconveniens: magnum tamen inconveniens erit si supponamus ejus contradictoriam, *Petrus non scribit,* veram esse. Ita in præsentia, quod hæc propositio, *Antichristus non erit,* seorsum sumpta ponatur in esse, nullum est inconveniens; cæterum componendo illam cum præscientia Dei de futuro Antichristo, magnum esset inconveniens si poneretur in esse. Est enim impossibilis in sensu composito.

4] Ad tertium, Ferrara., 1. *Contra Gentes* c. 83. loquens de volitione divina creaturarum dicit, quod si mutetur hæc volitio quantum ad respectum rationis, ex necessitate etiam variabitur quantum ad entitatem sui realem. Et ratio ejus in substantia hæc est. Quoniam respectus rationis, qui concomitantur operationes pure immanentes divini intellectus aut voluntatis non possunt cessare, nisi mutetur proximum eorum fundamentum, quod est entitas realis operationis immanentis. Quod dictum est de volitione creaturarum potest etiam dici de scientia Visionis.

Sed contra hanc solutionem arguitur. Entitas realis volitionis creaturarum in Deo non est alia ab entitate Volitionis, qua Deus Vult suam bonitatem et essentiam; sed hæc entitas non potest esse proximum fundamentum respectus rationis ad creaturas: ergo respectus rationis ad creaturas non fundatur in entitate reali volitionis creaturarum, et ex consequenti ad mutationem respectus rationis non necessario præsupponitur mutatio realis entitatis. Probatur minor: relatio, sive realis sive rationis, necessario consequitur suum proximum fundamentum; sed respectus rationis ad creaturas non consequitur necessario entitatem realem divinæ volitionis, nam alias Deus necessario amaret creaturas in tempore producendas: ergo. Praetermissa ergo solutione Ferrariensis dico, quod quemadmodum respectus idéales, ut docet Cajetunus, quæst. seq.,art. 2.

in fine, non consequents operationem divini intellectus, sed quodammodo fiunt per comparationem, qua divinus intellectus comparat Divinam Essentiam ad ipsas creaturas: ita ejusmodi respectus ad creaturas proprie non consequuntur operationes intellectus et voluntatis; sed quodammodo fiunt ab ipsis operationibus, quatenus extenduntur ad creaturas. Itaque proprie non fundantur in entitate reali ipsarum operationum. Hoc ergo supposito,quod amplius explicari debet., q. 19· art. 2. ad 3. argurn, respondetur, quod mutatio cognitionis et volitionis creaturarum, formaliter quidem, tantum consistit in mutatione respectus rationis ad creaturas. Sed nihilominus hæc mutatio omnino repugnat divinæ scientiæ et divinæ voluntati: quoniam necessario præsupponit vel mutationem divinæ substantiæ, Vel, quod evidentius est, mutationem judicii divini practici, V. g. si modo Deus Vellet non producere Antichristum, quem tamen ab æterno voluit producere; hæc mutatio divinæ voluntatis inde procederet, quod Deus modo judicat esse bonum et conveniens, quod Antichristus non sit: quod tamen judicium Deus non habebat ab æterno, sed potius oppositum; atque adeo Deus ab æterno non esset perfecte sapiens. Lege omnino D. Thomam infra, q. 19. art. 8., *in corpore.* Et circa totum istum articulum 15. vide ipsum D. Thomam q. 2. *De Veritate,* art. 13.

ARTICULUS XVI.

Utrum Deus habeat de rebus scientiam speculativam. (I)

11 D DECIMUMSEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (2). Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

<] 2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus: quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

SED contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* (1) Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

RESPONDEO dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua Vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente: sicut est scientia hominis, de rebus naturalibus vel divinis Secundo, quantum ad modum sciendi: ut puta, si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim, est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam *intellectus practicus differt fine a speculativo,* sicut dicitur in 3. *De Anima* (2). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili,—Scientia igitur, quæ est speculativa ratione ipsius reiscitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est secundum modum vel finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum: quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala Vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea: sicu. et ægritudines

(1) *De Vertt.,* q. III, nrt. 3.
(2) Art. H. hujiiH qnieet,

(1)Lib. B. *Metaph.,* text. 2. Et II. 1. c. 2. non procul, ii prin. toni. 3.
(2) Lib. 3. *De Anima,* tex 49, tomo 2.

cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

AD primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum. Quorumdam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

AD secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero, quodincontrariumobjicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, inquantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ: quia omnia alia a se Videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Scientia Dei respectu Divinæ Essentiæ est speculativa. Secunda conclusio- Respectu creaturarum est speculativa et practica Hte conclusiones patent ex discursu articuli.

COMMENTARIUM.

NOTA primum cum Cajetano in hoc articulo, quod multa docetD. Thomas in hoc art. de scientia speculativa et practica, quæ magis sunt intelligenda ex parte scientis, quam ex parte scientiæ. Quocirca ex doctrina hujus articuli non potest exacte colligi essentialis differentia, qua distinguuntur practica, et speculativa scientia. De qua re Vide, quæ dici solent in ·!. quæstione procemiali Logicæ. ‹3 Secundo est notandum, D. Thomam non docere in conclusione, quod scientia Dei ex primario objecto sui, quod est Divina Essentia, non habet quod sit practica, imo oppositum docet in solutione ad argumentum *Sed contra.* Sensus ergo est, quod si Divina Essentia consideretur secundum se, absque ordine ad creaturas est objectum tantum scientiæ speculativæ et hoc docet In prima conclusione. Si vero consideretur per respectum ad creaturas, quatenus est exemplar et causa effectiva et finalis ipsarum, habet quod sit objectum non solum scientiæ speculativæ, sed etiam practicæ, quatenus est prima regula operandi ipsas creaturas. Vide circa istum articulum quæ dicta sunt supra quæst. 1., artic. 4. Nam eodem modo procedendum est de scientia Dei quantum ad speculativum et practicum, quo ibi dictum est de Theologia, quæ est participatio divinæ scientiæ.

QUÆSTIO XV.

De Ideis.

POST considerationem de scientia Dei, restat considerare de Ideis. Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICULUS PRIMUS.

Q Utrum ideæ sint. U)

W/*°v\ \Sy PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius (2) 7. ca. *De divinis Nornin.* quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

<j 2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra (3) dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

<| 3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed Essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

SED contra est quod dicit Augustino (4) in lib. *S3. Quæst.:* «Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit».

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim græce, latine *forma* dicitur: unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum, præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod

(1) Infra, qu. XLIV. art. 3; 1 *Sent..* dist. XXXVI, quHI^art. I; *De Perit.,* qu. III, art. 1; I *Metaphys.,*

(2) Cap. 7. n medio.
<3 *Q* 1 1. nr. β.
(4) 1.1. K3, *(Jiimut:* q. 4(1 purum u prln. to. 4.

formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

Quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formæ, quam mente concepit.

Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra (1) patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

AD primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles (2) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

AD secundum dicendum, quod licet Deus per Essentiam suam se et alia cognoscat, tamen Essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius: et ideo habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum

AD tertium dicendum, quod Deus secundum Essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei Essentia.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUS1O: Necessum est ponere Ideas in mente divina. Ratio est: quia Deus est agens per intellectum.

COMMENTARIUM.

DE materia hujus quæstionis disputant Scholastici, 1. *Senten.,* dist. 36- In hoc articulo tria sunt a nobis exponenda. *Primum* est, quid sit idea, et simul explicabitur quid nominis et quid rei. *Secundum,* an in Deo ponendæ sint ideæ, et quanta cum certitudine. *Tertium,* an ideæ sint idem cum divina Essentia. Circa primum nota ex D. Thoma hie ex Agustino lib. *83. Qucestionum,* q. 46. quod *ideæ* noment est græcum, et idem pollet, quod *forma* et *species;* apellatur autem quam sæpius a latinis *ratio,* quæ appellatio, autore Augustino, ubi supra, non est secundum proprietatem interpretationis illius vocis *ideæ.* Est tamen secundum proprietatem rei, eo quod *idea* est forma ad solum intellectum pertinens. Ludovicus Vives exponens Augustinum, lib. 7. *De Civitate,* cap. 28. asserit *ideam* dici ab *spectando:* nam qui aliquid est acturus *ideam* inspicit ad quam suam actionem aptet. Quæ sane interpretatio Verissima est, convincens ideam proprie a nobis appellari rationem, etiam circa vocis interpretationem, quia est ratio inspectandi. Sed quocumque nomine idea appelletur a nobis, ita definitur definitione *quid rei,* scilicet, *idea* est *forma* objecta intellectui intra ipsum existens, ad quam artifex aspiciens operatur. Sed priusquam definitionem istam, per singulares particulas explicemus, duo sunt a nobis exponenda. *Alterum* est quisnam fuerit idearum inventor sive assertor. *Alterum* est in quo sensu Veteres Philosophi Platonici usurpaverint hanc vocem *ideam.* De primo, Eusebius lib. 11. De *preeparatione euangelica,* c. 1. dicit Socratem fuisse primum, qui de ideisdisputavit. Cæterum, Aristoteles lib. 1. *Metaphysic,* text. 5. docet aperte Platonem fuisse primum idearum inventorem, Socratem autem nihil de naturali materia disputasse, sed totum se ad moralem disputationem convertisse. Hanc sententiam Aristotelis quæ Videtur contraria Eusebio, sequuti sunt communiter gravissimi autores. Cicero lib. 1. *De quaestio. Tuscula.* dicit mentem divinam posse a nobis propriam *speciem* appellari, quam alii Philosophi appellarunt *ideam,* et hanc appellationem a Platone fuisse inventam. Seneca *Epist.* 66. Justinus martyr in *Admonitorio adversus Gentes,* dicit Platonem fuisse idearum inventorem, occasione sumpta ex illo *Exod* 26.: «Vide ut facias omnia secundum exemplar, quod tibi ostensum est in monte». D. Augustinus loco citato dicit, quod si loquamur de ideis, attendentes ad rem ipsam, non fuit Plato primus autor idearum, non enim credibile est ideas latuisse illos sapientes qui antecesserunt Platonem. Si autem sit quæstio de hac voce *idea,* primus autor fuit Plato: ita censet Augustinus. Ego in hac parte ita censerem, quod primus qui de ideis disputavit fuit Socrates, Platonis magister cui fuit persuasa opinio Heracliti et Cratyli asserentium res omnes naturales positas esse in continuo fluxu, ita quod de illis non aliter scienlia esse poterat, nisi confugeremus ud *Ideas* quit· sunt fonnæ separalæ et sta-

(I) Q. 40. nr. I.
P) Lib. 5. *Metaph.* n tex. 10. unq. ml fin. II. to S.

biles rerum naturalium; sed tamen quia non placuit Socrati ideas hujusmodi statuere, animum separavit a scientiis naturalibus, quod Aristoteles insinuat loco citato. At Plato ejus discipulus, cui non displicuit opinio Cratyli et Heracliti, ut statueret scientiam naturalem, ad ideas confugit; de quibus, ut ipse docet in *Cratylo* haberetur scientia naturalis. Quocirca primus idearum assertor fuit Plato, quamvis non primus disputator.

Circa secundum, Aristoteles ubi supra et 7. *Metaphysic.* text. 28. et alias non semel, docet Platonem finxisse separatas quasdam formas incorruptibiles et immortales rerum corruptibilium, quæ in singularibus participantur per modum cujusdam impressionis. Multi ex Peripateticis sequuntur Aristotelem in hac intelligentia. Cæterum aliis autoribus gravissimis placuit eximere Platonem ab' isto errore, et dicunt ejus mentem fuisse omnium rerum creaturarum præexistere in divino intellectu intelligibiles formas, quas ipse *ideas* appellavit: ita docet Cicero, Seneca, Augustinus, locis citatis. Præterea, ipse Augustinus, lib. 12. *De Civit.,* c. 26. sic ait. Quibus autoribus nos consentimus libentissime, quamvis crediderim aliquot Platonicos confinxisse illas *ideas,* quas Aristoteles imposuit Platoni, a qua sententia vix possum excipere Phylonem Judæum, lib. *Quod deterius potiori insidietur.* Vide Soto, q. 1. *Universalium, et* Soncin., 7. *Metaphysic.* quæst. 25. ubi explicat rationes quibus Aristoteles confutat opinionem Platonis in primo sensu acceptam. Illa ergo idearum acceptio penitus est removenda a nostra disputatione. Revertamur ergo ad definitionem idearum, in qua ponitur, *forma,* Vice generis, reliqua Vero habent rationem differentiæ. Dicitur, *objecta intellectui,* ad excludendum habitus et actus intellectus, qui nullo modo habent rationem objecti; at idea est exemplar, quod intellectus contemplatur, ut docet Seneca ubi supra, atque adeo est objectum intellectus. Eadem ratione species intelligibilis excluditur a ratione ideæ, quoniam species est quidem principium intellectionis et non objectum. Sed objiciunt nobis quidam putantes *species* appellari *ideas,* quod D. Thomas hic docet ideam esse principium cognoscendi: ergo juxta ejus mentem species habet rationem ideæ. Respondetur cum Cajetano, hic, D. Thomam usserere ideam esse principium intellectionis, sed non effectivum, cujusmodi est species impressa, sed formale cujusmodi est verbum. Respondetur secundo, quod species quamvis non sit principium effectivum ex propria ratione: tamen adhuc non est *idea,* quia est forma veluti in semine, et Implicite repræsentat objectum: ut vero ad rationem *ideæ* requiritur, quod sit *forma,* quæ explicite repræsentet objectum. Ex hoc sequitur *primo,* quod ars residens in mente artificis non est *idea,* quia non habet rationem objecti, sed principii effectivi dumtaxat. Sequitur *secundo,* quod ex omnibus quæ in intellectu reperiuntur, solum *verbum,* quod est expressa rei similitudo, potest cum proprietate appellari *idea.* Probatur: nam solum *verbum* inter omnia, quæ intra intellectum reperiuntur, habet rationem objecti intellectus. Dicitur præterea in definitione, *quod existit intra intellectum,* ad excludendum externum exemplar, ad quod artifex respicit in sua operatione: idea Vero non est exemplar qualecumque, sed formale et intrinsecum in intellectu. Alia particula est, *ad quam artifex aspiciens operatur,* et ponitur hæc particula ad excludendas formas rerum naturalium. Etenim licet agens naturale producat effectum, similem suæ formæ naturali, sicut ignis producit ignem, attamen ipsa forma naturalis non habet rationem ideæ, eo quod agens naturale non operatur respiciendo ad illam. Ex hoc sequitur *primo,* quod in nullo agente naturali, quod operatur ex inclinatione naturæ, reperitur idea. *Secundo* sequitur, quod effectus pure naturales non habent ideam sui in causa proxima, sed dumtaxat in causa prima, propter quod solet dici, quod opus naturæ est opus intelligent!®, quoniam effectus naturales imitantur ideas, quas prima causa, quæ est intelligens, in eorum productione contemplatur. Sequitur *tertio,* quod effectus pure casuales, prout casuales sunt, nullam habent ideam: quoniam ejusmodi effectus fortuito contingunt, et non procedunt ex contemplatione peculiari alicujus exemplaris, vel ideæ. Quod dixi de fortuitis effectibus, idipsum censendum est de quocumque effectu, proveniente ex imperfectione naturæ particularis, quoniam ejusmodi effectus potius deficiunt ab idea, quam illam imitentur. Hactenus de primo puncto. <j In secundo puncto, quæritur utrum ideæ sint ponendæ in Deo, et quanta sit hujus rei certitudo? Ad hoc respondetur unica conclusione. Si fiat sermo *de ideis,* quantum ad rem significatam, certum est et secundum fidem et secundum naturalem rationem, ponendas esse ideas in mente divina: si vero fiat sermo *de voce,* id est an debeant appellari *ideæ,* non est tam certum ponendas esse ideas in Deo. Prima pars conclusionis, quod attinet ad fidei certitudinem, probatur primo ex D. Augustino lib. *83. Qucestionum,* q. 46. ubi dicit non esse negandum aliquo modo, quod in Deo sint formæ et rationes omnium rerum producibilium: ut idea, si ud rem significatam attendamus, non est aliud quam forma et

ratio rei producendæ. Præterea, D. Thomas quæst. 5. *De Verit.,* art. 1. in primo argumento *Sed contra,* refert Augustinum ita dicentem: «Infidelis est qui negat ideas esse in mente divina. Insuper omnes Sancti, præsertim Augustinus, interpretantes illud *Joan.* 1.: «Omnia per ipsum facta sunt, et quod factum est, in ipso vita erat», docent hoc loco significari rationes omnium rerum præexistere in divina mente; et Augustinus Versans hunc locum, inquit, quod sicut in mente artificis est forma et ratio rei artificiatæ producendæ, ita res omnes a Deo producibiles habent suas rationes et formas in intellectu Dei supremi Artificis. Denique probatur ex illo *ad Heb.* 11.: «Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent», id est, ut ex invisibilibus rationibus in divina mente invisibiliter præexistentibus hæc visibilia ad extra fierent, et hæc interpretatio est communiter recepta a Sanctis Patribus. Præterea probatur hoc esse certum secundum evidentem rationem, et simul secundum fidem. Deus, secundum fidem et secundum rationem evidentem, producit omnem creaturam per voluntatem et intellectum ad modum cujusdam supremi artificis; at omnis qui operatur aliquid per intellectum ad modum artificis necessum est habeat ideam rei faciendæ ad quam respiciens operetur, et hujus oppositum non est intelligibile, nam qui operatur per intellectum, operatur per formam apprehensam, et effectus productus imitatur ipsam apprehensam formam. Alias rationes vide *De Veritate* q. 3. art- 1. in D. Thoma. Ultimo confirmatur ex eo quod Phylon Judæus, referente Eusebio, lib. II. *De praeparatione euangelica,* cap. 12. dicit, manifeste colligi ideas esse ponendas in divina mente, ex eo quod *Genes.* 2. dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Sed interrogat quispiam: an si esset vera illa philosophorum sententia, quæ asserebat Deum esse causam naturalem omnium rerum, id est operantem ex necessitate naturæ, ponendæ essent ideæ in divino intellectu? Ad hoc respondetur, quod in duplici sensu intelligi poterat Deum produxisse mundum ex necessitate naturæ. *Primo,* quod creaturæ emanerent a Deo et ab ejus essentia veluti per quamdam simplicem resultantiam, sicut radius Solis emanat ab essentia et claritate Solis. *Secundo,* quod procederent a Deo per intellectum et Voluntatem et per propriam operationem intellectus et Voluntatis divinæ: ita tamen quod divina voluntas naturaliter esset determinata ad hujusmodi productionem creaturarum, sicut est determinnta ad amorem ipsius Dei. Tunc dico, quod si sententiu illa procederet primo modo, non essent necessario ponendæ ideæ in divino intellectu: quia tunc Deus non operetur ad modum artificis per intellectum. Si viero procederet secundo modo, necessa ro essent ideæ in divina mente, quoniam- licet Deus necessario operaretur: operaretur tamen sicut artifex per intellectum et Voluntatem. Secunda pars conclusionis probatur, quoniam nec certum est secundum fidem, neque potest constare naturali ratione, quod rationes et formæ rerum producibilium, existentes in divina mente, debeant appellari hoc Voce, *ideæ-* Verum est tamen, quod qui negaret hanc vocem proprie convenire rationibus illis æternis non absque temeritate aliqua loqueretur, eo quod vox ista non solum a gravissimis philosophis, sed et a Sanctis Patribus, et fere ab omnibus catholicis autoribus jam olim usurpata est. Hæc de secundo puncto.

JAM vero circa tertium punctum dubitatur: An ideæ quas esse definimus in divina mente, sint idem realiter, quod Divina Essentia? Et hoc dubium movetur circa solutionem ad tertium hujus art. in qua D. Thomas partem affirmativam definit. <1 Prima sententia est Scoti in 1. dist. 35. q. 1. qui docet ideas non esse idem realiter, quod Divina Essentia, sed esse ipsasmet creaturas secundum quoddam esse intelligibile ab æterno productum a Deo, quod est medium inter esse reale et esse rationis. Hæc sententia est merum figmentum parum consentaneum fidei catholicæ, ut patuit supra quæst. 14. arti. 6. Hæc sententia Scoti Videtur esse eadem cum illa quam refert Waldensis libro *De antiquitate fidei,* cap. 8. ex Wicleff, libro *De ideis,* ubi asserebat ideas nihil esse aliud, quam creaturas secundum esse reale, quod habent ab æterno, esse inquam, non simpliciter, sed secundum quid, quam sententiam confutat Waldensis ibidem. <J Altera sententia est Duran, in 1. *Sent.* d. 36 q. 3. art. 3. qui pro solutione hujus dubii supponit duo. *Primum* est, omnes rerum perfectiones esse positas in triplice differentia, quædam sunt communes Deo et creaturis, quæ tam in Deo, quam in creaturis formaliter reperiuntur. Ejusmodi sunt, *uiuere, esse, intelligere.* Quædam vero sunt soli Deo propriæ, quæ creaturis repugnant, et opposita eorum intrinsece conveniunt ipsis creaturis, v. g. *esse increatum,* esse *infinitum, omnipotentem,* etc. Aliæ denique sunt, quæ proprie conveniunt creaturis, in Deo autem non reperiuntur formaliter, sed metaphorice: imo, ut inquit Durundus, non est aliquid formaliter in Deo, quod illis respondeat secundum similitudinem, ejusmodi sunt quidditntea creaturarum, ut *animal rationale,* et omnes illæ perfectiones, quæ supra, quæs-

tione3.. appellatae sunt perfectiones secundumquid. Supponit *secundo.* Ut aliqua duo se habeant sicut idea et ideatum, necessum est, quod in utroque reperiatur aliquid formaliter, secundum quod in utroque attenditur aliqua similitudo et imitatio unius ad alterum. Et ratio hujus est, quia ideatum imitatur ideam, illique assimilatur: sed videtur impossibile quod imitetur illam eique assimiletur, nisi in illa ratione, quæ formaliter utrique competit, ergo. His suppositis, dicit primo Durandus: secundum illas perfectiones, quæ soli Deo sunt propriæ, et creaturis repugnant, Divina Essentia non potest habere rationem ideæ creaturarum. Probatur, quoniam in ejusmodi perfectionibus creaturæ non imitantur Divinam Essentiam, quin potius totaliter dissimilantur illi. Dicit secundo. Secundum perfectiones illas, quæ in solis creaturis formaliter reperiuntur, cujusmodi sunt quidditates creaturarum, Divina Essentia non est idea ipsarum creaturarum. Probat ex fundamento secundo. Dicit tertio: secundum illas perfectiones quæ sunt communes Deo et creaturis, ut *vicere, esse* etc., Divina Essentia habet quidem rationem ideæ creaturarum: sed non perfecte, neque admodum proprie. Probatur prima pars, quia in ejusmodi perfectionibus creatura imitatur Divinam Essentiam eique assimilatur, eo quod perfectiones istæ formaliter competunt, et Deo et creaturæ. Secunda pars probatur, quoniam istæ perfectiones imperfecte reperiuntur in creaturis: imo neque sunt ejusdem rationis in Deo et creaturis; nam *esse* et *cicere,* secundum analogiam tantum, habent unitatem in Deo et creaturis: ergo creaturæ neque perfecte, neque admodum proprie, secundum has perfectiones Divinam imitantur Essentiam tanquam ideam, sed deficienter et cum quadam improprietate. Ex his colligit Durandus quod Divina Essentia, simpliciter loquendo, non est appellanda idea creaturarum: sed cum distinctione et limitatione facta. Dicit quarto, ideæ quas Theologi et Sancti constituunt in divina mente, sunt ipsæmet creaturæ secundum esse objectivum, quod habent ab æterno in divino intellectu. Hæc sententia Durandi in eo distinguitur a sententia Scoti impugnata, quod Scotus istud esse objectivum creaturarum fingebat quoddam ens medium inter ens reale et rationis,. Durandus vero non extrahit illud ab ente rationis. Durando consentiunt Ocham, d 35. q. 5., Gabr., eadem d. q. 5., Gerson, 3. parte, lib. *De cita spiritnali; \ect.* 1. corol. 12. et probatur hæc sententia *primo.* Idea nihil est aliud quam ratio et tonna, quam Imitatur ideatum: sed creatura products ad extra Imitatur «ometlpeum secundum esse objectivum, quod habet in divino intellectu: ergo creatura secundum istud esse objectivum est idea sui ipsius producendæ ad extra. Minor probatur. Nam totum esse quod habet creatura ad extra producta corresponde! illi esse, quod habet objectivum in divino intellectu. *Secundo* probatur. Idea quæ est in mente artificis domus fabricandæ, est ipsamet domus ab artifice concepta: ergo idea quæ est in supremo artifice respectu creaturæ producendæ est ipsamet creatura secundum esse conceptum et objectivum. Probatur antecedens. Artifex in fabricanda domo non aspicit ad aliud, quam ad domum conceptam, et conformiter ad illam operatur ad extra, ergo. Confirmatur ex Arist. 7. *Metaph ,* tex. 20. ubi inquit, quod causa proxima effectus est univoca ipsi effectui: ergo idea artificis, cum sit causa proxima domus fabricandæ, est univoca illi, id est ejusdem rationis cum ipsa: sed conceptus formalis artificis non est ejusdem rationis cum domo exteriori, at domus concepta est prorsus rationis ejusdem cum domo fabricata: ergo conceptus formalis artificis non est idea, sed ipsa domus concepta. *Tertio* probatur. Ideæ non sunt ipsa Divina Essentia: ergo nihil aliud sunt quam creaturæ secundum esse objectivum, quod habent in divino intellectu. Antecedens probatur. Divina Essentia non est idea creaturarum secundum suum esse quidditativum et naturale ipsius essentiæ: quia ut jam diximus, idea est forma concepta ab intellectu, ipsique objecta. Nec est idea secundum esse objectivum, quod habet respectu divini intellectus. Probatur hoc, quia idea est forma realis; sed illud esse objectivum, quod habet Divina Essentia respectu divini intellectus, est quid rationis; ergo. Confirmatur *primo:* si Essentia Divina est idea creaturarum, prout est forma concepta a divino intellectu, ipsique objecta, sequitur, quod ratio ideæ non sit communis tribus Personis Divinis, sed soli Verbo Divino competat, hoc autem est falsum: quoniam idea non pertinet ad proprietates personales, sed essentiales. Consequentia probatur: quoniam sola Persona Verbi est forma concepta et objecta divino intellectui. Confirmatur *secundo:* idea formaliter consistit in relatione ad ideatum: est enim, formaliter loquendo, similitudo et imago; sed Divina Essentia secundum rem non importat relationem ad creaturam, sed tantum respectum rationis: ergo Divina Esssentia realiter non est idea creaturarum. Ex hac sententia Durandi colligitur ideas non esse subjective in divino intellectu, sed tantum objective, quod fatentur ipse et ulli citati autores. Cæterum, ulli Theologi aliter procedunt. Quidum CmiioraconHlH citatus a Gabriele,

ubi supra, dicit quamplurimas ideas non esse idem cum Divina Essentia, sed tantum esse objective in intellectu Dei, et ejusmodi sunt omnes ideæ creaturarum. In quo consentit Durando. Sed aliquæ ideæ sunt idem cum Divina Essentia, et istæ sunt Filius, et Spiritus Sanctus: itaque Filius, prout est objectum intellectus Paterni, est idea sui ipsius prout habet esse reale a Patre per æternam generationem, et Spiritus Sanctus prout est objectum Patris et Filii est idea suiipsius prout realiter ab utroque: procedit. Alii Theologi sapientius docent, ideas in Deo identificari cum Divina Essentia: sed non omnes in eodem sensu procedunt. Quidam, inter quos est Marsilius, q 1. *prologi,* dicunt ideas esse Divinam Essentiam, quatenus essentia est cognitio sui ipsius, prout est imitabilis a creaturis. Alii dicunt, quod est Divina Essentia prout est scientia et ars factiva creaturarum. At D. Thomas aliter procedit. Pro cujus sententiæ expositione sit prima conclusio.

Prima conclusio: Ideæ in Deo non sunt creaturæ secundum esse objectivum, ut dicebat Durandus. Probatur *primo:* idea est forma realis in Deo: sed creatura, secundum illud esse objectivum, non est quid reale, sed rationis, quod Durandus non negat, ergo. *Secundo* probatur. Idea est realis causa ideati: sed creatura secundum esse objectivum considerata non potest esse realis causa ipsius producta ad extra: ergo. Major patet: quia idea est exemplar ideati, exemplar autem causa realis est exemplati, ita Aristoteles quam sæpius inter causas reales commemorat exemplar. Minor probatur, tum quia creatura, secundum esse objectivum, est quid rationis, et ex consequenti nequit esse realis causa, tum quia implicatio est manifesta rem aliquam esse realem causam suipsius. Confirmatur ex Dionysio, cap. 5 in lib. *De Divinis Nominibus,* asserente ideas esse rationes effectrices omnium rerum: at nequit intelligi quod eadem res sit effectrix causa sui ipsius. *Tertio* probatur. Sequitur ex opposita sententia, quod Deus per se et necessario pendeat a creatura in suis operationibus tanquam a comprincipio, at consequens sacrilegum reputatur ab Augustino lib. *83 Quæst.* q. 46. Sequela probatur: artifex quicumque per se et necessario pendet in sua operatione ab idea rei artificiatæ, quæ est creatura in esse objective: ergo supremus Artifex divinus pendet per se in suis operationibus ab ideis creaturarum: ulterius, ergo si ideæ creaturarum sunt ipsæmet creaturæ, per se et necessario pendet Deus a creaturis in suis operationibus. Hæc ratio convincit manifeste falsitatis, imo et periculi in fide Durandi sententiam.

Secunda conclusio. Ideæ creaturarum in Deo sunt idem realiter cum Divina Essentia. Hæc conclusio adeo certa est ut oppositum sit temerarium. Probatur *primo,* quia colligitur manifeste expræcedente conclusione: nam si creaturæ in esse objectivo non sunt ideæ in mente divina, nequit explicari quid aliud sint ideæ in mente divina, nisi ipsamet Divina Essentia, quoniam ab æterno in Deo nihil aliud est nisi ipsa Essentia Divina, et creaturæ in esse objectivo. *Secundo* probatur, quoniam Sancti Patres manifestissime Divinam Essentiam appellant *ideam creaturarum,* præsertim Augustinus, locissupra citatis, in quibus tribuit eas conditiones *idece,* quæ soli Divinæ Essentiæ possunt competere. Dicit enim ideam esse formam et rationem incommutabilem, immortalem et æternam; Dionisius, loco citato, ideas dicit esse rationes effectrices rerum. At nulla alia ratio effectrix omnium rerum est præter Divinam Essentiam. Clemens Alexandrinus, lib. 4. et 5. *Stromatum* quam sæpius dicit, *Essentiam Divinam esse ideam omnium rerum* Et Boetius, lib. 5. *De Consolatione,* ideam Vocat exemplum supernum, quæ appellatio soli Divinæ Essentiæ competit Philosophi etiam antiqui, Cicero, Seneca et alii manifeste nomine idearum intelligunt rationes æternas, quæ sunt idem cum mente divina, ut ex verbis Ciceronis supra citatis constat. Præterea, probatur conclusio ratione. Divina Essentia est expresissima rerum omnium similitudo, et vivum exemplar quod imitantur omnes creaturæ: omnes enim participant suum esse et suam quidditatem a Divina Essentia: ergo nulla est ratio propter quam Divina Essentia non habet rationem ideæ creaturarum. Confirmatur: Divina Essentia est principium formale cognoscendi creaturas intellectui divino, est etiam principium operandi creaturas per modum exemplaris: ergo est idea creaturarum.

Tertia conclusio. Divina Essentia non est idea creaturarum prout est species intelligibilis, neque prout est cognitio creaturarum, neque prout est scientia, neque prout est ars, sed prout est forma objecta divino intellectui, et cognita ab ipso ut imitabilis a creaturis. Hæc conclusio, quoad omnes fere partes, probata relinquitur ex his quæ supra diximus explicantes definitionem ideæ. Ultima vero particula conclusionis explicanda est in articulo sequenti, ubi cum D. Thoma ostendemus, quod in ratione intrinseca ideæ includitur respectus quidam ad creaturas, quatenus idea est ab ipsis imitabilis.

Quarta conclusio. Divina Essentia est idea creaturarum, non solum quantum ad actiones illas, quæ formaliter reperluntur

in Deo et creaturis ut *cicere* et *esse* etc. sed etiam quoad illas, quæ in solis creaturis reperiuntur formaliter, cujusmodi sunt quidditates creaturarum. Hæc est contra Durandum. Et probatur: Divina Essentia est similitudo expresissima harum omnium perfectionum, et creaturæ quantum ad omnes has perfectiones ipsam imitantur, quia omnis perfectio creaturæ est participatio quædam Divinæ Essentiæ: ergo. Sed nota, ad dissolvendam rationem Durandi, quod non est necesse ad rationem ideæ, ut formaliter in se habeat eam perfectionem, secundum quam ideatum ipsam imitatur, in quo fuit deceptus Durandus, sed sat fuerit quod reperiatur *eminenter,* et tanquam in similitudine sui expressa. Et hoc modo quidditates creaturarum reperiuntur in Divina Essentia.

Sed dubitatio est, an Divina Essentia sit idea creaturarum, quantum ad eas perfectiones, quæ soli Deo competunt, ut *esse increatum, infinitum,* etc. Ad hoc dicitur, quod citra dubium, Divina Essentia quantum ad has perfectiones non potest dici creaturarum idea, quia creaturæ non imitantur ipsam in his perfectionibus. Cæterum, respectu illarum conditionum, quæ reperiuntur in creaturis, et sunt opposite istis perfectionibus divinis, ut *esse creatum, esse finitum* etc. an Divina Essentia debeat appellari *idea,* explicabitur urticulo 8. seq.

Quinta conclusio. Divina Essentia non est idea Filii, aut Spiritus Sancti, itaque Filius non habet ideam in intellectu Patris æterni, neque Spiritus Sanctus in intellectu Patris et Filii, et oppositum est valde temerarium, ne dicam erroneum. Probatur *primo:* quia opposita sententia est contra communem modum loquendi Sanctorum et Theologorum. *Secundo,* quoniam idea habet rationem causæ exemplaris respectu ideati: sed Divina Essentia non est causa exemplaris Filii aut Spiritus Sancti, et oppositum asserere est error in fide: ergo. Confirmatur: idea est forma ad quam artifex aspiciens operatur, sed Pater non est artifex in generatione Filii, neque habet modum artificis, quia non est causa ejus, sed principium, ut docet fides: ergo Essentia Divina, ut est in intellectu Putris non est idea Filii. Idem argumentum tit de Spiritu Santo. *Ultimo* probatur. Ideu, ut docet D. Thomas in hoc articulo, est forma realiter separata ab ideato: sed Divina Essentia non separatur realiter a I ilio et Spiritu Sancto, ut docet fides: ergo non est idea Filii et Spiritus Sancti.

AD argumentu Durandi respondetur. Ad primum, nego minorem, et ud probationem dico, quod res ud extra produels respectu sui secundum esse objectivum considerata, habet quidem idem esse non tamen per modum imitationis, ita quod imitetur ipsam, sed per modum identitatis, sicut dici solet, quod res possibilis, et res ad extra producta est eadem omnino, V. g. Antichristus, qui modo espossibilis, et qui postea erit. <| Ad secunt dum negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quod artifex respicit domum, non tanquam exemplar imitandum, sed tanquam rem producendam. Ad confirmationem dicitur, quod Aristoteles eo loco favet nobis, quoniam non dicit causam proximam in artificialibus esse simpliciter univocam, quod tamen erat dicendum si proxima causa, nempe idea, esset ipsamet res artificialis esse objetivo; sed ait Aristoteles quod est partim univoca, id est univoca ratione similitudinis. <} Ad tertium, negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod Essentia Divina est idea creaturarum non secundum suum esse naturale, sed secundum esse objectivum, quod habent in intellectu divino. Ad impugnationem hujus, respondet Cajetanus quod esse objectivum respectu intellectus creati est quid rationis: cæterum, quia Essentia Divina continet in se eminentissimo quodam modo, omnem rationem entitatis, idcirco esse objectivum in Essentia Divina est ratio realis, et infinita perfectio. Hæc solutio est satis verosimilis, sed videtur esse particularis. Nam ex ea colligitur, quod idea creata, quæ reperitur in mente artificis, sit formaliter ens rationis. Unde ut solutio generalis sit ad omnem ideam creatam, respondetur, quod esse objectivum in re, extra intellectum cognita, est respectus rationis, sive sit cognita ab intellectu creato sive increato; v. g. esse objectivum, quod habet lapis, tam respectu intellectus divini, quam nostri, est relatio rationis in lapide. Cæterum, esse objectivum in objecto formali et intrinseco, intellectus etiam creati, est relatio realis. Nam verbum mentis, realiter et ex natura sua, est intrinsecus terminus et formale objectum intellectionis: idea autem est objectum formale et intrinsecum intellectus. Ad confirmationem respondetur, quod idea *per se primo* non convenit Verbo Divino, sed Divinæ Essentiæ. Et ratio est duplex: *prima,* quoniam idea habet rationem causæ exemplaris. At quod Deus sit causa creaturarum, sive efficiens, sive exemplaris, sive formalis competit Deo, quatenus est unus ratione Divinæ Essentiæ, et non competit *per se primo* alicui Divinæ Personæ, ut explicatur q. *45.* art. 6. *Secunda* est, quoniam idea per se primo respicit intellectum divinum, ut intellectus divinus est, ut Verbum non est forma objecta intellectui divino Ilbnohilc, sed piout es(

intellectus Patris. Unde ad argumentum respondetur, quod Essentia Divina est forma objecta intellectui divino *absolute:* est enim primarium et formale objectum divini intellectus, et ita *per se primo* illi competit ratio ideæ. Notandum est tamen, quod sicut per quamdam accommodationem attribuimus Patri Omnipotentiam, et Spiritui Sancto Bonitatem, ita et Verbo attribuimus Sapientiam et rationem ideæ. Ad secundam confirmationem respondetur, quod idea *simpliciter* et *formaliter* est forma absoluta, nempe Divina Essentia; intrinsece tamen claudit respectum rationis ad creaturam, tanquam intrinsecum complementum sui. De qua re in articulo sequenti.

ARTICULUS II.

<][Utrum sint plures ideæ. (l)

D SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non sint pluresideæ Ideaenim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

<[2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

<j 3. Si dicatur quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra: Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

·[4. Præterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas Personarum: quod est contra Damascenum (2) dicentem, quod in divinis omnia unum sunt, præter *ingene· rationem, generationem* et *processionem.* Sic igitur non sunt plures ideæ.

SED contra est, quod dicit Augustino (3) in libro *83. Quæst.:* «Ideæ sunt principales quædam formæ, Vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia3 ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit».

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente: sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in 12. *Metaph.* (1) Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quosque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur: sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus (2) in libro. *83. Quæst., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt.* Unde sequitur, quod in mente divina sunt plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellecte ab ipso.

Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam peifecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod

(1) Infra, qu. XL1V, art 3; qu XLV1I, art. 1, ad 2; I *Sent,* dist. XXXVI, qu. II, art. 2; III, dist. XIV, ari. 2, qu. 2; 1 *Cont. Gent.,* cap. IJV; *De Pot.,* qu. III, art. 16 ad 12, 13; *De Verit.,qu.* III, art. 2; *Quodl.* IV, qu. I.
(2) Lib. I. c. 8. et 10. et 11.
(3) Lib. *S3. Q.* q. 46. a medio, to 4.

(1) Lib. 12. *Metaphu·,* textu». 32.
(2) Lib. *S3. Q.* <|. 46. poet nin<l. Iu. 4.

est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum: quæ sunt plures ideæ.

AD primum ergo dicendum quod idea non nominat Divinam Esentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

AD secundum dicendum quod sapientia et ars significantur, ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod inlellecta sunt: quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit iceam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

AD tertium dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

AD quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur Personæ, sed respectus intellecti a Deo.

SUMMA ARTICULI.

Conclusio prima: Necessum est ponere plures ideas in divina mente. Ratio est: Quia in Deo est idea ordinis universi: ergo habet rationes eorum ex quibus totum constituitur.

Secunda conclusio: Pluralitas idearum non repugnat divinae simplicitati. Ratio est: Quia idea operati est in mente operantis, sicut quod Intelligitur, non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat.

COMMENTARIUM.

IN hoc articulo dubium est: Utrum in Deo ponendæ sint plures ideæ, et simul dubitatur de ratione D. Thomæ,an sint distinguendæ ideæ per diversos respectus ad creaturas, quatenus Deus comparat suam essentiam ad diversas creaturas, ut diversimode imitabilem ab eis? <j Probatur *primo* non esse ponendum plures ideas. Divina Essentia secundum suam entitatem, prius quam nostro modo intelligendi sit objecta divino intellectui, est similitudo expresissima creaturarum, imitabilis ab ipsis creaturis *secundum se:* ergo prius quam sit objecta divino intellectui, et comparata ad diversas creaturas, habet rationem ideæ creaturarum, et ex consequenti est unica simplicissima idea. Probatur antecedens. Quoniam Divina Essentia non habet, quod sit, similitudo creaturarum, ut imitabilis ab eis, ex eo quod est cognita a divino intellectu, sed habet a sua propria entitate infinita: ergo. Dices quod ratio ideæ intrinsece expostulat, quod Divina Essentia sit objecta intellectui. <J Tunc est *secundum* argumentum. Divina Essentia cognita ab intellectu divino, prius quam nostro modo intelligendi comparetur ad diversas creaturas, est similitudo cognita creaturarum imitabilis ab eis: ergo prius nuam comparetur ad diversas creaturas habet perfectam rationem ideæ, et ex consequenti, per comparationem ad diversas creaturas, non constituuntur diversæ ideæ in Deo. Probatur antecedens, quoniam Divina Essentia non habet, quod sit similitudo creaturarum ex eo quod comparatur ad ipsas creaturas, sed hoc habet ex sua infinita perfectione. Confirmatur: nam si Divina Essentia in ratione ideæ pendet a comparatione ad diversas creaturas, sequitur, quod constitutivum ideæ divinæ sit respectus rationis ad creaturas; hoc autem non est dicendum, quia idea divina est forma realis et infinite perfectionis: ergo. <J *Tertio* arguitur. Si in Deo constituimus plures ideas propter diversos respectus ad creaturas, sequitur, quod similiter est concedendum, quod in Deo sunt plura dominia, et quod sunt plures creationes: consequens est falsum: ergo. Probatur sequela: nam sicut Divina Essentia habet plures respectus ad diversas creaturas quatenus imitantur ipsam, ita dicendum Videtur, quod habet plures respectus dominii ad creaturas diversas, quæ serviunt illi, ut ad hominem et angelum, etc. Et similiter videntur ponendi diversi respectus creationis ad diversas naturas, quæ producuntur. <j *Quarto.* Si In Deo sunt plures ideæ, sequitur,

quod unaquæque idea sit divinum attributum, et quod plures ideæ sint plura Dei attributa, ita quod aliud attributum sit idea *hominis,* et aliud idea *leonis:* sed non Videtur admittenda hæc multiplicatio attributorum in Deo: ergo. <1 *Quinto.* Si ideæ distinguuntur in Deo per diversos respectus rationis, sequitur, quod concedendæ sint istæ propositiones, *idea hominis est idea leonis,* et *idea leonis est idea angeli:* hoc autem videtur falsum, et contra Divum Thomam, hic: ergo. Sequela probatur: sola distinctio rationis non sufficit falsificare aliquam propositionem, ut habet commune dialecticorum proloquium: ergo si idea *hominis,* et idea *leonis* in Deo tantum distinguuntur per diversos respectus rationis, concedenda erit hæc propositio, *idea hominis est idea leonis.* <| *Ultimo* arguitur contra id quod dicit D. Thomas in littera, quod Divina Essentia ex eo potest esse plures ideæ, quia idea denotat objectum divinæ cognitionis, et non inconvenit quod una simplicissima Dei cognitio feratur ad diversa objecta: at si idea importaret principium cognitionis, non possemus distinguere plures ideas, salva simplicitate Divinæ Essentiae, et divinæ cognitionis. Contra hoc sic argumentor: sicut divina cognitio exposcit unum principium simplicissimum, hoc est, Divinam Essentiam, prout habet rationem speciei, ita similiter exposcit unum objectum formale primarium simplicissimum, scilicet, ipsam Essentiam Divinam, quamvis objecta materialia et secundaria possint esse multiplicia, nempe diversæ creaturæ; sed idea divina non habet rationem objecti materialis secundarii, sed formalis et primarii divini intellectus: ergo. Confirmatur: nam vel D. Thomas loquitur de distinctione sola rationis, vel distinctione reali: si de reali, falsum est, quod sint in Deo plures ideæ realiter distinctæ; si de sola distinctione rationis, falsum est, quod Divina Essentia, prout est principium intellectionis divinæ, non habet aliquam distinctionem, quoniam Divina Essentia, prout est principium cognoscendi angelum, differt ratione a semetipsa, prout est principium cognoscendi hominem: ergo sine causa D. Thomas assignavit discrimen inter Divinam Essentiam, prout est principium cognitionis, et ipsammet prout est objectum ejusdem cognitionis divinæ. Propter hæc argumenta, Aureolus citatus a Capreolo, in 1., dist. 33. q. I., art. I., docet Essentiam Divinam esse unicam simplicissimam ideam creaturarum omnium.

Sit conclusio certissima: In mente divina sunt multæ creaturarum ideæ. Hanc ex necessitate tenemur admittere, potissimum propter communem modum loquendi Sanctorum Patrum et gravissimorum nutorum, qui non semel asserunt in divina mente esse innumeras rationes et ideas creaturarum. Vide testimonia citata in articulo praecedenti; et August, lib. *83, Quæst.,* q. 46. Ut ista conclusio probetur et explicetur a nobis, oportet dissolvamus proposita argumenta, ex quorum solutione restabit explicata et confirmata.

Ad *primutn* argumentum, bene responsum est ibi. Dico enim quod idea est forma imitabilis non utcumque, sed tanquam exemplar formale rei ideatæ: ejusmodi autem forma non debet considerari secundum esse naturale, sed secundum esse objectivum, quod habet intra intellectum. Unde Divina Essentia non habet rationem ideæ secundum quod est similitudo imitabilis in sua natura entitativa, sed quatenus est objecta divino intellectui, ut exemplar formale creaturarum. 0 Ad *secundum* ut respondeamus nota, quod quemadmodum dupliciter noster intellectus cognoscere potest suum conceptum, prout est similitudo rei ad extra: *primo modo* cognitione directa et primaria quæ fertur in conceptum prout est similitudo rei, non in actu signato, sed in actu exercito, referendo ipsum conceptum et comparando ad rem ad extra, et hæc cognitio conceptus habetur quotiescumque intellectus in ipso conceptu rem ad extra cognoscit; *secundo modo* cognoscitur conceptus, ut est imago rei in actu signato, cognitione quasi reflexive, qua intellectus distincte et expresse cognoscit conceptum, prout est similitudo rei ad extra, et ita cognitum comparat ad rem ipsam. Ita similiter commentari oportet, quod divinus intellectus cognoscit suam essentiam, prout est similitudo creaturarum dupliciter: *primo modo,* in actu exercito,utendo illa,modo nostro loquendi, tanquam medio formali ad cognoscendas creaturas, comparando ipsam ad creaturas, quasi directa et primaria cognitione. *Secundo modo* in actu signato, et quasi quadam reflexione, cognoscendo Divinam Essentiam expresse et formaliter, prout est similitudo creaturarum, et comparando ipsam sic cognitam ad creaturas. Advertendum est tamen, quod in Deo secundum rem non est duplex cognitio, neque est aliqua reflexio, sed in unica simplici cognitione propter sui infinitatem hæc omnia reperiuntur.

Hoc supposito, quidam Theologi, a quorum sententia non videtur recedere Capreolus, ubi supra, dicunt, quod Divina Essentia, prout est objecta primæ cognitioni, et cognita ut est similitudo creaturarum in actu exercito, habet rationem ideæ simplicissimae, communis et inadæquataomnium creaturarum. Consideratu Vero prout est objecta secunda: cognitioni re-

flexæ, et cognita in actu signato, prout est similitudo creaturarum, habet rationem multarum idearum, quatenus divinus intellectus comparat illam ad diversas creaturas, ut diversimode imitabilem ab ipsis. Cæterum hæc sententia, neque vera est, nec ad mentem D. Thomæ, hic. Sed verissima sententia est, quod Divina Essentia, prout est objectum primarium cognitioni divinæ, qua divinus intellectus cognoscit illam in actu exercito, ut est similitudo creaturarum, et in illa cognoscit creaturas omnes quantum ad omnia, in quibus et conveniunt et differunt inferse, habet rationem multarum idearum. Probatur *primo.* Quoniam D. Thomas hic inde probat multiplicandas esse ideas in divino intellectu, quoniam necesse est Deum cognoscere in sua Essentia omnes creaturas secundum quod inter se sunt diversæ, et ex consequenti necessum est, quod sint in divino intellectu omnes rationes creaturarum quæ sunt distinctæ ideæ. Ecce D. Thomas non reducit multiplicitatem idearum ad aliquam cognitionem reflexam, sed ad primariam et directam cognitionem, qua Deus cognoscit res, prout sunt diversæ inter *sese. Secundo* probatur. Diversarum rerum, prout diversæ sunt, non potest assignari unica simplicissima ratio, sed necessario sunt ponendæ diversæ rationes formaliter loquendo, quoniam ratio cujuslibet rei habet adæquationem, formaliter loquendo, cum re ipsa, cujus est ratio; sed Deus, primaria et directa cognitione, cognoscit suam Essentiam prout est ratio diversarum rerum, quatenus diversæ sunt: ergo Divina Essentia, ut sic cognita, est multiplex ratio creaturarum formaliter loquendo, et ex consequenti est plures ideæ, quia idea est ratio. Et confirmatur: unica simplicissima similitudo non refertur formaliter loquendo ad plura, ut plura sunt, per unicum respectum, sed per diversos: ergo Divina Essentia, prout est cognita cognitione directa, similitudo diversarum creaturarum, diversis respectibus refertur ad ipsas res diversas. Sed, ut statim dicemus, diversitas idearum in Essentia Divina attenditur penes diversos respectus ad creaturas: ergo. Sed quo pacto explicabimus id, quod Theologi solent communiter dicere, Divinam Essentiam esse ideam communem et inadæquatam creaturarum? Respondetur, quod hoc potest intelligi *primo,* comparando Divinam Essentiam ad creaturas, non prout sunt diversæ inter se, sed quatenus conveniunt in una ratione communi et inadæquata entis creabilis, secumdum quam rationem correspondent immediate et formaliter potentiæ simplicissimae Dei, ut ndæquntus effectus illius. *Secundo* dicitur, quod potest appellari Idea Inadæquata, quatenus ipsa Essentia, ut praecedit nostra consideratione omnes respectus ad creaturas, est quasi similitudo communis omnium creaturarum, secundum suam propriam entitatem, in qua quodammodo fundantur diversi respectus ideales ad creaturas. Sed tamen impossibile est, quod Divina Essentia, comparata ad diversas creaturas, ut diversæ sunt, unico respectu ideali ad ipsas referatur. Quemadmodum centrum, quamvis *secunduum* se commune sit ad totam circunferentiam circuli, non tamen ex illo potest aliqua una linea educi recta, quæ attingat per diversas partes circuli, sed ad quamlibet partem deducenda est distincta linea ex uno indivisibili centro. Essentia divina a Philosophis merito comparatur *centro:* creaturæ vero diversæ habent quasi rationem unius *circunferentioe; ex* hoc autem centro indivisibili non potest procedere unus respectus, qui terminetur ad partes diversas hujus circunferentiæ, scilicet ad creaturas diversas, prout diversæ sunt. <[Ad secundum ergo argumentum respondetur ex his, *nego antecedens:* nam Essentiam divinam comparari ad diversas, creaturas non est aliud, quam ipsa cognitio Divinæ Essentiæ comprehensiva, qua Deus cognoscit creaturas omnes in essentia tanquam in formali et primario objecto: hæc enim cognitio est comparatio, in actu exercito, Divinæ Essentiæ ad creaturas. Quocirca Essentia non prius est cognita, quam comparata ad creaturas. Ex hoc sequitur quod illa cognitio reflexa, qua Deus cognoscit suam Essentiam ut similitudinem creaturarum in actu signato, et formaliter et expresse illam comparat ad creaturas ut similitudinem ipsarum, non constituit rationem ideæ, sed præsupponit constitutam per cognitionem directam: cognoscitur autem ratio ideæ jam constitutæ per hanc cognitionem reflexam. Hæc doctrina colligitur ex solutione secundi argumenti hujus art. Sed est exemplum: quemadmodum artifex tunc constituit in sua mente ideam domus faciendæ, quando format conceptum domus, et illum in actu exercito refert ad domum, contemplans domum, directa, cognitione in illo conceptu, postea vero reflectitur supra ideam factam, cognoscens illam in ratione ideæ in actu signato. Ad confirmationem respondetur quod Capreolus Videtur sentire, quod respectus rationis non pertinent intrinsece ad constitutionem ideæ, quamvis idea non possit a nobis intelligi, nisi per respectum ad creaturas. Sed hæc sententia nec est ad mentem D. Thomæ hic, nec est vera: quoniam, secundum D. Thomam et veritatem, absolute concedendum est in Deo esse plures ideas: at juxta sententiam Capreoli concedi quidem posset, nos Intelligere in Deo plures Ideas, non tamen esse plures

ideas, quoniam tota distinctio idearum sumenda est ex diversis respectibus ad creaturas. Quocirca doctius docet Cajetanus, hic, respectus rationis pertinere intrinsece ad constitutionem idearum, non quidem sicut differentia constitutiva speciei, nec sicut formalis ratio, quæ formaliter constituat ideam, sed respectus rationis habet se ad ideam, tanquam modus quidam intrinsecus: sicut veritas intrinsece claudit respectum rationis ad intellectum, tanquam modum qu emdam intrinsecum pertinentem ad ration em veritatis. Neque ex hoc licet inferre, i deam esse formaliter *ens rationis,* sicut nec licet inferre, quod veritas est *ens rationis;* quoniam nihil inconvenit, quod aliqua ratio, quæ simpliciter et formaliter est entitas realis, includat intrinsece modum quemdam rationis, qui intrinsece pertinet ad ejus conceptum; ut actus fidei simpliciter est aliquid reale, quamvis intrinsece claudat privationem claritatis, quæ est entitas rationis, intrinsece enim actus fidei est assensus obscurus. Sed arguit quispiam: sequitur quod divina cognitio per se pendeat a respectu rationis; consequens est falsum: ergo. Probatur sequela: cognitio, qua Deus cognoscit creaturas, pendet ab idea; est enim idea principium cognoscendi rem ideatam: ergo si idea claudit intrinsece respectum rationis, sequitur quod divina cognitio pendeat ab hoc respectu. Ad hoc argumentum respondetur, *nego sequelam:* quoniam respectus rationis idealis non præsupponitur neque prærequitur ad cognitionem divinam, sed potius consequitur ad cognitionem qua Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, Vel ut proprius loquar cum Cajetano in hoc articulo efficitur quodammodo respectus iste per divinam cognitionem, quatenus est comparatio Essentiæ Divinæ ad creaturas. Itaque cognitio necessario quidem producit istum respectum eo modo quo ens rationis potest dici produci, non tamen ab illo pendet. Unde ad argumentum dico, quod divina cognitio pendet ab idea quantum ad esse absolutum ideæ, non autem quantum ad respectivum: neque idea principium est cognoscendi aut operandi secundum esse respectivum, sed potius secundum esse absolutum. <1 Ad tertium argumentum, *nego sequelam;* ad probationem dicitur, quod relatio dominii in Deo ad homines et angelos est unica simplicissima, quoniam convenit Deo propter unicam potentiam coercivam, et terminatur ad homines et angelos, non quatenus sunt inter se diversi, sed quatenus conveniunt in una ratione servitutis et subjectionis. Eodem enim titulo formaliter loquendo, homo et angelus subjiciuntur Deo, quatenus sunt creaturæ ipsius Dei. Similiter rclntio creationis est unica In Deo, quia fundatur in unica potentia creative, et terminatur ad creaturas, non quatenus diversæ sunt, sed quatenus conveniunt in ratione entis crea bilis, quæ est formale objectum potentiæ creativæ. Cæterum, respectus idéales sunt diversi in Deo, quia terminantur ad creaturas, prout diversæ sunt, et diversimode imitantur Divinam Essentiam et fundantur in Divina Essentia, quatenus est diversimode imitabilis a creaturis. <j Ad quartum, *nego sequelam,* et dico, quod hæc propositio est concedenda, *idea est attributum diuinum,* hæc autem est neganda, *plures ideæ sunt plura Dei attributa.* Quoniam idea habet, quod sit attributum Dei non ex respectu rationis, sed ex perfectione absoluta, quam importat: diversitas autem idearum non desumitur ex absoluto quod importat idea, sed ex diversis respectibus ad creaturas. Unde ista consequentia, *idea inquantum idea est attributum, sed sunt plures idece, ergo sunt plura attributa,* eumdem habet defectum quem habet illa: *persona, inquantum persona, est Essentia divina, sed sunt plures Personœ, ergo sunt plures Essentiæ:* variatur enim appellatio, quoniam pluralitas in minori fertur *supra relativum,* et in conclusione *supra absolutum.* Sed dices, quod Essentia divina sit idea hominis consistit in hoc, quod sit adæquata hominis similitudo; et quod sit idea angeli consistit in hoc, quod sit adæquata similitudo angeli: sed Divinam Essentiam esse adæquatam similitudinem hominis et angeli est perfectio divina: ergo ideæ, secundum quod plures sunt, important plures divinas perfectiones, et ex consequenti suæ plura attributa. Respondetur, quod divinum attributum est perfectio, quæ convenit Deo secundum suam entitatem; at quod Essentia Divina sit similitudo adæquata hominis et angeli non convenit Deo secundum suam entitatem, sed quatenus concipitur per ordinem ad hominem vel angelum. Respondetur secundo et explicatur hæc solutio. Divinam Essentiam esse similitudinem hominis, est quidem magna perfectio Dei; quod Vero sit adæquata, non dicit et ponit perfectionem in Deo, sed particularem respectum rationis ad naturam hominis, pluralitas autem idearum pensatur ex hoc, quod Divina Essentia sit similitudo adæquata hominis et angeli, ita quod ista adæquatio constituit pluralitatem idearum. <] Ad quintum, nego sequelam; et ad probationem respondetur, quod sola distinctio rationis extremorum non sufficit falsificare propositionem, nisi quando illa distinctio rationis importatur in ipsis extremis, tanquam con cepta, V. g. quamvis veritas et bonitas ratione distinguantur, nihilominus hæc propositio, *veritas est bonitas,* verissima est; hæc tamen, *ratio veritatis est ratio*

bonitatis, est falsissima, eo quod in hac secunda propositione distinctio rationis, in qua differunt entitas et Veritas, importatur ut concepta, at idea, ut constat ex dictis, est forma concepta, et ex consequenti in hac propositione, *idea hominis est idea equi,* distinctio rationis in qua differunt istas ideæ, significatur ut concepta, atque adeo absolute est falsa hæc propositio. Sed arguet quis: si Essentia Divina, prout est idea hominis non est idea equi, sequitur, quod prout est idea hominis, non est Deus. Sequela probatur: prout est idea hominis est similitudo limitata et finita, quia est similitudo adæquata hominis, taliter quod non est similitudo equi aut leonis: ergo non est Deus. Respondetur *nego sequelam,* et ad probationem dico, quod Essentia Divina, ut est idea hominis, est similitudo infinita omnium rerum quantum ad illud absolutum quod importat similitudo divina, in quo consistit ratio divinæ infinitatis: non est autem similitudo omnium rerum, si attendamus ad esse respectivum quod habet, prout est concepta in ordine ad creaturas Simile argumentum posset fieri ad, probandum, quod *Pater, inquantum Pater, non est Deus,* hoc modo: *Pater non est Filius, sed Filius est Deus, ergo Pater non est Deus.* <J Ad ultimum argumentum respondetur, quod Divina Essentia, prout est objectum immediatum divini intellectus, nullam in se habet distinctionem etiam rationis, neque debet appellari plura objecta, quoniam ratio objecti consideratur per habitudinem ad ipsum intellectum, quæ habitudo est unica et simplicissima; cæterum si consideretur hoc objectum immediatum divini intellectus per ordinem ad objecta secundaria et materialia, nihil inconvenit, quod in ipso reperiatur multiplex distinctio rationis: ratio autem ideæ pensatur penes ordinem ad objecta materialia divini intellectus. Ad confirmationem dicitur, Divum Thomam non docere in hoc articulo, quod in illo, quod se habet ut principium cognitionis in intellectu divino, non reperiatur aliqua distinctio rationis; sed hic tantum docet, quod non reperitur talis distinctio, quæ sufficiat ad multiplicandum simpliciter tale principium, ita ut possimus dicere, *in Deo esse plures scientias, plures artes et plures species,* sicut concedimus esse plures ideas. Et ratio discriminis est, quoniam respectus rationis, a quo sumitur distinctio in idea, et in quocumque termino cognitionis importatur ut concepta, et ita absolute constituit pluralitatem et distinctionem: in principio autem cognitionis ejusmodi relatio rationis, a qua sumitur distinctio, non importatur ut concepta; et consequenter non cauent, absolute loquendo, pluralitatem. Ex his sequitur, quod pluralitas Idearum non est accipienda in eo sensu in quo dicimus, in Deo reperiri diversa attributa, quoniam attributa divina in abstracto prædicantur de seipsis. Concedimus enim, divinam misericordiam esse justitiam, sapientiam etc. non autem concedimus, ideam hominis esse ideam leonis. Et eadem ratione ostenditur quod ideæ non plurificantur ad sensum quo dicimus, in Deo esse plures misericordias, quatenus subvenit diversis miseriis humanis. Etenim distinctio misericordiarum sumitur ex objecto materiali, scilicet ex diversitate miseriarum. Et ita absolute concedendum est et formaliter esse unicam simplicissimam misericordiam, negandum autem est esse unicam ideam tantum in Deo, quia idearum distinctio sumitur ex diversis respectibus, qui formaliter pertinent ad rationem idearum modo superius exposito.

ARTICULUS III.

ij Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ. (1)

MgwA WJ Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea X non est in Deo: quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

<[2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est (2). Sed horum non sunt ideæ: quia dicit Dionysius (3) 5. c. *De Di. Nom.* quod «exemplaria sunt divinæ voluntates, determinativæ et effectivæ rerum». Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

<j 3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam: quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

<[4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (4). Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

SED contra, ideæ sunt rationes in

(1) 1 Sent., dist. XXXVI, qu. II, art δ; *De Pot..* qu. I, art. 5, ad 10,11: qu. III, art. I, ad 13; *De Verit.* qu. III, art. 5, sqq.; *DeDIv. Nom ,* cup. V, lect. III.
(2) Ar. 9 prœced. quiest.
(3) Cap. *if.* non inufturn remote ante finem.
Mi Lib. *HI. Q.* q. 1(1. to. 4.

mente divina existentes, ut per Augustinum (1) patet. Sed omnium, quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium, quæ cognoscit, habet ideam.

RESPONDEO dicendum quod, cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum, autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio;* et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ· cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia, quæ a Deo cog noscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

AD primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

AD secundum dicendum quod eorum quæ neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

AD tertium dicendum, quod Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

AD quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus sit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum: quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim performam domus facit omnia accidentia, quæ a principio concomitantur domum: sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei: tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ, tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur (1).

SUMMA ARTICULI.

PRIMA CONCLUSIO: Si sumatur idea prout est principium operandi, sunt ideæ in Deo omnium quæ producta sunt, uel aliquando producentur.

Secunda conclusio: Si sumatur idea prout est principium cognoscendi, sunt ideæ in Deo creaturarum omnium possibilium. Hœ conclusiones patent ex articulo primo et secundo.

COMMENTARIUM.

DUBIUM est: Utrum idea rei possibilis, quæ nunquam erit, sit practica? Et Videtur quod non. Quoniam D. Thomas in corpore articuli inquit, quod illarum rerum quæ nunquam futuræ sunt, ponimus ideas in Deo, secundum quod idea est principium cognoscendi, non autem secundum quod est principium operandi. Et in solutione ad 2 inquit, quod rerum quæ non sunt futuræ Deus non habet ideam, prout idea est exemplar imitabile: ergo secundum D Thomam, idea rerum possibilium non est practica sed speculativa. Ad hoc dubium sit prima conclusio: simpliciter loquendo concedendum est, hujusmodi ideam esse practicam. Probatur primo ex D. Thoma, q. 3. *De Verit.,* art. 3., in solut. ad 1. et 2. Probatur secundo. Deus per hujusmodi ideam cognoscit creaturam, quatenus operabilis est, et cognoscit eam modo operabili: itaque si Vellet producere rem non indigeret alia idea, sed per istam ideam quam modo habet, rem ipsam produceret: ergo est idea practica. Confirmatur: ad rationem scientiæ practicæ, et ideæ praeticæ, non est respiciendum ad finem operantis, sed ad modum intrinsecum ipsius scientiæ et ideæ: ergo ex eo quod Deus non velit producere rem aliquam *ad extra,* non licet colligere, quod non habeat ideam practicam illius rei, si tamen ipsa idea ex natura sua possit esse principium producendi rem illam. Confirmatur *secun-*

(1) Llt>. *S3. Q.* q. 46. post lticd. to 4.

(I) Q. 32. nr. 5.

do: D. Thomas, in solutione ad secundum hujus articuli, eodem modo loquitur de idea rerum possibilium, et de divina scientia earumdem rerum, sed scientia rerum possibilium est simpliciter practica: ergo. Minor colligitur ex D. Thoma, art. ulti., q. praecedentis, ubi inquit, quod scientia divina rerum possibilium non est practica, prout practicum dicitur a fine, ubi insinuat, quod est simpliciter practica, et secundum quid speculativa, ut ratio speculativi et practici sumitur a fine: forma autem exemplaris importat rationem causæ: ergo idea essentialiter importat rationem causæ, et ex consequenti est simpliciter practica. Ex hoc sequitur, quod *verbum mentale* et *idea* differunt, et differentia stat in hoc, quod *verbum* est ratio cognoscendi dumtaxat, *idea* vero est ratio non solum cognoscendi, sed etiam operandi. Quocirca, verbum est ratio speculativa simpliciter loquendo, idea vero est ratio practica.

Secunda conclusio: Idea rerum possibilium, quæ nunquam sunt producta, aliquo modo et secundum quid non est practica. Probatur: quoniam omne principium practicum, quod est in intellectu sive sit habitus sive idea, consumatur et completur in ratione principii operativi et practici per determinationem ad opus, quam determinationem sumit a Voluntate; sed idea harum rerum non habet determinationem a voluntate ad opus: imo divina voluntas determinata est ad non operandum per hujusmodi ideam: ergo hæc idea non habet omne complementum in ratione principii practici, et ex consequenti, aliquo modo non est practica. Hoc assertum secundum intendit D. Thomas docere in verbis, quæ retulimus pro parte negativa hujus dubii. Notandæ sunt solutiones argumentorum hujus articuli ut sciamus, quarum rerum Deus habet ideas: et legendus est D. Thomas, q. 3. *De Veritate,* ubi ista sigillatim explicantur.

Circa solutionem ad primum notandum est, quod imperfectiones, quæ reperiuntur in creaturis sunt in duplici differentia: quædam sunt defectus naturæ, et sunt privationes alicujus perfectionis debitæ in esse, ut cæcitas. Quædam vero sunt conditiones naturales rerum, quæ non important privationem alicujus perfectionis debitæ, sed negationem altioris perfectionis non debitæ, ut esse potentiale et materiale, esse finitum et esse participatum.

Tunc sit prima conclusio: in Deo non est idea primi generis, sive sumatur in abstracto, sive 'Iη concreto. Itaque Deus non habeat ideam cæcitatis, neque cæci, formaliter loquendo. Probatur: quoniam Deus non habet in se principium effectivum cæcitatis, aut cæci, quhi istœ Imperlectioiies non proveniunt ex virtute Del activa, sed ex defectu naturæ particularis: ergo.

Secunda conclusio: imperfectionis secundi generis Deus non habet ideam, si istæ imperfectiones considerentur formaliter in ratione imperfectionis, id est, quatenus sunt negationes majoris perfectionis. Probatur hoc, quoniam negatio, ut sic, non habet aliquod principium: ergo nec ideam.

Sit tertia conclusio: Deus habet ideam harum imperfectionum secundi generis, h! sumantur in concreto: id est, hafiet ideam rerum, quæ includunt intrinsece has imperfectiones, V. g. habet ideam materiæ, quæ est pura potentia. Probatur. Quoniam istæ imperfectiones, sumptæ materialiter et In concreto, sunt quædam entitates positivæ: potentialitas enim materiæ, secundum rem est ipsamet entitas substantialis materiæ: ergo, ut sic, habent ideam, nam cujuscumque entitatisproducibilishabetDeus ideam.

QUÆSTIO XVI.

De Veritate.

QUONIAM autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de Veritate inquirendum est. Circa quam quæruntur octo.

ARTICULUS PRIMUS.

(1) Utrum veritas sit tantum in intellectu. (I)

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus (2) enim in lib. *Soliloq.* reprobat hanc notificationem Veri, *verum est id quod videtur:* quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur (3). Reprobat etiam istam: «Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere»: quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic Verum (4): *verum est id quod est.* Et sic vi-

(1) I Sent., dist, XIX, qu. V, art. 1; 1 *Cont- Gent.,* cnp I,X; *De écrit.,* qu I, art. 2; 1 *Perlherm.,* lect. III; VI *Metaphus* , lect. IV.
(2) I.il>. 2. *So Ulo q,,* cap. 0. tom. I.
(3) Hod II. et c.
(4) *Solti,,* II. 2. c. n. In line.

detur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

0 2. Præteræ, quidquid est Verum, Veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur: quod est error antiquorum philosophorum (1), qui dicebant, omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse Vera: cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

Ç 5. Præterea, *propter quod unumquodque, et illud magis,* ut patet I. *Posterior.* (2) Sed «ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera Vel falsa», secundum Philosophum (3) in *Prœdicamentis.* Ergo veritas magis est in rebus, quam in intellectu.

SED contra est, quod Philosophus dicit sexto *Metaphy.* (4) quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio Veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta Vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio Vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina: dicitur enim Verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini.—Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus in lib. *de Vera Relig.* (1) dicit, quod *veritas est qua ostenditur id quod* est- Et Hilarius dicit, quod *verum est declarativum aut manifestativum esse.* Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu.—Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini (2) in lib. *de Vera Reli·:* «Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est·». Et quædam definitio Anselmi: (3) «veritas est rectitudo sola mente perceptibilis»; nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ: «talis veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei».—Quod autem dicitur quod *veritas est adoequatio rei et intelectus,* potest ad utrumque pertinere.

AD primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de Veritate rei; et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque deffinitione excluditur.

AD secundum dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu: et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in quarto *Metaphysicor.* (4). Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

AD tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis: sicut neque in medicina

(1) Ut patet 11. *Metap.* tex. 6. et 1. 4. n tex. 19. usq. ad 25. toni. 3.
(2) 1. Post. text. 5.
(5) C. *De substantia.* non procul n fine toni. 1.
(4) Lib. 8. *Metaphp.,* tex. 8. toni. S.

(1) Lib. *De ver. Relit;., c.* 36 torn. 1
(2) Li *De ver. Relig.,* c. 36 n medio, tom. 1.
(31 In diiilogo *De Verlt.,* c. II.
(4) ConinimtiH citutlu ln nrtlculo.

per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causât sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non Veritas ejus, causât Veritatem intellectus. Unde Philosophus (1) dicit, quod opinio et oratio vera est, ex eo quod res est, non ex eo quod res Vera est.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Veritas principalius est in intellectu, quam in rebus.

Secunda conclusio: Veritas secundario est in rebus, quatenus comparantur ad intellectum, ut adprincipium a quo dependent.

COMMENTARIUM.

DUBITATUR: Utrum creaturæ formaliter sint veræ? Et videtur quod non. *Primo* ex illa communi distinctione, qua utuntur Logici et Metaphysici, quod veritas *tripliciter* invenitur, *in intellectu* formaliter, *in propositione* tanquam in signo, *in rebus* vero fundamentaliter et tanquam in causa: ergo in rebus creatis non invenitur formaliter. <[*Secundo.* Veritas convenit rebus per comparationem ad intellectum, ut dicit S. Thomas in art. Si comparentur autem ad intellectum divinum, a quo per se dependent, invenitur Veritas in iliis tanquam in signo, eo quod factæ sunt ad similitudinem divinæ ideæ; si vero comparentur ad humanum, est in eis Veritas tanquam in causa: ergo nullo modo formaliter. Confirmatur: quia S. Thomas in articulo dicit, ut patet in secunda conclusione, quod veritas est in rebus secundario: ergo non formaliter, nam si formaliter, cur magis secundario, quam in intellectu. <| *Tertio.* Nam D. Augustinus, lib. 2. *Soliloquiorum:* c. 4. et 5. reprobat quamdam definitionem Veri, qua aliqui dicebant Verum esse, quod ita est ut videtur; et alteram similiter, scilicet, Verum est, quod ita est, ut cognitioni videtur: sed esse, quod est in rebus creatis, cognoscitur ab intellectu: ergo per illud esse non habent, quod fonnaliter sint veræ. In contrarium tamen est, quod creaturæ sunt fonnaliter entia: ergo et veræ.

Pro resolutione, nota *primo,* quod quantum colligitur ex definitionibus adductis a D. Thoma in articulo, nihil aliud est veritus formaliter, quam quædam adæquatio seu conformités passiva rei ad aliquam mensuram, principium Vel causam, et itu intelligitur definitio D. Augustini, hic adducta, scilicet, Veritas est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, id est, est assimilatio seu adæquatio rei ad suam mensuram. Nota *secundo,* quod sicut sanum dicitur tripliciter, *primo* formaliter secundum quod dicitur de animali, in quo est formaliter sanitas; *secundo* modo causativo, ut dicitur de cibo, quia est causa effectiva sanitatis; *tertio* modo tanquam in signo, ut dicitur de urina, et de colore, sic etiam Verum *tripliciter* potest denominare: *primo* formaliter, et hoc modo dicitur de intellectu et ejus operatione, quatenus habet conformitatem passivam nd suum objectum, sive sit intellectus divinus sive creatus. *Secundo* dicitur Verum de rebus creatis dupliciter, et causaliter et formaliter, sed respectu diversorum, nam si comparentur ad intellectum divinum sunt Veræ formaliter, sed secundario, quia in seipsis habent conformitatem illam passivam ad intellectum divinum, tanquam ad mensuram et exemplar, per hoc quod habent formas debitas suæ naturæ, quibus assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Et hoc modo intelligitur secunda conclusio D. Thomæ, cum ait, veritatem esse in rebus secundario, non quod formaliter suo modo non sit in illis veritas, sed quia est dependenter a veritate, quæ est in intellectu divino. Dicuntur etiam creaturæ *verce* causaliter, per ordinem ad intellectum humanum, quatenus sunt causa et mensura veritatis, quæ est in intellectu humano. Quod si dicas, potius creaturam denominari *veram* per ordinem ad intellectum divinum, quatenus est signum Veritatis, quæ est in mente divina, quia facta est ad similitudinem divinæ ideæ; respondetur non esse inconveniens, quod creaturæ utroque modo sint *oerce,* scilicet, et formaliter et tanquam signum, sicut aurora est lucida formaliter, et simul etiam signum solis lucidi. Et creaturæ sunt bonæ formaliter, et etiam sunt signa divinæ bonitatis. Vide D. Thomam, *De Verit.,* q. 1. articu. 2. et i., lib. *Periher.* lect. 3 Possumus etiam ponere exemplum de domo, quæ per formam quam in se habet, est vera domus formaliter, et etiam est signum artis quæ est in mente artificis. Similiter se habent omnes creaturæ respectu Dei. 4[Nota *tertio* quod etiam in Deo, nostro modo intelligendi, possumus distinguere duplicem denominationem Veri, scilicet formaliter et fundamentaliter. Nam si consideremus Essentiam divinam, ut est intellectus et intellectio, est fonnaliter vera, quia adæquatur proprire essentiæ tunquum objecto et mensuræ: at Vero ipsamet Essentia divina, ut objectum est suæ intellectionis, potest denominari *vera* tunduinentaliter, tunquum

(I) Loco cltnto ln nrmininnto.

mensura ipsius veritatis, quæ formaliter est in intellectu divino. Nec hoc est contra D. Thomam artic. 5. sequenti, ad 2., ubi inquit, quod in veritate essentiali divini intellectus non reperitur, sicut in nobis, conformatio ad suum principium, nisi forte, inquit, veritas sumatur secundum quod appropriatur Filio, qui habet principium. Nam D. Thomas ibi accipit principium pro eo, a quo aliquid producitur, et non tantum pro eo, quod habet rationem objecti et mensuræ, ut nos accipimus in præsenti. Si autem accipiatur principium in ratione mensuræ et objecti, verissime dicitur, quod intellectio divina commensuratur Essentiæ divinæ, ut principio et objecto intellectionis; sicut etiam duratio Divinæ Essentiæ commensuratur cum ipsa æternitate, quæ non distinguitur ab ipsa Essentia. Ex his sequitur, quid respondendum sit ad dubium propositum, scilicet, quod veritas formaliter reperitur in creaturis, quod satis constat ex notabili secundo supra posito. Et præterea, nam verum convertitur cum ente, sed creaturæ sunt formaliter entia: ergo sunt formaliter veræ per comparationem ad intellectum divinum, ut dictum est.

Ad argumenta in contrarium respondetur. *Ad primum,* concedo illam distinctionem esse bonam: sed tamen duo membra possunt eidem convenire respectu diversorum. Unde si creaturæ comparentur ad intellectum humanum, sunt veræ causative; per comparationem Vero ad divinum intellectum habent veritatem formaliter, et etiam tanquam signum, ut explicatum est in secundo notabili. Eodem modo respondetur *ad secundum* cum sua confirmatione, nam illud dictum. D. Thomæ explicatum est in notabili secundo. <j *Ad tertium* etiam respondetur sicut respondet D. Thomas in solutione *ad primum,* quod Augustinus loquitur de Veritate rerum, quæ per se non dependent ab intellectu humano; unde quoniam illæ definitiones includebant talem dependentiam, quæ per accidens est, et ea quæ sunt per accidens excludenda sunt a definitionibus, ideo reprobantur illæ definitiones a D. Augustino.

ARTICULUS II.

(j Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente. (1)

wZwWsy SECUNDUM sic proceditur. Vietur quod veritas ηθη sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus in 3. *De Anima* (2) quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus *ejus quod quid est.* Sed compositio et divisio non est, neque in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est.* Ergo veritas non est solum est in compositione et divisione intellectus.

q 2. Præterea, Isaac dicit in libro de *Definitionibus,* quod Veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo Veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

SED contra est quod dicit Philosophus in sexto *Metaphysic.* (3) quod circa simplicia et *quod quid est* non est Veritas, nec in intellectu neque in rebus.

RESPONDEO dicendum, quod verum, sicut dictum est (4), secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei Veritas deffinitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est:* sed quando judicat rem ita se habere sicut estforma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividen-

ti: I *Sent.,* dist. XIX, qu. V, art I, ad 7; I *Cont- (lent.* cap. IX; *De Verit,* qu. 1, art. 39; I *PerUierm.,* lect III; VI *Metaplu/s..* lect. IV; Ili *De Anima.* lect XI.

(9) U. 3 tex.90, torn. 9.

(3) LI. (l. *Metapnu ,* tcx. 8. toni. 5

(4) Arti, priuc.

do: nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est Verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est:* sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, Vel in intellectu cognoscente *quod quid est,* ut inquadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri;* perfectio enim intellectus est Verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO est: Veritas, proprie loquendo, tantum est in intellectu componente et dividente, et non in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ratio est, quia omnis res est vera, quatenus habet propriam formam suce naturae: ergo cum propria ratio intellectus, ut est cognoscens, sit verum, quod est forma ejus, necesse est ut sit in illo, tanquam in cognoscente, veritatem et conformitatem suam ad rem: quod non fit nisi componendo et dividendo.

COMMENTARIUM.

DUBIUM est de veritate conclusionis D. Thomæ, et arguitur *primo* contra illam. Veritas invenitur in intellectu angelico, et tamen ibi nulla est compositio aut divisio: ergo veritas non solum est in intellectu componente et dividente. Et confirmatur. Nam in intellectu divino in quo nullo modo est compositio, propriissime est veritas. <j *Secundo.* Omnis res, quæ proprie est ens, est verum ens, ergo veritas est in illa, ergo non solum invenitur veritas in intellectu componente et dividente. Confirmatur: intellectus cognoscens quidditatem rei simplici conceptu conformatur Illi: ergo est verus formaliter. Probatur consequentia: nam Veritas formaliter est conformités intellectus ad rem. <j *Tertio.* Quando intellectus format propositionem npprehensivam, antequam aliquid judicet, proprie componit; et tamen tunc non est verus formaliter, nec falsus: ergo veritas non semper est In Intellectu componente. Major videtur nota, nam Illa apprehensio non pertinet ad primum operationem Intellectus, cum non sit apprehensio simplicium. Minor probatur, quia per solam apprehensionem hujus propositionis, terra est rotunda, non dicitur intellectus Verus nec falsus, quia non conformatur nec dissonat vel difformis sit rei usque ad judicium. Et hoc probatur manifeste, quia Theologi apprehendentis propositiones contra fidem, antequam judicet de illis, non dicitur intellectus falsus, alias etiam diceretur erroneus: ergo etc. Ç *Quarto* arguitur contra rationem D. Thomæ, et probo, quod non oporteat intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem, ut sit Verus formaliter, ut dicit D. Thomas in articulo. Quamprimum intellectus judicat, quod homo est risibilis, est verus formaliter: et tamen tunc non cognoscit suam conformitatem ad rem cognitam: ergo etc. Probatur minor: quia talem conformitatem cognoscere non potest, nisi reflectatur supra se: ergo cum directe cognoscit risibilitatem convenire homini, nondum cognoscit conformitatem sui ad rem. Confirmatur: quando intellectus reflectitur supra suum intelligere, quod est simplicis objecti, V. g. quando reflectitur supra conceptum simplicem, quo cognoscit hominem, cognoscit tunc sui conformitatem ad rem: et tamen tunc non est verus formaliter, quia nondum dicit aliquid esse vel non esse: ergo veritas proprie non est in intellectu cognoscente sui conformitatem ad rem. Major probatur et declaratur. Supponimus enim, quod illa reflexio fit supra conceptum, non ut qualitas quædam est, sed ut similitudo rei est. Tunc sic arguitur. Non potest haberi proprius conceptus imaginis, nisi cognoscatur conformitas ejus ad rem, cujus est imago: ergo intellectus cognoscit per illum actum reflexum conformitatem sui conceptus directi ad rem. <J *Ultimo-* Intellectus cognoscens rem incomplexe et in universali, distinguitur a rebus et a sensu qui est singularium: ergo Veritas proprie est in intellectu cognoscente quodquid est. Probo consequentiam, nam illo modo est veritas in intellectu secundum id quod est proprium illius, ut intellectus est; sed proprium illius est cognoscere rem in universali: ergo etc.

Pro intelligentia Veritatis et conclusionis D. Thomæ nota *primo,* quod conclusio D. Thomæ necessario intelligenda est de intellectu humano, nam intellectus divinus habet omnimodam simplicitatem, ut patet supra, q. 3. artic. 7 ; et intellectus angelicus non cognoscit componendo et dividendo, ut docet D. Thomas infra, quæst. 58. artic. 4. Solus igitur intellectus humanus, cum sit in infimo grado rerum intelligibilium, assequitur veritatem, componendo unum cum altero; et per hoc patet solutio ud primum argumentum cum huu confirma-

tione. Et quod hoc voluerit sentire Divus Thomas patet ex eo quod dicit in corpore articuli, scilicet, in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum vel applicat intellectus alicui rei significatæ per subjectum, Vel removet ab ea, quod certum est non contingere nisi in intellectu humano. Nota *secundo* quod si conclusio D. Thomæ constitueretur sub his Verbis, *veritas proprie loquendo est in intellectu cognoscente et dicente seu judicante veritatem,* esset universalior et magis per se. *Universalior* quidem, quia omnem intellectum comprehenderet; magis autem per se, quia secundum doctrinam Aristotelis 1. *Poster.,* tex. 9., illud convenit alicui magis per se, quod convenit secundum adæquatam rationem, et non secundum rationem particularem. At vero quod intellectus componat et dividat, non est adæquata ratio propter quam in illo inveniatur veritas, imo hoc convenit alicui intellectui propter ejus imperfectionem, quia non potest pervenire de potentia in actum judicandi, nisi paulatim procedens, quia indiget multis. Est autem adæquata ratio veritatis intellectus, judicium. Existimo tamen consulto D. Thomam posuisse conclusionem sub illa forma, tum quia simul necessario probandum erat universaliter veritatem esse in intellectu cognoscente et judicante, tum, maxime, quia ex perfectione, quam invenimus in nostro intellectu, annexis tamen multis imperfectionibus compositionis et divisionis, facilius assurgimus ad cognoscendam perfectionem veritatis superioris intellectus, sublata imperfectione compositionis et divisionis. *Ultimo* nota, quod cum hic, et specialiter in articulo præcedenti, definitum sit a Divo Thoma quod Veritas principalius est in intellectu, quam in rebus, necesse est in tali loquutione accipere intellectum ut distinctum a rebus, secundum rationem propriam, qua intellectus est, et non ut res quædam est. Quare accipi debet, ut cognoscens est veritatem, qua conformatur rei cognitæ. Et hujus ratio est: quia si intellectus accipiatur, ut est res quædam in se habens conformitatem, et non ut eam cognoscens, hoc ipsum commune habet cum cæteris rebus, quæ illo modo Veræ sunt, ut diximus articulo præcedenti: ergo ut veritas tribuatur intellectui speciali modo, et non communiter ut rei cuicumque, necessum est accipere intellectum, secundum ea, quæ sunt propria ipsius, scilicet, quatenus est cognoscens veritatem, et hoc modo dicitur veritas esse in intellectu, sicut in cognoscente veritatem.

AD argumenta facta respondetur. Ad primum, jam responsum est in notabili primo. <| Ad secundum respondetur, *concedendo antecedens* et *distinguendo consequens:* in quacumque re invenitur veritas communiter seu transcendentaliter *concedo;* at vero tanquam in cognoscente et judicante, solum est in intellectu, et hic est proprius modus, quo veritas est in intellectu. Ad confirmationem similiter respondetur, *transeat antecedens, et distinguo consequens:* tanquam in cognoscente et judicante *nego* quod sit veritas in ipso intellectu, eo ipso quod cognoscit aliquam simplicem quid ditatem: at Vero communiter vel transcendentaliter *concedo,* quod amplius declarabitur in solutione ad quintum. <j Ad tertium notandum est, quod Cajetanus in Commentario hujus articuli videtur dicere, quod intellectus tunc est verus formaliter, eo modo quo Veritas tribuitur intellectui, quando apprehendit propositionem Veram. Nam tunc, inquit, intellectus est verus hoc modo, quando cognoscit conformitatem sui ad rem. Cognoscere autem conformitatem sui ad rem, nihil aliud est quam cognoscere aliquid in se, ut conforme rei: hoc autem nihil aliud est quam apprehendere complexum aliquod, apprehendendo enim *ly homo est,* apprehendo aliquid ut conforme. Verba sunt Cajetani, quibus fateor novitios decipi posse, existimantes in sola propositione apprehensive, antequam adveniat judicium constitui intellectum Verum aut falsum formaliter. Sed veritas est in oppositum: neque enim antequam intellectus judicet, conformis aut difformis sit rei. Quare, pro plena intelligentia hujus, nota quod cum verum dicat ordinem ad intellectum, tanquam pefectivum illius, quatuor modis potest intellectus perfici, et conformari rebus ipsis *Primo* per speciem intelligibilem. *Secundo* per simplicem conceptum, quo cognoscit simplicem quidditatem rei. *Tertio* per propositionem apprehensivam, quam intellectus format, non asserendo nec judicando, ut contingit in dubitantibus. *Quarto* per propositionem judicativam, quam format intellectus asserendo et dicendo seu judicando, ut cum intellectus assertive dicit, *homo est risibilis,* Et tunc primo intellectus est verus formaliter, quia tunc conformatur rei significatæ per propositionem, et hoc fit judicante intellectu rem esse sicut per illam propositionem significatur. Quod autem hæc sit niens Sancti Doctoris manifeste patet ex Verbis hujus articuli, ubi dicit, quod quando intellectus judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Idem dicit *De Veritate,* q. I. art. 3. Et probatur: nam Verum est perfectio nostri intellectus, et hac ratione dicit ordinem ad intellectum quasi perfectivum ipsius; sed intellectus non censetur omnino et absolute

perfectus per solam propositionem apprehensivam, sed per judicium; nam per illud conformatur ipsi rei, cognoscendo rem ita esse sicut est: ergo tunc primo est Veritas in intellectu formaliter, tanquam in cognoscente veritatem. Secundo probatur hoc. Omnis alia operatio nostri intellectus, et omnis ejus discursus ad hoc ordinatur, ut judicet de rebus quales ipsæ sunt, quibusdam quædam tribuendo, quædam vero removendo: ergo tunc primo assequitur suam perfectionem, et tunc primo cognoscit et dicit Verum, quando per tale judicium rebus ipsis conformatur. Nec oppositum hujus sentit Cajetanus in articulo, si attente legatur, imo idem docet aperte, nam ait, tunc primo intellectum cognoscere Veritatem, seu conformitatem sui ad rem, cum dicit, *homo* est, aut *homo currit* etc. Certum est autem, quod nihil horum dicit intellectus, nisi quando asserit; non asserit autem donec judicet. Illud vero quod ait, *hoc nihil altud esse, quam apprehendere,* non ita accipiendum est, quasi apprehensionem accipiat ut operationem distinctam a judicio; sed per apprehendere intelligit idem, quod est intellectum formare, vel cognoscere, sed tamen judicando. Quod si contra hoc objicias, *primum,* id quod Arist. docet 1. *Perih.* c. 1. lect. 3. et 5. *De Anima.,* tex. 21. quod Veritas est in compositione et divisione, sive in intellectu componente et dividente, sed cum primum intellectus apprehendit propositionem, componit antequam judicet, ergo tunc est verus formaliter. Nam de hujusmodi Veritate loquebatur Arist. in illis locis, ut patet ex D. Thom. 1. *Perth,* lect. 3. Confirmatur: in secunda operatione nostri intellectus est Veritas formaliter, ut Logici et Metaphysici docent ex illis locis Aristot.; et illa propositio apprehensiva pertinet ad secundam operationem nostri intellectus, ut constat: ergo etc. Confirmatur *secundo:* nam tunc illa propositio est vera, quomodo igitur est veritas in illa? non Videtur certe aliter nisi formaliter, cum sit propositio mentalis. *Respondetur,* illa loca Aristotelis et similia, sic esse intelligenda: in compositione et divisione intellectus judicantis verum est Veritas formaliter. Nam in nostro judicio, certum est esse compositionem quamdam, ud differentiam judicii angelici, sive notitia nostra judicativa sit una, sive multiplex. Similiter *respondetur* ad confirmationem primam, quod in secunda operatione intellectus judicantis est veritas formaliter, et donec intellectus judicat non est lormaliter verus aut falsus. Ad secundam confirmationem *respondetur facile,* quod sicut in propositione Vocali et scripta est Veritas, sicut in signo, sic etiam in mentali: In illis quidem, sicut in signo instrumentait ad placitum, ut dicunt dialectici; in hac vero, sicut in signo formali. Et per hæc patet ad tertium argumentum principale. Cum enim dicit D. Thomas quod Veritas formaliter est in intellectu componente, intelligitur *componente et judicante,* ut ipse se explicat in artic. <j Ad quartum argumentum principale respondetur, *concedo majorem,* et *nego minorem.* Ad cujus probationem *negatur antecedens.* Et notandum est cum Cajetano, quod dupliciter stat intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem cognitam. *Primo* in actu signato, ut quando cognoscit veritatem per simplicem conceptum veri seu conformitatis, ut significatur hoc nomine *verum* Vel *conformitas. Secundo modo* in actu exercito, et hoc contingit quotiescumque judicat intellectus de rebus, dicens ita se habere sicut ipse format judicium de rebus: ad quod non requiritur, quod reflectatur; sed satis est, quod actu directo exerceat judicium rei, et tunc dicitur cognoscere suam conformitatem in actu exercito. Ad confirmationem respondetur, quod dupliciter potest intellectus reflecti supra suum conceptum *Uno modo* per alium conceptum sive cognitionem simplicem: et sic nullam conformitatem sui cognoscit in actu exercito. *Alio modo* reflecti potest per quamdam cognitionem, qua dicat *ego conformor,* vel *non conformor rebus ipsis:* et tunc etiam est veritas vel falsitas in hac reflexione, proprie loguendo, sicut quando intellectus directe judicat, quia tunc etiam intellectus componit et dividit. <1 Ad quintum respondetur, quod universalitas non est propria ratio objecti intellectus, sed est conditio objecti consequens actionem ipsjus intellectus. Veritas autem est perfecta forma, intra ipsum intellectum existens Unde propria ejus operatio, quatenus intellectus est, non est cognoscere universale, sed Verum in actu exercito. Quare non erit intellectus perfectus secundum propriam formam, donec veritatem cognoscat, exercendo judicium de rebus.

DUBIUM est: utrum verum dicat intrinsecum ordinem ad intellectum? Et videtur, quod non. Nam verum convertitur cum ente; sed ens non dicit ordinem intrinsecum ad intellectum: ergo nec Verum. <j Secundo. Nam alias sequeretur, quod Veri natura esset relativa, quod tamen infra impugnabitur. Probatur sequela: nam id quod dicit intrinsecum ordinem ad alterum, est relativum. <[Tertio. Si aliqua ratione Verum diceret intrinsecum ordinem ad intellectum, esset, quia est objectum intellectus; sed hæc ratio nulla est: ergo etc. Probatur minor: nam objectum præcedit ipsum potentium; ergo non dicit intrin-

secum ordinem ad illam. Probatur secundo. Quoniam ens est objectum intellectus, et tamen non dicit intrinsecum ordinem ad intellectum: ergo nec verum.

Ad hoc breviter respondetur, quod verum importat ordinem intrinsecum ad intellectum, ita docet D. Thomas artic. seq·, ubi dicit, quod sicut bonum addit supra ens rationem appetibilis, ita et Verum comparationem ad intellectum Idem docet apertius D. Thomas, *De Verit.,* q. 1. art- 2. ubi ait,quod sublato quocumque intellectu, nullo modo remaneret ratio veritatis. Et probatur: Veritas, intrinsece, est adæquatio intellectus ad rem sive rei ad intellectum, ut explicuimus, artic. 1.: ergo etc. Præterea. Verum ex propria et intrinseca ratione addit aliquid supra ens; sed non intelligitur quid sit illud quod addit, nisi ordo ad intellectum; ergo hunc ordinem includit intrinsece. Unde sicut bonum est objectum voluntatis, dicitque intrinsecum ordinem ad Voluntatem, sic etiam verum dicit intrinsecum ordinem, saltim secundum dici et veluti in obliquo, ad intellectum. Ç Et per hæc, ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum verum et ens convertantur/”

'KoT/Ff'S θ TERTIUM sic proceditur. Videtur quod verum et ens n°n convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (2). Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

w/wvXsj? jvkxrsjV

<J 2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens: nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

«J 3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens: nam non intelligitur nisi sub ratione Veri. Ergo videtur quod non sunt convertibilia.

SED contra, est quod dicit Philosophus 2. *Metaphysic.* (3) quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

RESPONDEO dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile· Et propter hoc dicitur in 3. *De Anima,* (1) quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et Verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et Verum comparationem ad intellectum.

AD primum ergo dicendum quod Verum est in rebus et intellectu, ut dictum est. (2) Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. (3).—Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod Verum et ens differunt ratione.

AD secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde Verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

AD tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potets apprehendi sine ratione Veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile: sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

SUMMA ARTICULI.

PR!MA conclusio est affirmativa. Ratio est: quia unumquodque, intantum est cognoscibile, inquantum habet de esse.

Secunda conclusio: Sicut bonum dicit ordinem ad appetitum, ita et oerurn comparationem ad intellectum.

in I *Sent.,* dist. VIII. qu. I, art. 3; dist. XIX, qu. V, art. I, ad 3, 7; *De Verit ,* qu. I, art. 1; art. 2, ad 1.
(2) Art. I (ullus quiest.
(5) Lib. 2. *Metti/inu·* tux. 4. tom. 5.

(1) Lib. 3. *De Anima,* text. 37., tom. 2.
|2) Arti. I. biiiilH qiiiniit.
<3* Arti. I. liuliiu qiliext.

COMMENTARIUM.

DUBIUM est in hoc articulo, quid addat verum supra ens, et utrum id quod addit sit aliquid reale, vel rationis tantum? <| Ad hoc dubium Durandus in I. *Senten.* d. 19. q. 5. et 6. respondet, quod veritas nihil aliud est quam conformitas ejusdem ad seipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet, secundum esse intellectum et esse reale; et sic veritas est relatio rationis, quatenus ipsa res, secundum quod est intellecta, conformatur sibi prout est in se a parte rei. Pro quo notat Durandus, quod res habent duplex esse: alterum quod convenit eis a parte rei, seclusa operatione nostri intellectus, ut *esse hominem, esse album;* alterum quod convenit eis per operationem intellectus, ut *esse genus, esse speciem-* Notat secundo, quod ipsa res realis, quatenus apprehenditur ab intellectu, non mediante solo conceptu simplici, sed mediante propositione judicativa, fit sibi ipsi conformis, secundum esse reale quod habet a parte rei; et cum hæc conformitas non competat rebus, nisi per operationem intellectus, hinc est, quod solum est ens rationis. Unde infert, quod Veritas nullibi est subjective, sed objective tantum in intellectu Hæc etiam videtur fuisse sententia Hervei, *Quodlib., lib-* 3., Quæst. 1. «I Et probatur primo. Veritas solum est objective in intellectu, et non subjective: ergo est ens rationis. Probatur antecedens: nam si veritas est subjective in intellectu, oportet, quod in illo sit conformitas quædam ad rem, vel in essendo Vel in repræsentando: sed neutra istarum est in intellectu. Probo: non *in essendo,* nam intellectus, et quidquid est in illo subjective, est accidens spirituale, res autem cognita quandoque est substantia materialis: ergo inter illa non est conformitas in essendo. Nec etiam *in repraesentando.* Probatur: quia prius natura repræsentatur intellectui res per speciem impressam, quam cognoscatur actu ab intellectu: ergo actualis cognitio intellectus non est conformitas ad rem. Ç Secundo probatur ex Arist. 6. *Met.,* tex. 8, ubi Inquit, quod ad metaphysicum non pertinet tractare de veritate: ergo veritas non est ens reale, alias metaphysico Incumberet agere de illa. Et nos confirmamus hoc argumentum ex D. Thoma, hic *ad tertium* dicente, quod ratio veri assequitur apprehensionem mentis: ergo eat ens rationis. Et Cajetanus dicit hic, quod bonum formaliter est objectum voluntatis, verum autem non est formale obtectum intellectus, sed est conditio objecti, non tamen est conditio quæ consequatur operationem intellectus, sed quæ comitatur ipsam et assistit illi. Tertio probatur. Verum est objectum in quod ultimo tendit intellectus; sed intellectus tendit in res ipsas ultimo: ergo veritas consistit in conformitate rerum in ordine ad seipsas, et non in conformitate intellectus ad rem· Confirmatur: nam verum est *passio entis:* ergo consequitur ipsa entia realia, et potius fundatur in illis, quam in operatione intellectus. Quarto arguitur: nam si veritas est conformitas propositionis existentisin intellectu ad rem, sequitur, quod solum denominet ipsum intellectum, aut propositionem mentalem, et non res ipsas existentes a parte rei; hoc autem est impossibile, nam tunc verum non esset *passio entis:* ergo etc. In hanc opinionem Durandi videtur incidere Soncinas, 6 *Metaphy.,* quæstione 16.

Pro explicatione Veritatis sit prima conclusio: Veritas sive sumatur transcendentaliter, sive formaliter secundum quod est principaliter in intellectu, est entitas realis. Probatur primo: Veritas in Deo est divina perfectio, est enim Deus sua veritas, sicut suum esse: ergo etiam in omnibus aliis rebus Veritas est aliquid reale. Probatur consequentia: quia sicut divinam Sapientiam cognoscimus per sapientiam creaturarum, ita Veritatem tribuimus Deo ex veritate creata, ut explicatum est artic. præcedenti: ergo veritas, in tota sua communitate, est perfectio simpliciter, sicut ens. Et confirmatur: Veritas Dei est mensura et causa per se omnis alterius Veriratis; ergo veritas rerum creatarum est entitas realis. Probatur consequentia: quia entis rationis non datur causa per se, sed consequitur operationem intellectus. Secundo probatur: perfectio nostri intellectus non consistit in entitate rationis, cum ipse sit quædam potentia realis: sed veritas est perfectio ejus: ergo est entitas realis. Tertio probatur: passiones entis realis sunt atiquid reale; sed Veritas est propria passio entis realis: ergo est aliquid reale.

Secunda conclusio: veritas non distinguitur realiter ab ente, sed tantum ratione, non quidem ratiocinante solum, sed etiam ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in ipsa re. Probatur ratione D. Thomæ, in articulo. Unumquodque intantum est cognoscibile, inquantum habet de esse: ubi D. Thomas accipit cognoscibile sive intelligibile pro objecto intellectus, quod est verum, quasi dicat, unaquæque res intantum participat rationem intelligibilis et Veri, inquantum participat rationem entis: ergo veritas non distinguitur realiter ab ente. Hanc conclusionem fatentur omnes metaphysic!. Sed est differentia, nam quidum eorum dicunt, quod ens et Verum dis-

tinguuntur ratione sicut, ens rationis ab ente reali; nos autem dicimus, veritatem formaliter esse aliquid reale, quia est quædam conformitas passiva realis.

Pro cujus majori explicatione sit tertia conclusio, qua respondetur ad quæstionem: verum non addit supra ens aliquid reale realiter distinctum, sed addit expresse perfectionem quamdam realem entis, quam nos non concipimus per hoc nomen *ens.* Explicatur hæc conclusio: nam sicut Divinare Essentiam alio et alio conceptu cognoscimus, V. g. sapientiæ, bonitatis etc., et per unum conceptum aliquid reale significatur, quod non significatur formaliter per alterum, quamvis non realiter distinctum; sic dicimus, quod ipsum ens, et quicquid clauditur in illo, non cognoscimus distincte per unum conceptum, sed alio conceptu cognoscimus unitatem entis, et alio veritatem, et alio ipsam rationem entis, abstrahendo ab hoc et ab illo, etc. quamvis ista inter se non distinguantur realiter. Et quemadmodum lice, unum importet quamdam negationem divit sionis, tamen ipsa unitas non est negatiosed entitas realis, quæ per negationem divisionis explicatur. Sicut etiam immortalitas et incorruptibilitas sunt perfectiones reales, quæ tamen explicantur per negationem mortis et corruptionis. Ad hunc modum, verum, importat veritatem, quæ entitas et perfectio quædam realis est; sed tamen necessario explicanda per relationem ad intellectum, quamvis ipsa non sit relatio, ut infra dicemus. Pro cujus intelligentia notandum est, quod perfectio uniuscujusque rei creatæ est participare aliquid de perfectione entis, cum autem perfectius ens sit intellectivum, quam id quod caret intellectu, quia illud est magis immateriale, et rursus perfectius ens sit intellectivum per essentiam, quam intelligens per participationem, hinc est, quod sit perfectio maxima omnis entis creati, quod reducatur ad intellectum Dei tanquam ad mensuram, a qua recipit esse, et omnem perfectionem suam. Omnis ergo creatura, quatenus imitatur esse Dei, dicitur *ens,* quatenus vero imitatur intellectum Dei, prout est opus illius, dicitur *vera.* Sed Suatenus intelligit imitando operationem lei, est perfectissima omnium creaturarum, et dicitur facta ad imaginem Dei, et rursus inter ipsas creaturas rationales, illa perfectior est, quæ magis imitatur divinum intellectum.

AD argumenta. Ad primum Durandi respondetur, *negando antecedens* Et ad probationem *negatur minor.* Est enim in intellectu conformitas ad rem non quidem in essendo, nam de hac modo non loquimur, sed est conformitas in repraesentando. Quoniam intellectus per judicium conformatur formaliter rebus ipsis, in esse quodam repræsentativo: et talis forma judicii gerit vicem rerum, quæ per se immediate non possunt uniri et præsentes esse intellectui, ut judicet de illis. Fatemur tamen, quod cum res denominantur *veræ* per ordinem ad nostrum intellectum, talis denominatio est ab extrinseco, et per relationem rationis. Quod autem asserit Durandus, rem esse præsentem intellectui per speciem impressam, quodammodo verum est, sed tamen non repræsentatur res formaliter ut vera, donec accedat judicium intellectus, ut expresse docuit D. Thomas artic. præcedenti. <1 Ad secundum respondetur *primo,* quod veritas prout est in intellectu non est *passio entis,* sed prout est in rebus, ut docet D. Thomas hic, *ad primum,* et ideo non pertinet ad metsphysicum ejus consideratio. Respondetur *secundo* quod, licet veritas formalis, quæ est in intellectu sit ens reale, ad metaphysicum tamen non spectat consideratio ejus in speciali: nam metaphysici non est agere de omni ente reali in particulari, sed sub ratione entis in communi. Ad confirmationem respondetur quod D. Thomas illis Verbis, nihil aliud voluit significare, nisi quod ratio veri simul est cum apprehensione entis, quando intellectus judicat aliquid esse Vel non esse; et idem sentit Cajetanus. Ex quo non sequitur, quod veritas formalis sit ens rationis. Q Ad tertium respondetur, quod intellectus tendit in propositionem ipsam mentalem, tanquam in terminum intrinsecum; et in res ipsas, quas principaliter intendit cognoscere, tanquam in terminum extrinsecum. Illud primum est propria et per se perfectio intellectus, secundum Vero non ita. Quare licet intellectus tendat in utrumque, ratio tamen Veri potius consistit in primo, quam in secundo. Ad confirmationem respondetur, quod alia ratio est de vero, quod est passio entis, et alia de veritate formali, quæ est in intellectu. <1 Ad quartum respondetur, quod veritas, quæ est in nostro intellectu, denominat intellectum verum formaliter; et ab eadem veritate res dicuntur veræ, denominatione extrinseca, quatenus sunt causa Veritatis, quæ est in intellectu.

DUBITATUR secundo: Utrum verum, formaliter loquendo, importet absolutum, an respectivum? Et videtur, quod importet relationem formaliter. Verum dicitur a veritate, tanquam a forma denominante, sicut album ab albedine; sed veritas definitur per conformitatem unius ad alterum, ut dictum est articulo 1 ; conformitas autem formaliter est relatio: ergo et Veritas. <] Secundo. Nam D. Thomas articulo præcedenti dixit, quod Intellectum

cognoscere veritatem, est cognoscere conformitatem sui ad rem: ergo in hac conformitate, seu adæquatione, sive similitudine, quæ relatio quædam est, consistit veritas. 0 Tertio. Verum addit aliquid supra ens: sed non intelligitur quid addat, nisi hanc relationem conformitatis: ergo verum formaliter importat relationem

Ad hoc dubium Durandus, ubi supra, dicit, veritatem principaliter et formaliter esse quid *respectioum.* Idem Videtur dicere Cajetanus articulo præcedenti, in fine. Sit tamen conclusio: Verum, simpliciter loquendo, importat aliquid *absolutum,* quod tamen explicari non potest, sine respectu. ItadocetD.Thomas,*De Veritate,*q. I.art.8. et Capreolus in 1. dist 19. q. 3. conclu. 3. Soncin. 6. *Metaphy.,* q. 17. Explicatur conclusio, et simul probatur tam de Veritate, quæ est in rebus, quam de Veritate intellectus. Nam sicut scientia est aliquid absolutum, dicens tamen ordinem ad scibile, sic etiam verum quod est in rebus, est perfectio absoluta, quæ tamen non explicatur sine respectu ad intellectum. Similiter etiam verum, quod est in intellectu, significat judicium, quo intellectus judicat de re cum habitudine et conformitate ad rem ipsam. Probatur ergo conclusio: Veritas, quæ est in intellectu divino, est maxima quædam perfectio: ergo est illud judicium æternum, quod habet Deus de se ipso: ergo non est conformitas illius judicii ad rem significatam, nam hæc est relatio rationis, sicut relatio ejusdem ad seipsum: ergo similiter, Veritas quæ est in intellectu creato, est ipsum judicium conforme, ipsa autem relatio conformitatis non est veritas, sed quid consequens ad veritatem, sicut relatio conformitatis in scientia est quid consequens ad scientiam, et sicut conforinitas Vel difformitas ad regulam non est bonitas et malitia moralis, sed consequens ud eam. Quod si arguas: nam Veritas communiter definitur quod sit adæquatio intellectus ad rem, seu rei ad intellectum, ergo ipsa relatio adæquationis et conformitatis est veritas; respondetur quod ibi Verbum, *adæquatio,* non accipitur formaliler pro relatione adæquationis, sed pro fundamento, scilicet pro judicio quod adæquatur. Præterea, nam quando dicimus *Deum esse primam ueritatem,* explicamus magnam quamdam perfectionem quæ est in Deo, et complet judicium divinum: ergo Importat aliquid absolutum. Præterea, qui dicit hoc esse *verum aurum, verum hominem,* significat naturam hominis, et auri; sed istæ naturæ sunt aliquid absolutum: ergo et verum importat aliquid absolutum. Adhuc, Verum est maxima perfectio nostri Intellectus: ergo non est relatio Probatur consequentia: nam relatio est minima ontltiis.

Ad argumenta in contrarium, respondetur, quod probant, verum importare aliquid absolutum, quod non potest explicari sine respectu, sicut scientia et potentia, etc. Sed specialiter ad tertium, respondetur, quod id quod addit Verum supra ens, non distinguitur ab ente realiter, sed ratione tantum ratiocinata, est tamen aliquid absolutum, ut explicuimus dubio præcedenti. Sed quæris, utrum ille respectus conformitatis, per quem explicatur ratio Veri, sit respectus realis, vel rationis? De hoc vide Soncin. 6. *Metaphy.,* q. 17. et lavel. tractatu *De Transcendentibus,* capite 5- Sed tamen respondetur, quod loquendo de relatione conformitatis, quam habet veritas divina ad suam essentiam, est relatio rationis ex parte utriusque extremi. Si autem loquamur de relatione conformitatis, quam dicit judicium intellectus nostri ad res judicatas, abstrahit a reali et rationis, nam aliquando est realis, scilicet, quando res, de quibus judicat, existunt a parte rei; aliquando est relatio rationis, scilicet, rebus non existentibus, nam relatio realis requirit extrema realia. Si autem loquamur de veritate, quæ est in rebus, in ordine ad intellectum divinum, illa relatio conformitatis, quam dicit creatura ad ideam divinam, toto tempore quo existit creatura, est relatio realis. Conformitas vero, quam dicit res ad intellectum nostrum speculativum, est respectus rationis, nam res ipsæ sunt mensura veritatis, quæ est in intellectu; relatio vero mensuræ ad mensuratum, licet ex parte mensurati sit relatio realis, ex parte tamen mensuræ est relatio rationis. Si autem comparentur res ad intellectum practicum, est relatio realis, qualis est inter artificiatum et suam causam. Nam domus ad extra est effectus artis, quæ est in mente artificis. Et hæc satis sint de tota ista quæstione. Vide sequentes articulos, specialiter articulum septimum, in quo determinat D. Thomas quod nulla Veritas creata est æterna. Ubi formari posset quæstio, utrum propositiones, in quibus prædicatum dicitur de subjecto, in primo et secundo modo dicendi *per se,* sint perpetuæ veritatis? Sed tamen de hac re, vide Cajetanum 1. *Poster.,* c. 9. dubio 1. 2. et 3. et Sone. 9. *Metaph.* q. 4. et 5- et ea quæ diximus supra, quæst. 10. articulo 3.; et infra, quæst. 19. artic. 8. dub. 2. notabili 2. quædam habentur.

ARTICULUS IV.

<J Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

\W QUARTUM sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex 1. *Physic.* (2). Sed bonum est universalius quam verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam Verum.

<1 2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (3). Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his, quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam Verum.

<1 3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in 4. *Ethic-* (4) Sed virtus continetur sub bono: est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (5). Ergo bonum est prius quam verum.

SED contra, quod est in pluribus est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

RESPONDEO dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est.—Secundo apperet ex hoc, quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

AD primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa, quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea, quæ sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare: in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo, quod Verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium: non autem quod sit prius simpliciter.

AD secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio Veri, tertio ratio boni, licet bonum sit ins rebus.

AD tertium dicendum quod Virtus quæ dicitur *veritas,* non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem *vitæ* dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud, ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum (1) est, veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem *Justitiæ* est secundum quod homo servat id, quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

(1) *De Verit·,* qu. XXI, art. 5; *Hebr.,* cap. XI, lect I.
(2) Li 1. *Phi/s.,* texto 40.
(5) Arti. 2. liujus quæst.
<4> Lib. 4 *Eth.* c. 7. toni. 5.
(5) Lib. e. *co. Julianum, o.* 7. tomo. 7.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit veritas. ®

Ç ^ ç T ^ S d WS3 QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consis- 'n comPosit'one et divi- 7(35Hio X sione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

<] 2. Præterea, veritas secundum (3) Augustinum in libro *De vera Relig., est similitudo principii.* Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

<] 3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium. Sicut esse Dei est causa omnis esse: et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patel esse falsum.

SED contra est, quod dicit Dominus, *Joan.* 14: *Ego sum via, veritas et vita.*

RESPONDEO dicendumquod, sicut (41 dictum est, veritas invenitur in intellectu

(1) Arti. 1. huius quæst.
<21 I" II·', q. III, nrt. 7; 1 *Sent.,* (list. XIX, nu. V, art. I; 1 *Coni. Gent.,* cup. LIX sqq.; III, cup I.f.
(3> Lib *De liera Heltu·,* ca. 36. tom 1
(4) Arti. I. Indus quæst et I.

secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

AD primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa Et sic in intellectu ejus est Veritas.

AD secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in Veritate divina, nisi forte secundum quod Veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, *Pater est a se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest *similitudo principii* veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

AD tertium dicendum quod non ens, et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est: unde quidquid est Veritatis in hoc, quod dico, *istum fornicari est verum,* totum est a Deo. Sed si arguatur, *ergo istum fornicari est a Deo,* est fallacia Accidentis.

ARTICULUS VI.

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. (1)

tw>/7W\ \sy SEXTUM sic proceditur. Videtur quod una sola sit Veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia seeundum *Augustinum* (2) nihil est majus mente humana nisi Deus. Sed Veritas est major mente humana: alioquin mens judicaret de veritate. Nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

<1 2. Præterea, Anselmus dicit in (1) lib. *De Veritate,* quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est Veritas, qua omnia vera sunt.

SED contra est quod in Psalmo 11. dicitur: *Diminutœ sunt veritates a filiis hominum.*

RESPONDEO dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam, sciendum est, quod quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut *animal* in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut *sanum* dicitur de animali, et urina, et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sunitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem (2).

Dictum est autem, quod Veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de Veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates: etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit (3) glossa super illud Psal. 11. *Diminutœ sunt veritates a filiis hom.* etc. quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt Veræ una prima Veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur Veræ.

AD primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in

(I) 1 *Sent,* diet. XIX. qu. V, ant. 2; III *Contra Gentee,* Cap. XLVII; *De Verit·.* <iu. I, art. 4: qu. XXI, nrt. 4, ad 5; qu. XXVII, art. I, nd7; *Quodl.* X, qu. IV, nrt I.

(3> Lib. 14. *De Tri,* CI. 8. Et II. IB. ca. I. circa IIıĸ'l», tom. 5.

(1) In dlnl. *De Veri.,* c. 14. circa finem.

(2) Arti. 1 linliiH qiiæat.

(Bj Eat Vlohhii Alignât. In latum Pani. 11. to. 8.

ea sicut in speculo, secundum primaintelligibilia. Unde sequitur quod Veritas prima sit major anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

AD secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas creata sit æterna. (l)

'Ê^'Tr&D ifgizA SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus (2) in libro *De Libero Arbitrio* quod nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo Veritas creata est æterna.

<[2. Præterea, omne quod est semper est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

<[3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est Veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

<J 4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed Veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia si veritas incæpit cum ante non esset, verum erat Veritatem non esse: et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit: verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

SED contra est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (3).

RESPONDEO dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu, et est in voce Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veri- 2 tatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabit! existentem, sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana non a sanitate, quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam (1) supra dictum est, quod res denominantur veræ a Veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet- Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus: quia Veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra (2) ostensum est.

AD primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in inente divina.

AD secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus: sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

AD tertium dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde, ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quæ quidem causa solus Deus est.

AD quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque, incæpit. Et antequam hujusmodi Veritas esset, non erat Verum dicere veritatem talem non esse, nisi in intellectu divino, in quo solum veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est Verum nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro: non autem per aliquam veritatem ex parte rei Quia ista est veritas de non ente; non ena

ti) Supra, qu. X, art. 3, ad 3; 1 *Sent.*, dist, XIX, qu. V, art. 3; II *Cont- Cient.*, cap. XXXV; III, cap I.XXXII, LXXXIV; *De Verit.* qu. I, art. 5, *De Pot.*, qu. III, art. 17, ad 27.
(2) Lib 2. c. 8. hubet unum «Italie, to. 1.
(3) Q 10. ar. 3.

(1) Ar. I hujiiHqiiæxt.
(2) Art. 0. hiiliiH quæet.

autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII.

<J Utrum veritas sit immutabilis. (1)

t'SwW OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus (2) in libro 2. *De Lib.* x *Arbit.* quod veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.

<j 2. Præterea, id quod rçmanet post omnem mutationem, est immutabile: sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem Sed veritas remanet post omnem mutationem: quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

<1 3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum (3) Anselmum est rectitudo quædam inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio, *Socrates sedet,* accipit a mente divina ut significet Socratem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo Veritas propositionis nullo modo mutatur.

<1 4. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa Veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet, sedebit, et sedit.* Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit Verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cujuslibet alterius propositionis.

SED contra est, quod dicitur en Psalmo 11.: *Diminutœ sunt veritates a filiis hominum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra (4) dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur veræ ii Veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas Variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi Unde uno modo variatur Veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit: alio modo si. opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum.

Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (1). Unde veritas divini intellectus est immutabilis, veritas autem intellectus nostri mutabilis est: non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de Veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

AD primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

AD secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in (2) primo *Physicor,* ita Veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanent illa Veritas quæ prius erat.

AD tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quæ qmdem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem substracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, *Socrates sedet,* eo sedente vera est: et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa; et Veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

AD quartum dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus prositionis, *Socrates sedet,* non eodem modo se habet dum *Socrates sedet,* et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem Veritas inVariabilis maneat.

(I) 1 *Sent.,* dist. XIX, qu. V, art. 5; *De Verit.,* qu. I, nrt β
(21 2. *De lib. Arbl.* c. 12. non procul a fine to. 1. Et *De aera IMIχ.* c. .10.
(5) In ilinl. *De Verit.,* cn. 8. et 12.
(4) Arti. I. huius quæst.

(I) Qtineet. 14. nrt. 15.
(U) Lib. 1. /Vq/. tox. 70. tomo 2.

QUÆSTIO XVII.

De Falsitate

DEINDE quæritur de falsitate.
<j Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

ij Utrum falsitas sit in rebus. (1)

LmtoM Θ PRIMUM sic proceditur. Videtur quod falsitas non s>t *n rebus- Dicit enim Augustinus (2) in libro *Soliloq.:* «Si Verum est id quod est, falsum non'esse uspiam concludetur quovis repugnante'».

<1 2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in (3) lib. *de Vera Relig.* «quia non ostendut aliud quam suam speciem». Ergo falsum in rebus non invenitur.

<] 3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra (4) dictum est. Sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

SED contra est, quod dicit Augustinus (5) in libro *de Vera Relig.* quod «omne corpus, est verum corpus est, et falsa unitas», quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

RESPONDEO dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quæratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur: secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid.

Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis: unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat: nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata *falsltates* et *mendacia* dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi 4.: «Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?» Sicut per oppositum operatio Virtuosa *peritas vitee* nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan. 3.: «Qui facit veritatem, venit ad lucem».

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati: ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur Vel repræsentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse falsum commesurabile, ut dicit Philosophus in (1) 5. *Metaphy.,* et sicut dicit Augustinus in (2) lib. *Soliloq.* quod *tragoedus est falsus Hector.* Sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei.—Alio modo, per modum causæ. Et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mei, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in (3) libro *Soliloquiorum,* quod «eas res esse falsas nominamus quæ verisimilia apprehendimus». Et Philosophus dicit in (4) quinto *Metaphy.,* quod falsa dicuntur «quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia

ti) I *Sent.*, dist. XIX, qu. V, art. I; *De Verlt.,* qu. I, art. 10; V *Metaphys.*, lect. XXII; VI, lect. IV.
(2) Lib 2. c. 8. in fin. to. 1.
<31 Ca. 33. a med to. 1.
(4) *Q.* IB. a 1.
(5) Li. rf<' *Vera Ilelltf,* c. 34. tomo 1.

(1) Lib. 6. *Metaphy.,* tex. 34. toni. 3.
(2) Lib. 2. *Soliloq.,* cnp. 10. tom. I.
(5) Lib. 2. *Solli.,* c. (I. in fine tomo I.
(41 Lib. 5. *Metaphy.* tex. 54. torn. 5.

non sunt, aut quæ non sunt». Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes et scientes *falsi* dicerentur, ut dicitur in (1) quinto *Metaphysic.*

AD primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur Vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragoedus est falsus Hector,* ut dicitur in (2) 2. *Soliloq-* Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt invenitur quædam ratio falsitatis.

AD secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

AD tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter: sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

AD quartum, quod in oppositum objicitur, dicendumquod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO PRIMA: In artificialibus invenitur falsitas secundum quod opus ipsum deficit a forma artis. Probatur ex communi modo loquendi.

Conclusio secunda: Res naturalis per se loquendo non potest esse, aut dici falsa. Probatur: quia quidquid sit in naturalibus est conforme ideæ existenti in Deo-

Conclusio tertia: In actibus voluntariis repiritur falsitas, et per ordinem ad intellectum divinum, et in ordine ad nostrum.

Conclusio quarta: Res naturales possunt dici falsæ secundum quid et non simpliciter, si comparentur ad intellectum nostrum. Et hoc dupliciter, scilicet, et in ratione significati, quatenus significantur per falsam enunciationem, ut si dicamus, quod diameter est falsum commensurabile costre: alio modo quia causant in nobis indicium falsum.

COMMENTARIUM.

NOTA, circa hunc articulum, quod veritas et falsitas opponuntur contrarie, sicut albedo et nigredo. Cujus ratio est: quia falsitas non dicit solam negationem veritatis, sed importat difformitatem oppositam contrarie conformitati, in qua consistit veritas. Ex quo sequitur, quod cum contraria apta nata sunt fieri circa idem, oportet quod in eis rebus, in quibus veritas invenitur, reperiri possit falsitas, ut in rebus et in intellectu. Non tamen oportet, quod in omnibus et singulis rebus, in quibus invenitur veritas, reperiatur etiam falsitas: nam in Deo non est falsitas. Item, in intellectu, respectu primorum principiorum, et respectu simplicis quidditatis nequit esse falsitas. Ratio est: quia hæc attingit intellectus immediate, lumine naturali, quod est a Deo. Sicut ergo albedo et nigredo sunt contraria, non tamen in quocumque corpore ubi invenitur nigredo, oportet ut possit reperiri albedo: sic etiam non oportet reperiri falsitatem, ubicumque invenitur veritas.

Dubitatur breviter circa secundam conconclusionem. Videtur enim falsa: nam quando in rerum natura contingit monstrum, ut homo biceps, illud non respondet ideæ, quæ est in mente divina: ergo aliqua res naturalis potest esse falsa per ordinem ad intellectum divinum. Antecedens probatur: nam idea hominis, quæ est in Deo, est repræsentativa naturæ humanæ in hominibus habentibus unum caput, quod expostulat ordo naturalis: ergo monstrum illud non respondet ideæ divinæ. Prima vero consequentia probatur ex similitudine artificialium: Nam si aliquod artificiosum deficit a forma artis, quæ est in mente artificis, dicitur simpliciter falsum, ut docet D. Thomas in prima conclusione. Respondetur, quod ad hoc ut in rebus artificiatis artificiatum non sit falsum, duo requiruntur. Primum, quod artificiatum correspondent ideæ artificis. Alterum, quod res artificiosa non acquirat talem formam præter intentionem agentis et artificis: nam si artifex pro sua voluntate prætendit depingere monstrum, illud artificiatum non est falsum, sed Verissimum et respondens regulis artis. Quia ergo monstra quæ producuntur in rerum natura, quamvis sint præter intentionem agentis particularis, non tamen præter intentionem causæ primæ, ideo, in ordine ad divinum intellectum, non sunt falsa.

(1) Loco proximo dicto.
(3) 3. *Solli,* c». 10. tom. I.

ARTICULUS IL

Utrum in sensu sit falsitas. (1)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus, in (2) lib. *De Vera Relig.*: «Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro». Et sic Videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

<J 2. Præterea, Philosophus dicit in (3) 4. *Metaphy.*, quod *falsitas non est propria sensui, sed phantasies*-

<j 3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

SED contra est, quod dicit Augustinus in (4) lib. *Soliloq.* «Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli».

RESPONDEO dicendum quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut (5) supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit Vel judicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in Visu est similitudo figurae, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium omnium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem: sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse Videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, Vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

AD primum ergo dicendum quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem. non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non ese propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiae autem attribuitur falsitas: quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus in (1) quinto *Metaphys.* dicit, quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

AD tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Veritas et falsitas non sunt in sensu tanquam in cognoscente veritatem aut falsitatem, est tamen veritas quatenus sensus apprehendit vel judicat res, secundum quod in se sunt, et falsitas est in sensu: quia apprehendit vel judicat res, aliter quam sint.

Secunda conclusio: In sensu non est falsitas circa proprium sensibile, nisi per accidens et in paucioribus.

(1) Infra, qu. LXXXV, art. 6; *De Verit-,* qu. I, art. II; 111 *De Anima,* lect. VI; IV *Metaphys.,* lect. XII.
(2) C. 33. circa medium, tom. 1.
(3) 4. *Metaph*, tex. 24. torn. 3.
(4) 1.1.2. *Solii,* c. (l. in fine tomo I.
(5) *Q.* 16. nr. 2.

(1) I.i. 0. *Metaphy*, tex. 34. tnm. 3.

ARTICULUS III.

ξ] Utrum falsitas sit in intellectu. (1)

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in (2) lib. *83. Quæst.:* «Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit». Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

Ç 2. Præterea, Philosophus dicit in (3) 3. *De Anima,* quod *intellectus semper est rectus.* Non ergo in intellectu est falsitas.

SED contra est, quod dicitur in tertio *De Anima* quod «ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est». Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita Virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei, Sicut (4) est dictum, quod Visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad ea, et circa sensibilia per accidens.

Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo Vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quæ supra circa Veritatem (I) dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit sicut et Veritatem. In sensu autem falsitas non est ut cognita, ut (2) dictum est.

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus quacognoscit *quod quid* est,potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri. Ut si definitionem circuli attribuat homini: unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt: sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se: ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes,* falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes.* Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

AD primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere,quando, reducentes illud in *quod quid est* sic de eo judicamus: sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum (3) Augustini quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur:* non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

AD secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum: circa quæ non decipitur, ex eadem causa, qua non decipitur circa *quod quid est.* Nam principia per se nota sunt illa quæ statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Falsitas non est in intellectu cognoscente quod quid est. Probatur: quia intellectus non deficit a cognitione illius rei, cujus similitudine informatur: ergo circa quod quid est non decipitur, quia informatur similitudine quidditatis.

Secunda conclusio·, falsitas est in in-

ti) Infra, qu. LVI1I, art 5; qu. LXXXV, art. 6; I *Sent,* dist. λ 1X, qu. V, art. 1, ad 7; I *Cont. Gent.,* cup. L1X; III, cup. CVIII; *De Verit.,* qu. I, art. 12; I *Periherm.,* lect. ill; 111 *De Anima,* lect. XI; Vi *Metaphys.,* lect. IV; IX, lect. XI.
(7) Lib. *Hi. (J.* qu. .52. In prln. to. 4.
(3) Lib. 5. *De Anima,* text. (51., tom. 5,
'41 Artl. priée.

(1) Q. Id. art. I
(2) Art. priiK.edrntl.
(5) Loco clInto in iirUiinionfo.

tellectu componente et dividente. Probatur: quia ibidem est veritas; unde sicut in intellectu componente et dividente est veritas dupliciter, scilicet, formaliter et objective, sic etiarn falsitas.

Tertia conclusio: Per accidens potest esse falsitas in operatione, qua intellectus cognoscit quod quid est, inquantum ibi admiscetur compositio intellectus, ut si, v. g. definitionem unius tribuat alteri, vel partes definitionis conjungat, quæ simul sociari non possunt.

COMMENTARIUM.

|\jOTA circa hos articulos, quam dissi-J. N mili ratione inveniatur veritas et falsitas in sensu et in intellectu. Nam in intellectu, sicut invenitur veritas, quia intellectus cognoscit conformitatem sui ad rem, sic etiam invenitur in ipso falsitas, quia cognoscit difformitatem sui ad rem, non quidem per actum reflexum, quo cognoscat se dissimilar! rebus, nam sic non falleretur: sed per actum directum judicando rem aliter quam est. Sensus autem dicitur verus, non quia veritatem cognoscat, sed quia informatur similitudine sui objecti. Sed circa hoc oritur dubium: nam ex hoc sequitur, quod nec per se, nec per accidens possit esse falsitas in sensu, cujus contrarium docet D. Thomas, in secunda conclusione, articuli secundi. Probatur sequela: nam semper sensus recipit speciem et formam rei cognoscendas. Ad hoc varie solet responderi, diversis diversimode explicantibus, qualiter sensus fallatur circa proprium sensibile, ut, v. g., quando aliquod album, inspectum per vitrum rubeum, judicatur rubei coloris. Dicunt ergo quidam, quod tunc non recipitur in sensu species albedinis, sed tantum rubedinis, alioqui produceret sensus notitiam albi; et ita salvant, quod sit falsitas in sensu: quoniam species rubei non concordant albo. Alii vero dicunt, quod ex illis duabus speciebus producitur quædam tertia species, per quam cognoscitur res alba, tanquam rubea. Sed hæc explicatio videtur commentitia. Nam vel illa species est rubei, vel albi, Vel alicujus tertii. Si primum, ergo frustra ponitur tertia distincta ab specie rubei et albi. Si secundum, inquiro, a quo producta est? Certe non videtur a quo possit esse producta, nam rubeum solum potest producere rubei speciem, et album speciem albi, quia unumquodque tale operatur, quale ipsum est. Præterea, quia in ægroto, qui dulce judicat amarum, non facile explicatur, quomodo producatur illa tertia species. Dicendum est, ergo, altero ex duobus modis. Primus est, qui placet Viris doctis, scilicet, quod in sensu, in illo casu, solum est species rubei, et species albi, nam semper objectum per medium diaphanum transmittit species sui usque ad potentiam: sed tamen illæ duæ species in sensu receptæ mutuo se impediunt, et sic impeditur vera cognitio sensus. Et idem dicunt de specie bilis, quæ est in lingua ægroti, et specie quam producit mei in gustu, nam utraque in sensu recipitur, sed mutuo se impediunt; et sic fallitur sensus propter mutuum impedimentum specierum, eo quod movet ad judicium falsum. Et ita respondetur ad argumentum factum a principio, *negando sequelam:nam* licet in sensu semper propria species objecti recipiatur, quia tamen aliquando impeditur, vel propter refractionem specierum, Vel propter contrarias species in eodem sensu receptas, ideo non semper sensus est verus. Ego, vero, aliter explico qualiter sensus fallatur in eo casu circa proprium sensibile, non quidem quia illæ species receptæ in sensu mutuo se impediant: nam, alias, sicut impeditur sensatio albi ab specie rubei, ita e converso: et consequenter rubeum non perciperetur a potentia visiva, cujus contrarium experimur. Et simile argumentum sit de ægroto sentiente amaritudinem, et non dulcedidem. Fallitur er^o sensus in eo casu, quia non recipit speciem eo modo, quo emittitur ab objecto, propter indispositionem medii. Nam ex eo quod medium afficitur alio colore, necessum est, quod species, transmissæ per illud medium, perveniant ad potentiam præoccupatam illo colore medii, et quia intus existens prohibet extraneum, 3. *De Anima* tex. 4.. hinc fit, quod potentia visiva, affecta specie coloris rubei, non possit alium colorem percipere, nisi rubeum. Quod adhuc clarius apparet in ægroto cujus lingua bili inficitur, nam bilis intus existens, et non determinabilis per species aliorum saporum prohibet sensationem aliorum saporum. Vide Cajetanum, infra, q. 56. art. 2. et expositores Aristotelis, 3. *De Anima,* ubi supra, et specialiter 2. *De Anima,* textu 63., ubi ex professo disputari solet, quomodo sensus non fallatur circa proprium sensibile.

Dubium est circa illud quod dicit Divus Thomas in articulo 2., conclusione prima, quod scilicet fallitur sensus, ex eo quod interdum judicat res aliter quam sint. Videtur enim quod in sensu non sit judicium. Primo, nam D. Thomas ita asserit, hic *ad tertium.* Et præterea, quia et in quæst. præcedenti, art. 2 et in hoc loco, docuit S. Thomas ideo in intellectu componente et dividente esse veritatem sicut in cognoscente, quia intellectus est qui judicat conformitatem sui ad rem: ergo in sensu non est judicium. Ad hoc respondetur *primo,* quod cum S. Thomas dicit sensum

judicare de suo objecto, non est intelligendum, quod judicium sit subjective in sensu, sed est loquutio causalis, quia sensus causât in intellectu judicium de suo objecto, quatenus mens utitur apprehensione sensuum ad phantasmata speculandum. Dicitur, *secundo,* quod forte secundum doctrinam S. Thomæ, absolute asserendum est, in sensu interiori esse judicium. Nam juxta mentem ipsius, in imaginative sunt quædam propositiones singulares et prudentiales: ergo similiter, in sensu interiori bruti, asserendum est proportionale quoddam judicium. Est autem magna differentia inter judicium nostri intellectus, et illud quod in bruto invenitur. Nam noster intellectus accipit modo subjectum, deinde praedicatum, et unum alteri conjungit: at bruta, instinctu quodam naturali producunt sua judicia similia nostris. Item, nos percipimus conformitatem unius ad alterum, bruta nequaquam.

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria.

D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est: nam *verum est id quod est,* ut dicit (1) Augustinus. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

<j 2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero: quia sicut dicit Augustinus (2) in lib. *Solii.:* «Tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus». Ergo verum et falsum non sunt contraria.

<1 5. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua: nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, ut dicit Augustinus 12. *De Civitate Dei* (5). Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in Scriptura *mendacium* nominatur, Jeremias 8. *Apprehenderunt mendacium;* Gloss. (4) *id est, idola.* Ergo verum et falsum non sunt contraria.

SED contra est, quod dicit Philosophus in 2. *Periher.* (5): ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

RESPONDEO dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente, quam de non ente: sicut *non videns* et *non sedens* Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur 4. *Metaphysic.* (1) *Cæcum* enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium Vero et aliquid ponit et subjectum determinat: *nigrum* enim est aliqua species coloris.—Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus 4. *Mettaphysic.* (2), ex eo quod dicitur Vel Videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

AD primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est Veritas rei: sed id quod est ut apprehensum, est Verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet: sicut probat Philosophus, in 2. *Periher.* (5) quod huic opinioni *bonum est bonum,* contraria est, *bonum non est bonum.*

AD secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario; sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente: unde, sicut omnis privatio fundatur in subjecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo Vero.

AD tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ Veritatis: quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium: nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur Veræ opinione de unitate Dei.

Ç^ONCLUS/O articuli est affirmativa.

<1) 1.1. 2 *Soli,* c 5. In fine, tomo 1.
(21 LI.2. *Soli.* c. 10 to. I.
(3j Lib. 12 <lc civi Del. c. 2. clrcn fin. toni. 0.
(*) Ex Hier., In Illum locum, to. 0
(Λ) 2 *Parili.. V.* lilt. to. I.

(1) I.ib I. *Metap.,* text. «. Et 11.6. tex. 27. tom. 3.
(2) Lib 4. *Metaphu·,* tex 27. tom. 3.
(3) I.ib 2. /Vr/Arr. en IV. torn. I.

COMMENTARIUM.

NOTA in hoc articulo quomodo reliquerit S. Thomas hic tanquam certum, verum et falsum non opponi relative. Ex quo infertur quod nos determinavimus supra esse ad mentem S. Thomæ scilicet, Verum importare aliquid absolutum, utpote ipsum judicium et extimationem conformem, quam hic appellat D. Thomas acceptionem, et non principaliter relationem, ut dixit Cajetanus, et multo minus relationem rationis, et Durandus ait.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

QUONIAM autem intelligere Viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

ET circa hoc quaeruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS,

ij Utrum omnium naturalium rerum sit vivere. (1)

^oJ'rfSD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod omnium rerum \sÿ naturalium sit vivere. Dicit K enim Philosophus in 8. *Physicorum* (2), quod motus est est ut *vita quædam natura existentibus omnibus-* Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

Q 2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in 8. *Physic.* (5). Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

0 3. Præterea, inter corpora naturalia 2 imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim *aquœ vivœ,* Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

SED contra est, quod dicit Dionys. 6. cap. *De Divin. Nomin.* (1) quod *plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ habent vivere:* ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

RESPONDEO dicendum, quod ex his, quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit: dicitur enim in libro *de Vegetalibus* (2), quod *vita in animalibus manifesta est.* Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non Viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum, habere; et tandiu judicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur *moveri,* ut dicitur in 3. *De Anima* (3). Ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

AD primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium; Vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset Vita omnium naturalium corporum.

(1) III *Sent-,* dist. XXXV. qu I, art. 1; IV, dist. XIV, qu. II, art. 3, qu.*2; dist. XLIX, qu. 1, art. 2, qu." 3; I *Cont Gent.,* cap. XCVII; *De verit.,* qu. IV, art. 8: *De Pot-,* qu. X, art. I: *De Diu. Nom.,* cap. VI. lect. I; in *Joan* , cap. XVII, lect. 1; I *De Anima,* lect. XIV; If, lect. I.
(2) Lib. 8. *Physic.,* text. 1. toni. 2.
(5) Lib. 8. *Physic.,* tex. 55. et 57. nimul tom. 2.

(1) Cap. G. noti procul u principio.
(2) Arixt. In II. I *ile viantis.* c. I. in princlp. to. 4.
(5) Llbr ». *De Ani., tex.* 28 Erll. 2. tex. 118. lo 2.

AD secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, ut pote cum sunt extra locum propium: cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, Vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione.—Et præterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in 8. *Physic.* (1): et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

AD tertium dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum: aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem Vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circo motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II.

Ç Utrum vita sit quædam operatio. (2)

Ç ^ T ^ S S d SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil en*m dividitur nisi per ea, quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in 2. lib. *De Anima* (5), qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

•I 3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet perillud/oan. 17.: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

SED contra est quod dicit Philosophus in 2. *De Anima* (1): *Vivere viventibus est esse.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet (2), intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his, quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut coguoscimus illud, ut ex supradictis patet (3), inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species Quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam *vitee* nomen sumitur ex quodam ex. terius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, *vivere* nihil aliud est quam esse in tali natura, et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto: sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum *currere* in abstracto. Unde *vivum* non est prædicatum accidentale, sed substantiale.—Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur; sicut dicit Philosophus, 9. *Ethic.* (4) quod *vivere principaliter est sentire vel intelligere.*

AD primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit *vivere* pro operatione vitæ.—Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim 9. *Ethic.* (5) quod *esse est sentire vel intelligere,* idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis

(1) Lib. 8. *Physic.,* tex. 52. tom. 2
<2) Infra. qu.'LIV, nrt. 1, ad 2; III *Sent.,* dint. XXXV, <|U. I, art. I, nd 7; IV, dint. XI.IX, qu. I, nrt 2, qu.· 5: I *Cont. tient,* cnp. XCVIII; *De Die. Norn.,* cnp VI,lect. I.
(3> Tex. 13. tit 54. to. 9.

(1) Llbr. 2. *De s\nlniti,* tex. 57 tom. 2.
(2) Q. prosce nrt. 5.
(5) Q >5. nrt 1.
i4) I.lb. I). *lithlc.,* c 0 tom 5.
(0) I.lb (I. *lithic.,* c. ». torn. 5.

inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio; quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quædam Vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et hujusmodi; quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

AD secundum dicendum quod opera Vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat Vitam suam ad ipsam, dicitur Vita hominis: unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam Vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS III.

<JJ Utrum Deo conveniat vita. tl)

HD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est (2). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

<J 2. Præterea, in omnibus, quæ vivunt est accipere aliquod vivendi principium. Unde dicitur in 2. *De Anima* (δ), quod *anima est viventis corporis causa et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

Ç δ. Præterea, principium Vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

SED contra est quod dicitur in *Psalmo* 83.: «Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum».

RESPONDEO dicendum quod vita maxime proprie in Deo est Ad cujus evidentiam, considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur Vita. In movetibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.

Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, et finis propter quæm agunt, determinantur eis a natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum.

Quædam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea, quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et contrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent Virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum: hæc enim perfectius movent seipsa. Et hujus est signum, quod in uno et eodem homine Virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exeauuntur motum. Sicut etiam in artibus, videmus

(1) I *Cant- Gent.,* cap. XCV1I; IV, cap. XI: in *Joan.,* cap. XIV, lect. II; XII *Metaphys.,* lect. VIII.
(2) An. præce.
(5) Lib. 2. *De Anima,* tex. 58 tom. 2.

quod ars, ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam navis: et hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum, in disponendo materiam.

Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum Vitæ. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in 12. *Metaphysic.* (1), ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus ejus est perfectissimus, et semper in actu.

AD primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 9. *Metaphysic-* (2) duplex est actio: una, quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare: alia, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio est actus perfecti, id est, existentis in actu, ut dicitur in 5. *De Anima.* Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum: non eo modo quo motus est actus imperfecti.

AD secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vinendi principium.

AD tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc, in istis Inferioribus non invenitur Vita sine anima Vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

(1) Lib 12. *Metaph.,* text. 81. toni. 8.
(J) Lib Ü. *Metaph·,* trxt. 10 toni. S.

ARTICULUS IV.

ξ] Utrum omnia sint vita in Deo. (I)

O.Λ WrVÂ AObÆ ZÏ42 θ QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim *Actuum,* 17.: «In ipso vivimus, movemur et sumus». Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt Vita.

< 2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint Vita.

<J 3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De Vera Reli.* (2). substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo Vero in potentia.

<j 4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fiunt, sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ub eo. Quod videtur inconveniens.

SED contra est quod dicitur *Joan.* 1.: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo ominia in Deo sunt vita.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est (3), vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel Vita ejus. Unde, cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

AD primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina: sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis, *in ipso vivimus, movemur et sumus:* quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio

(1)IV *Cont. Cient.,* cup. XIII; *De Vertt.,* qn. IV., nrt. 8; In,*loan* , cup I, lect II.
(2) I.C *De ner. Retig ,* c. 20. clrcn nicd tom. 2.
(S) Arti. prntc.

modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed Vita.

AD secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato sicut forma domus in mente artificis: habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

AD tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales Verius esse habent simpliciter in mente divina quam in seipsis: quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, Verius habent in propria natura quam in mente divina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia: sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente; quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

AD quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo: cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint Vita in Deo. Ea vero, quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse Vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo: non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

COMMENTARIUM.

IRCA totam hanc quæstionem notandum est *primo,* præcipuam intentionem D. Thomæ in eo esse ut doceat, quod Deo proprissime convenit vito; et quod quidquid est in Deo; ut intellectum ab illo, est vita in ipso, juxta illud/οαπ. 1.: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Ad hoc autem concludendum investigat et definit in art. 1. in quo consistat, quod res habeat vitam, dicens, consistere in hoc, quod res habeant in se principium activum sui motus vel operationis immanentis, et hoc quod significamus cum dicimus viventia se movere. Non enim sumitur motus, ut solum nominat actum imperfecti et entis in potentia, sed etiam pro operatione, quæ est actus perfecti, ut intellectio, Volitio. Nota *secundo,* quod licet nomen, *oita,* impositum sit ab operatione Vitali, significat tamen principium illud, unde procedit operatio vitalis. Unde, in art. 2. definit D. Thomas quod vita non est accidens, neque vivum est prædicatum accidentale, sed substantiale. Et ita intelligitur Aristoteles, 2. *De Anima* tex. 37., cum dicit, *oioere viventibus est esse.* Interdum, tamen, accipi solet vita seu vivere pro operationibus vitæ, a quibus nomen imponitur, sicut accepit Aristoteles 9. *Ethi.* c. 11. cum dicit, *quod vivere principaliter est sentire vel intelligere.* Hinc colligit D. Thomas in art. 3 quod vita maxime proprie convenit Deo. *Primo,* quia maxime Deus ex seipso operatur per intellectum et voluntatem, non motus ab aliquo alio. *Secundo* etiam, quoniam actio Vitalis Dei est sua vita et essentia, quæ perfectiones in nullo alio viventium reperiuntur, secundum quod in se sunt et vivunt. Nam cætera viventia, etiam si se moveant, dependenter tamen ab alio, et nulla operatio vitalis eorum est ipsorum Vita essentialis. Deus tamen essentialiter est ipsa Vita et fons totius esse Vitalis, intantum quod omnes creaturæ, etiam quæ in seipsis non participant vitam, secundum tamen quod habent esse intellectum in Deo, sunt ipsa vita in Deo, ut optime explicat D. Thomas in art. 4.; atque hoc modo intelligendum est illud/οαη. 1.: *Quod factum est, in ipso vita erat,* secundum explicationem D. Augustini et Cyrilli. Quamquam D. Chysostomus *Homil. 4. in Joan.,* aliter dicit esse ordinandam illam periodum, scilicet: *Sine ipso factum est nihil quod factum est:* et ibi constituit punctum. Deinde sequitur, *In ipso vita erat,* etc. Et ita legit Chrisostomus, ut renitatur errori quorumdam hæreticorum asserentium, colligi ex illo loco, si legatur sicut nos legimus, Spiritum Sanctum esse creaturam: nam vita, dicebant, accipitur ibi pro Spiritu Sancto, et est sensus: *Quod factum est in ipso,* scilicet, *in Verbo, vita erat,* idest, *Spiritus Sanctus erat.* Rejicit ergo hunc errorem Chrysostomus aliter punctuando, et consentit cum illo Theophylactus et Euthymius. Sed germanior est ille modus terminandi clausu-

lam, quem sequitur Augustinus et alii plurimi. Et confirmatur: quia sic habetur in exemplari trilingui Complutensi, et in nostris exemplaribus Editionis. Vulgatae. Item etiam hoc ostenditur ex aliis clausulis praecedentibus: nam semper una incipit ab aliqua parte praecedentis clausulae, secundum figuram rethoricae. Absurditas vero illius erroris, quem Chrisostomus confutat, satis convincitur ex contextu, nam statim sequitur, *Et vita erat lux hominum.* Et iterum: *Erat lux vera, quæ illuminat* etc.: quæ quidem ipsi Verbo attribuuntur: nam de illa luce dicitur, quod Venit in mundum; et quod de illa testimonium perhibuit Joannes Baptista. Posset hic tractari illa difficultas, utrum gravia et levia se moveant, an vero moveantur a generante, occasione doctrinæ, quam docet D. Thomas in art. 1. et in solutione *ad secundum;* sed hæc quæstio physica est: vide Magistrum Soto, 2. *Phys.*

QUÆSTIO XIX.

De voluntate Dei.

POST considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his, quæ pertinent ad Voluntatem divinam: ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate: secunda, de his, quæ ad voluntatem absolute pertinent; tertia, de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit voluntas. (1)

D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit voluntas Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare uliquem finem. Ergo Voluntas non est in Deo.

<1 2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non Imbitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

<J 3. Præterea, secundum Philosophum in 3. *De Anima* (1), voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8. *Physic.* (2) Ergo in Deo non est voluntas.

SED contra est, quod dicit Apostolus, *Roma.* 12.: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei-*

RESPONDEO dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibiiem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum nafuræ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per forman intelligibiiem, similem habitudinem habet: ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est Voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

AD primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (3): finis enim habet rationem boni.

AD secundum dicendum quod Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem: quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet: sed etiam ut amet quod habet et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (4).

AD tertium dicendum quod voluntas cujus objectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo Sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. Unde, cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc

(t) Infra, qu LIV, nrt 2; I *Serit,* dint. XLV, art. I; I *Pont tient.,* en». I.XXII, LXXIII; IV. cnp. XIX; *I>e Vertt..* qti. XXVII, nrt. I; *Coni/iend. Theot.,* Clip. XXXII.

(I) I.Ibr. 5 *De Anl.,* tcx. 54.
<2) 1,1. 8. *Phueic* . tex. 4»·, torn. 2.
(5) Q. fl. nrt. 5.
(4) In cor nrt.

Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio est: in Deo est intellectus, ergo voluntas. Antecedens patet ex quæstione 14. art. 1. Consequentia probatur: quia voluntas sequitur intellectum- Hanc demonstrat comparatione formæ intelligibilis ad formam naturalem, et est talis ratio: quaelibet res ad suam formam vel perfectionem naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam quiescat in ea; sed natura intellectualis habet talem habitudinem ad formam intelligibilem, ut tendat in eam, vel quiescat in ea: ergo omnis natura intellectualis habet voluntatem. Patet consequentia, quia voluntas nihil aliud est, quam inclinatio propia naturæ intellectualis. Et ita dicitur appetitus rationalis sive intellectualis, sicut appetitus animalis est propria inclinatio naturæ sensitivæ; et appetitus naturalis est propria inclinatio naturæ cognitione carentis.

Secunda conclusio: Velle Dei est suum esse Ratio hujus conclusionis non assignatur hic a D. Thoma; sed præsupponitur eadem esse, quæ assignatur de intellectu divino, qui est esse divinum, eo quod Deus est purus et simplicissimus actus, ut quæst. 3. ostensum est.

COMMENTARIUM.

CIRCA hunc articulum notandum est, primam conclusionem ita esse certam, ut oppositum sit contra fidem. Probatur, ad *Roma.* 12.: «Reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta»; et *Joannis.* 3.: «Sic Deus dilexit mundum»: ergo, si in Deo proprie est dilectio, necesse est ut sit proprie voluntas. Item *Sapien.* 11.: «Quomodoaliquid permaneret, nisi tu voluisses»; Et denique, fides catholica docet, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per voluntatem. Cæterum, qui plures hujus conclusionis rationis naturales desiderat, Videat D.Thomam lib. 1. *Cont. Gent.,* cap. 72., ubi octo rationibus demonstrat hanc veritatem. Sed omnium potissima est ea, quæ in hoc articulo explicata est. Notandum est *secundo,* quod multiplex differentia est inter triplicem appetitum, scilicet, naturalem communem omnibus rebus, vel etiam proprium ratione carentibus, et sensitivum proprium animalibus, et intellectivum, qui est Immaterialis et proprius naturæ spirituali. *Prima* differentia est: nam appetitus naturalis sequitur statim formam naturalem; alii Vero sequuntur formam apprehensam potentia cognoscitiva. *Secunda* differentia est: nam appetitus naturalis non opus est, ut sit actus elicitus et Vitalis, sed sufficit, ut sit tacita quædam propensio naturæ; et talis appetitus est in lapide ad centrum, alii Vero sunt actus eliciti et vitales. Tertia differentia est, quod appetitus naturalis est determinatus ad unum; alii Vero differentiam possunt habere secundum Varietatem formarum, quas apprehendit sensus vel intellectus. Et denique appetitus naturalis limitate appetit bonum sibi conveniens, ut V. g. appetitus lapidis naturalis ad centrum, solum est ad bonum conveniens lapidi, secundum gravitatem. At Vero appetitus sensitivus et sensitivus et intellectualis appetunt quodvis bonum ipsius compositi, etiam aliarum potentiarum; V. g. appetitus sensitivus, et multo magis intellectualis, appetit operationes convenientes supposito, secundum visum, auditum, secundum etiam intellectum. Omnis enim homo naturaliter scire desiderat, ita sane ut verum sit objectum Voluntatis secundum quod est bonum intellectus. Cajetanus hic septem differentias ponit, sed ad prædictas quatuor reducuntur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus velit alia a se. (I)

SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non Velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

<[2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3. *De Anima* (2). Si igitur Deus Velit aliquid aliud a se, movebitur ejus Voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

<j 3. Præterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod Volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

<j 4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus Velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex: et per con-

ii) I *Sent·,* diet. XLV, art. 2; I *Cont- Gent.,* cup XXV, I.XXVI, I.XXVII; /)<> *Verlt.,* qu. I.XXIII. urt 4.

(2) I.Ib. S. *De Anima,* tex. 04. tomo 2.

sequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

SED contra est quod Apostolus dicit, 1. *Thess.* 4.: *Hæc est voluntas Del, sanctificatio vestra.*

RESPONDEO dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde Videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet,aliis comunicet,secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem divinam a qua, per quamdam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad Voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

AD primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet (1). In hoc enim quod dico, *Deum esse,* non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, *Deum velle.* Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, Vult tamen aliquid aliud a se.

AD secundum dicendum quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis: et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis Velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (2), non sequitur quod aliquid aliud moveat Voluntatem ejus nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiom suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

AD tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud Velit: sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

AD quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non Videt nisi in uno, ita Velle divinum est unum et simplex, quia multa non Vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

(I) Q 15. ar. 4.
<2j Arti, priac.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa. Cujus ratio est: quia omnis res, secundum quod bona est et perfecta, habet inclinationem ut proprium bonum in alia diffundat: ergo multo magis hoc pertinet ad divinam voluntatem, a qua derivatur omnis perfectio.

Secunda conclusio: Deus vult se ut finem, alia vero ut ad finem.

Tertia conclusio, ad secundum: sicut Deus alia a se intelligit, intelligendo Essentiam suam; ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

COMMENTARIUM.

PRIMA conclusio manifesta est secundum fidem, ut patet ex testimonio citato in argumento *Sed contra,* 1. *ad Thessal,* 4: *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra,* et ex citatis articulo præcedenti.

Circa rationem primæ conclusionis duplex dubitatio occurrit Altera: an sit perfectio Dei se aliis communicare? Videtur enim pars affirmativa Vera ex discursu articuli. Sed ex alia parte videtur, sequi inconveniens, quod aliqua perfectio defuerit Deo, antequam se communicaret. Cajetanus ait, quod communicare se aliis.in Deo est perfectio voluntaria et libera. Et quod inde non sequitur, quod defuerit Deo ab æterno aliqua perfectio, absolute loquendo, sed quod defuit aliqua perfectio Voluntaria. Inquit, enim, quod esse voluntariam diminuit rationem perfectionis. Nobis tamen non placet hic modus loquendi Cajetani, nec bene sonat ponere in Deo diminutam perfectionem. Dicamus ergo breviter *tria. Primum* est, quod esse communicativum sui est perfectio naturalis Dei, quia hoc est de ratione boni. *Secundum* est, quod communicare se actu et naturaliter ad intra, est etiam perfectio maxima et ab æterno in Deo. Generat enim Filium, et producit Spiritum Sanctum. *Tertium* eat: communicare se actu ad

extra ipsis creaturis, non est nova perfectio adveniens Deo, sed tantum ponit de novo perfectionem realem in creaturis: in Deo autem dicit de novo relationem rationis. Et hoc modo pertinet ad divinam voluntatem communicare se actu, non sicut necessario consequens, sed sicut decens divinam bonitatem, ut ait D. Thomas in fine articuli.

Altera dubitatio est, quid significet quod ait, pertinere ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est? Ad hoc respondetur, *primo,* quod de facto ita res habet, quod Deus se communicavit creaturæ summo modo possibili, dum communicavit humanæ naturæ in Christo suum esse personale. Nihilominus, alii modi communicandi se latent in divina omnipotentia, plures quidem in specie rerum creabilium, sed non majores. Potest enim novas creaturarum species producere. Respondetur *secundo,* quod sensus planissimus est, cum inquit pertinere ad divinam bonitatem, ut bonum suum aliis communicet per similitudinem secundum quod possibile est, hoc est, non per similitudinem ejusdem rationis communicando rebus suam essentiam, sicut communicat Filio; sed per similitudinem quamdam imperfectam et analogam, prout est prout est possibile, quod creatura, quæ est ex nihilo, imitetur Deum.

Contra secundam conclusionem, potest fieri argumentum hujusmodi. Si Deus nos amat propter semetipsum tanquam propter finem ultimum: ergo amor ejus erga nos non potest esse amicitiæ, sed semper erit concupiscenti». Ad hoc respondetur negando consequentiam: imo vero Deus creaturam rationalem diligit amore amicitæ. Neque huic repugnat, quod Deus Velit illi bonum propter semetipsum tanquam propter finem ultimum: quia per hoc ipsum ordinat rationalem creaturam ad summum bonum, et ultimum ipsius finem. Hoc autem explicari potest si imaginemur, quod impossibile est, esse *duos* Deos, *alterum* summum bonum et ultimum finem rationali creaturæ, *alterum* amicum et benefactorem, perducentemque rationalem creaturam ad summum bonum. Tunc sane hic Deus posterior vere amicus esset. Cum igitur hæ duæ perfectiones in uno Vero Deo conveniant, ut idem sit ultimus finis noster, et simul Salvator et adjutor perducens in ultimum illum finem, nihil obstat, quominus ipse sit maxime amicus, etiam si velit et diligat nos propter seipsum, ut propter summum bonum, in quo consistit nostra beatitudo.

ARTICULUS III.

Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit. (1)

D TERTIUM sit proceditur. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necesitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult: alias, voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid Vult, ex necessitate Vult.

<[2. Præterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

<J 3. Præterea, quidquid est Deo naturale est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid Vult: quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5· *Metaphysic.* Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

<[4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse, æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ Vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non Vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

<1 5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in 2. *Physic.* (2) Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

<j 6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

SED contra est, quod dicit Apostolus *Ephes.* 1.: «Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ». Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate Vult.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium

(1) *ICont. Gerit.,cup.LXXX* sqq.;Ilt,cap. XCVII; *De Vertt·.* qu. XXIII, nrt 4; *DePot·.* qu. I, art. 5; qu. X, art. 2, ad (l.

(8) *Physico.,* tex. 48

absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat necesse est eum sedere dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum Velle est necessarium absolute: non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et Voluntas nostra ex necessitate vult beatudinem. Sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult inquantum ordinantur ad suam bonitatemut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, Volentes conservationem vitæ: et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

AD primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab æterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

AD secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate Vult ea quæ Vult propter bonitatem suam: quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

AD tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ non ex necessitate Vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam: sed est Voluntarium.

AD quartum dicendum ouod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum qua· contigenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit Voito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, ut sine eo esspossit perfecta bonitasDei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatume.

AD quintum ergo dicendum quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

AD sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit, non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Deus ex necessitate vult bonitatem suam esse. Ratio est; quia voluntas divina habet necessariam habitudinem ad proprium objectum, quod est bonitas divina, ut realiter existit.

Secunda conclusio: Deus alia a se non vult necessario, absolute loquendo. Ratio est: quia nihil aliud a Deo habet necessariam connexionem cum ultimo fine, quod est objectum divinæ voluntatis.

Tertia conclusio: Deus vult alia a se, necessitate ex suppositione- Ratio est: quia divina voluntas mutari non potest: ergo supposito, quod Deus voluit me loqui, necessario vult me habere linguam, et ea quæ necessaria sunt ad loquutionem.

COMMENTARIUM.

PRIMA conclusio certissima est, et secundum fidem. Etenim necessario Deus est beatus, et fruitur se ipso, et voluntate sua Spiritum Sanctum producit. Et ratio D. Thomæ naturali lumine constat. Pro cujus explicatione arguitur contra

illam: nostra Voluntas habet *necessariam* habitudinem ad suum objectum, et ad beatitudinem; non tamen inde colligitur, quod *necessario* nostra Voluntas velit beatitudinem quantum ad exercitium actus; ergo prædicta ratio non efficaciter concludit, divinam voluntatem *necessario,* quantum ad exercitium actus, velle suum objectum. Respondetur ex Cajetano, quod ratio Divi Thomæ per se loquendo solum concludit divinam voluntatem *necessario,* quamtum ad specificationem, velle suam bonitatem. Cæterum, quia alias supra probatum est, Deum esse purum actum, et divinam voluntatem esse divinam essentiam, bene colligitur, quod non possit esse in potentia respectu objecti, a quo specificatur ipsa Voluntas. Contingit autem in creaturis, Voluntatem non semper esse in actu respectu proprii objecti, propter ipsius imperfectionem.

Circa secundam conclusionem dubitatur, an sit vera. Arguitur primo, *pro parte negativa:* Deus *necessario* se amat tanquam finem, ergo *necessario* vult media ad finem. Probo consequentiam: quia finis et medium correlative dicuntur; ergo si unum est *necessarium,* et alterum oportet esse *necessarium.* Secundo. Sicut Deus intelligit suam essentiam perfectissime omnibus modis, quibus est intelligibilis, ita amat suam bonitatem perfectissime omnibus modis quibus est amabilis; sed unus est, quod ametur ut ultimus finis ad quem omnia ordinentur: ergo sicut Deus *necessario* intelligit omnia intelligibilia in sua Essentia: ita *necessario* vult et amat omnia amabilia propter suam bonitatem. <j Tertio. Deus *necessario* amat suam liberalitatem et misericordiam; sed non potest esse liberalis et misericors, nisi communicet se: ergo necessario vult alia a se. <J Quarto. Si Deus non *necessario* vult alia a se, sequitur, quod aliquid est Deus quod potuit non esse Deus. Patet sequela: quia voluntas creandi hominem est Deus, et potuit non esse voluntas creandi hominem: ergo aliquid modo est Deus, quod potuit non esse Deus.

Ad hoc respondetur, secundam conclusionem autoris esse certam secundum fidem, ut efficaciter probatur *ad Ephes.* 1.: «Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ»; quod autem operamur ex consilio Voluntatis, non ex necessitate Volumus. Præterea, probatur ratione: quia cum Deus vult alia a se, vult illa prout bonitatem Dei participant, et sub ratione suæ bonitatis: ergo si ex hoc quod necessario vult suam bonitatem, necessario vellet alia a se, sequeretur, quod vellet esse infinitas creaturas. Patet sequela: quia infinita bonitas Dei, infinitis modis est participalis. Confirmatur: quia tunc non esset ratio, quare istas creaturas, potius quam alias possibiles, voluerit ex necessitate esse. Et denique, in art. 10. ostendit Divus Thomas liberum arbitrium Deo competere; quod ostendemus certum secundum fidem: ergo Deus non necessario vult alia a se.

Ad argumentum respondetur. Ad primum, quod finis dupliciter potest considerari. *Uno modo* secundum suam perfectionem et dignitatem, secundum quam possibile et decens est, aliquid fieri propter ipsam. *Alio modo* secundum quod actu aliquid fit propter ipsum. Si *primo modo* consideretur, necessario Deus se amat ut finem; non autem *secundo modo,* necessario se amat, ordinando alia ad se ipsum. Unde non sequitur, quod sit mutua relatio realis inter medium et ultimum finem: tum quia non sunt ejusdem ordinis, tum etiam quia ratio illius finis non est, quod actu finalizet, sed sufficit ut potens sit finalizare media. Unde sufficit, quod media *in potentia* sit ordinabilia ad ipsum. Respondetur *secundo,* quod divina bonitas potest forte dici finis respectu divinæ voluntatis, nostro modo intelligendi: quia intelligimus divinam bonitatem, ut objectum et terminum Voluntatis Dei; et ita est mutua relatio rationis inter finem et id quod est ad finem. <| Ad secundum respondetur, quod non est necessaria Vel nova perfectio finis, quod alia amentur actu propter ipsum, sed quod sint amabilia est æterna perfectio. Cæterum perfectio intelligibilis infiniti est, ut *actu,* in ipso, omnia possibilia *distincte* intelligantur, unde non est eadem ratio. <J Ad tertium, respondetur, negando minorem: quin potius Deus esset misericors et liberalis, quia virtus miserendi est sua bonitas et essentia. Cæterum, cum miseretur actu, manifestat nobis suam misericordiam; non tamen est ipse perfectius misericors, sicut perficitur homo misericors miserendo. <j Ad quantum, negatur sequela. Ad probationem, nego consequentiam: sicut non valet ista, *Deus potuit non esse creator;* et *creator est Deus: ergo aliquid est Deus, quod potuit non esse Deus.* Variatur enim appellatio, Vel arguitur a *formali* ad *identicam negative.* Potest etiam solvi idem argumentum, distinguendo illam *minorem:* potuit non esse volitio creandi, vel *quantum ad essentiam suam,* Vel *quantum ad relationem ad esse creaturæ in actu;* primo modo, *negatur minor;* secundo modo *conceditur:* et tunc, consequentia nulla est propter defectum assignatum.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. 4. *De Divinis Nomin.* (2): «Sicut noster Sol, non ratiocinans.autpræeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius Valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios». Sed omne quod agit per Voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens. Ergo Deus non agit per Voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

<[2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam (5). Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

<[5. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia Vult eam facere. Sed Augustino dicit, in 1. *De Doctrina Christiana* (4), quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

<1 4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est (5). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

SED contra est quod dicitur *Sapien.* 11.: «Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?»

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causa rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus et natura, ut probatur in 2. *Physicor.* (6), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis, et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est, quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et Voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale agit: unde, quandiu est tale, non facit nisi tale Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (1). Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio, ex habitudine effectuum ad causam Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde, cum esse divinum sit ipsum ej'us intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum Voluntatis: nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

AD primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundumquid: inquantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus: prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

AD secundum dicendum quod, quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et Voluntatis.

AD tertium dicendum, quod bonum est objectum Voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, *quia Deus bonus est, sumus,* inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (2).

(1) I *Sent.,* dist. XLIII, qu. II. art. 1; dist. XLV; art. 3; 11 *Cont. Gent·,* cap. XXIII; *De Pot.,* qu. I, art. 0; qu. III, art. 13.
(2> Et *Ps.M.,* co. 2 Et lo. 5., 1. 3. co.
(5) Ca. 4. circa prlnc.
(4) I.I. I. *De Do. Christ.,* en. 52. tom. 3.
(3) (J. 14. ar. H,
(H) 2. *Phys.,* textu 41). to. 2.

(1) Q. 7. nrt. 2.
(2) Art 2. In nolutlo. n<l 2 , pmclpue.

AD quartum dicendum quod unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et Voluntas ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit Vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Quam probat D. Thomas tripliciter, ut patet in articulo- Et est certa secundum fidem, ut patet ex testimonio Sapientiæ 11.: *«.Quomodo potuisset aliquid permanere, nisi tu coluisses?»*

COMMENTARIUM.

PRO intelligentia conclusionis notandum est quod *dupliciter* potest intelligi aliquid agere ex necessitate naturæ. *Uno modo,* non concurrente intellectu et voluntate, vel per accidens concurrente: ut ignis generat ignem, et homo generat hominem. *Secundo modo,* dicitur agens ex necessitate naturæ, quia quamvis operetur intellectu et Voluntate, tamen operatur quatenus hæ potentiæ sunt naturæ quædam, et non ut sunt indifferentes ad utrumlibet. Et ita, divinus intellectus et divina voluntas considerantur ut natura ad productionen Divinarum Personarum. Sic etiam noster intellectus et voluntas operantur ut naturæ quædam, et determinantur ad unum, quantum ad specificationem actus, respectu primorum principiorum et beatitudinis in communi. Cum igitur Divus Thomas ait, *Deum operari per voluntatem, et non ex necessitate naturæ,* intelligit de operatione *ad extra:* at si de operatione *ad intra* inteiligeretur, tunc Deus non operatur primo modo ad intra *ex necessitate naturæ,* sed secundo modo operatur intellectu et voluntate per se concurrentibus, ut natura infinite perfecta. Notandum est, secundo, circa secundam rationem, nam prima manifesta est, quod dictum illud, *ad naturate agens pertinet ut unum effectum producat,* intelligendum est de immediata actione, quantum est ex parte agentis naturalis, sicut sol determinatur ad unum, scilicet per actionem illuminandi: cæterum, differentes effectus causât propter differentiam secundarum causarum efficientium, vel materialium. Notandum est, tertio, circa tertiam rationem, quod D. Thomas loquitur supposita doctrina praecedentis articuli; ubi ostensum est, nullam creaturam procedere *ex necessitate* a voluntate divina ipsius Dei. Unde bona est illa consequentia, *si aliquid procedit per modum intelligibilem, necesse est, ut procedat per modam voluntatis:* quia loquitur de procedente per intellectum, et non ex necesitate naturæ. Hoc enim necesse est determinari per Voluntatem· Unde patet solutio ad objectionem, quæ fieri poterat contra consequentiam afferendo instantiam de Filio Dei, procedente per modum intelligibilem, et non per modum voluntatis.

Quæritur, tamen breviter, cum divina scientia sit causa rerum, ut dictum est quæst. 14. art. 8., et divina Voluntas sit etiam causa, utra sit prior altera, vel immediatior? Respondetur quod nulla potest esse differentia, nisi in nostro modo intelligendi, secundum quem prior est scientia sive ars faciendi, quam voluntas exercendi artem. Unde possumus dicere, quod scientia non habet rationem causæ in actu, nisi ex voluntate determinante et applicante scientam ad opus. Item, aliter potest asignari differentia, quod Voluntas quidem, quantum ad specificationem effectus, non est immediata causa, cui assimiletur, sed potius idea est, quam effectus imitatur. Sed quantum ad exercitium, voluntas determinat immediate effectum, ut fiat. Cæterum, potentia executive proprius dicitur intellectus, juxta illud, *Dixit, et facta sunt.* Qui plures rationes conclusionis desiderat, Videat D. Thomam, 2. *Contra Gent.,* c. 23. et 24.; videat etiam M. Soto, lib. 8. *Physic.,* ubi contra Aristotelem, qui in hac parte vehementer erravit, late disputat.

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. (1)

D QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Voluntatis divinæ etiam sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus(2) lib. *83. Quæst. :* «Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?» Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam 2
causam.

(1) 1 *Sent.,* dist. XL1, nrt. 3; I *Cont- Gent.,* cap. LXXXVI, LXXXV1I; 111, cap. XCV11; *De Verit.,* qu. VI, art. 2; qu. XXIII, art. I, ud 3; urt. 6, ad 0; *Ephes.,* cap. 1. lec. I

(2) Lib. *hi. Q.,* 40. parian n med. to. 4.

C 2. Præterea, in his quæ fiunt a Volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam asignare nisi voluntatem volentis. Sed Voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (1). Si igitur Voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

< 3. Præterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconveniens.

SED contra est, quod dicit Augustinus (2) in libro *83. Quæst.*: «Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil tamen majus est voluntate Dei; non ergo causa ejus quærenda est».

RESPONDEO dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis ut velit, et alicujus intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte Voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, Velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem, in finem.

Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu Vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem, sed tamen vult, ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc.

AD primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

AD secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus, in δ. *De Trinit.* (1): «Placuit Vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei».

AD tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera: et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo: et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei: alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO est negativa. Cujus ratio, in virtute, hæc est: si daretur aliqua causa divinæ voluntatis, aut esset extra Deum, aut in ipso Deo. Sed extra esse non potest, quia omnis causa, in eo quod causa est, superior est, et ab ea dependet id, cujus est causa; quod impossibile est competere divinæ voluntati. Rursus, neque in ipso Deo potest esse causa: quia Deus unico actu vult omnia in sua bonitate; sed idem non potest esse causa sui ipsius: ergo non datur ad intra aliqua causa divinæ voluntatis- Et iste est discursus D. Thomæ in Summa. *Quem explicat ex comparatione ad actum intellectus divini, cujus nulla assignaturcausa. Observent Theologi quod in nullo genere causæ, dari potest causa divina voluntatis, v. g. nec finalis, nec*

(1) Arti. prnc.
CJ) Lib. *tll. Q.* q. 37. In fine, toni. 4.

(1) Lib. A. *I>e Trln.* en. 3. in mod. tomo 5

efficiens, nec formalis, nec materialis. Et hoc observandum est pro materia de Gratia. Nihil enim præsupponit voluntas Dei, cujus ipsa non sit causa.

COMMENTARIUM.

1RCA hunc articulum notat Cajetanus *quatuor propositiones,* pro modo loquendi, in hac materia. *Prima* est, quod in rerum natura quædam sunt propter alia. Hæc est apertissima: nam fructus terræ sunt propter animalia, mundus propter hominem, et homo propter Deum. Hic enim est ordo, quem disposuit naturæ autor. *Secunda propositio:* Deus Vult unum volitum propter aliud. Hæc etiam est Vera: quia non significatur causa finalis divinæ Voluntatis, sed solum unius Voliti, quod Deus vult esse propter aliud. *Tertia propositio:* hoc est volitum a Deo propter aliud volitum. Hæc videtur habere ambiguitatem: quia videtur esse sensus, quod ratio volendi unum, sit velle aliud. Sed Cajetanus ait esse veram, quia causalitas, in illa significata, tantum ponitur ex parte Votitorum. Et ita D. Thomas loquitur, 1. *Cont. Gent.* cap. 87. et 88. ubi ait, quod unum Volitum a Deo est causa alteri, quod cadat sub ordine voluntatis divinæ. Advertendum tamen, cum eodem Cajetano, quod actus divinæ voluntatis caret causa, non solum ut est tale ens, sed etiam ut est velle seu Volitio attingens Volita. Itaque attingentia divinæ voluntatis activa respectu unius voliti non est causa attingentiæ activas respectu alterius voliti. Cum hoc tamen stat, quod idem actus divinæ voluntatis habeat causam ex parte unius voliti respectu alterius; ita sane quod attingentia passiva unius voliti sit causa attingentiæ passivæ alterius. Ac si diceremus, quod esse volitum unius causatur ex esse volito alterius; et non solum esse naturale unius causatur propter esse perfectum alterius: v. g. homo habet esse volitum a Deo, et bruta habent esse volita a Deo, et quia homo habet esse Volitum, bruta habent esse volitum. *Quarta propositio:* Deus vult hoc, quia vult aliud: hæc in rigore falsa est, quia importat causam actus voluntatis divinæ, et attingentiam ipsius ad unum volitum causari ex attingentia ad aliud. Unde D. Thomas in articulo negat istam *Deus propter hoc vult hoc,* quia facit eumdem sensum; concedit tamen istam, *Deus vult hoc esse propter hoc.* Ait tamen Cajetanus, quod interdum pie sunt interpretandæ hujusmodi locutiones, etiam si in rigore scholastico videantur falsæ, ut si, v. g., concionatordiceret: *Quia Deus vult peccatorem converti, vult ilium temporaliter puniri;* certe causalitas pie referenda est ad ipsa volita inter se, non ad divinam voluntatem.

ARTICULUS VI.

•J Utrum voluntas Dei semper impleatur. (1)

SEXTUM sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus I. *ad Timoth.* 2. quod Deus *vult omnes homines falvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo Voluntas Dei non semper impletur.

•J 2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum,ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

<j 3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum (2) est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ: sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ Voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo Voluntas Dei semper impletur.

SED contra est quod dicitur in *Psal. 113.: Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.*

RESPONDEO dicendum quod necesse est Voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contigere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis: non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis: unde effectus ordinem

(1) *Sent.*<IIHt.XLVI.nrt. Isdlet. XLVII. nrt. 1,S; *De Vertt.,* qu. XXIII, nrt. 2; I. *Ttm.,* cap. II, lcet. I.
(2) Arti. prwc.

causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum: sed tamen quicunque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem Virtutem primi coeli.

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

AD primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod Deus *vult omnes homines salvos fieri,* etc. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum, *Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur:* «non quia nullus homo sit quem salvum fieri non Velit, sed quia nullus salvus sit quem non Velit salvum fieri», ut dicit Augustinus (1).

Secundo potest intelligi. ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Ztews *vult de quolibet statu hominum salvos fieri mares et fœminas, Judceos et Gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus.*

Tertio secundum Damascenum (2) intelligitur de voluntate *antecedente,* non de voluntate *consequente.* Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius Voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte votitorum. Ad cujus intellectum; considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ.—Neque tamen id quod antecedentervolumus, simpliciter Volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari: unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circunstantiis particularibus: quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas.—El sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

AD secundum dicendum quod actus cognoscitivæ Virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente: actus autem Virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum: non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

AD tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (1).

SUMMA ARTICULI.

x conclusio: Necesse est voluntatern Dei semper impleri. Ista conclusio intelligenda est de voluntate Dei simpliciter et absolute. Ratio est: quia omnis causa universalis attingit semper quemlibet effectum, ita ut nullus effectus sit, qui recedat ab ordine causæ universalis; sed divina voluntas est causa universalis, ut artic. 5. dictum est: ergo voluntas Dei semper impletur, hoc est, semper Deus efficit quod vult.

Pro explicatione majoris propositionis advertit D. Thomas quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem est ratio seu proportio in causis agentibus, quæ est in causis formalibus; sed in causis formalibus ita contingit, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua for-

(1) Llbr. I. *Depra' sont.,* c.8·; *Enchl.* c. 105. to. 5. Et II. 1. *Con Julianum,* c H. tom. 7.

(2) Lib. 2 *Orthod. /Idel,* cm. 21). non multum u fine,

ti) lu cor. nrt.

ma particulari, tamen a forma universali, nihil potest deficere, ut V. g. potest aliquid non esse homo, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens: ergo, proportionabiliter in causis agentibus, potest quidem, 'particulare agens non habere effectum qui assimiletur suæ formæ particulari, non autem potest esse, ut agens universale frustretur effectu correspondente suæ formæ.

Secunda conclusio, ad primum: non semper fit quod Deus vult voluntate antecedenti, semper tamen fit quod vult voluntate consequenti.

Tertia conclusio, explication præcedentis: voluntas antecedens est, quæ respicit id quod licet sit bonum in prima sui consideratione, tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, e contrario se habet. Voluntas vero consequens est, quæ respicit aliquod bonum, quod cum omnibus suis circunstantils retinet rationem boni.

Est exemplum: Judex, voluntate antecedenti, Vult omnem hominem in republica vivere, sed voluntate consequenti vult homicidam occidere. Ecce, in prima consideratione, consideratur homo, seclusa circunstantia peccati: at vero in secunda consideratione, consideratur homo ut homicida.

Quarta conclusio, ibidem: quod antecedenter volumus, non simpliciter volumus, sed secundum quid: quod autem consequenter volumus, simpliciter volumus. Ratio hujus est: quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt; in seipsis autem sunt in particulari, cum omnibus suis circunstantiis: ergo simpliciter volumus, secundum quod volumus aliquid, consideratis omnibus circunstantiis particularibus: quod est simpliciter velle.

COMMENTARIUM.

NOTANDUM in hoc articulo, primam conclusionem, in sensu explicato, esse certam secundum fidem. Probatur ex *Psal. 113.:* «Omnia quæcumque voluit Dominus fecit»; et *Isai.* 46.: «Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet». Notandum *secundo,* quod in Sacris Litteris inveniuntur testimonia, in quibus Videtur affirmari voluntatem Dei non semper adimpleri: V. g. *Matt.* 23.: «Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos sub alas, et noluisti». Et 1, *ad Tim.* 2.: «Qui Vult omnes homines salvos fieri»; et tamen certum est, quod non omnes salvi fiunt, propterea D. Thomas affert doctrinam Sanctorum Patrum, perquam hæc et similia testimonia catholice explicentur.

DUBIUM est, ut doctrina D. Thomæ magis innotescat, an voluntas antecedens sit aliquis actus formaliter existens in Deo, sicut voluntas consequens est actus formaliter et proprie existens in Deo? Quod est quærere, an Deus habeat hunc actum proprie et sine metaphora, *vellem omnes homines salvos fieri.* Sicut mercator tempestate compulsus habet hunc actum, *vellem servare merces meas, sed ne ipse pereæm, volo absolute eas projicere in mare.* <[Arguitur *primo,* pro parte negativa. Talis actus, ut ait D. Thomas in art. ad 1., magis potest dici Velleitas, quam absoluta voluntas; sed velleitas dicit intrinsece imperfectionem: ergo talis actus non est in Deo. <J *Secundo.* Si in Deo ponitur, expresse et formaliter, illa velleitas, sequitur, quod in Deo est otiosa et ficta voluntas. Probatur sequela: si, in humanis, aliquis pater haberet voluntatem absolutam excludendi filium ab hæreditate, non alia de causa, nisi quia vult, et alias diceret, quod vellet illum filium admittere ad hæreditatem, otiosa videretur et ficta talis velleitas, quia si Vere Vellet, utique faceret, cum possit absque aliquo dispendio suo. Sic ergo cum Deus velit, quosdam absolute excludere a regno suo, non videtur verosimile, quod in Deo sit iste affectus Voluntatis, vellem istos admittere. <J *Tertio.* Si verificatur, quod Deus vellet omnes homines salvos fieri per actum expressum et formalem voluntatis, pari ratione verificaretur, quod vellet omnes angelos salvos fieri: sed respectu angelorum, non habuit talem voluntatem: ergo neque respectu hominum. Probatur minor: quia respectu angelorum non potest assignari peccatum, propter quod puniendum subtraxerit Deus auxilium gratiae, quo perseverarent, si illud habuissent qui ceciderunt, sicut in hominibus potest assignari causa, ipsum peccatum originale. <| *Quarto.* Si iste actus est in Deo formaliter, *vellem omnes homines salvos fieri,* respectu hominum creatorum vel creandorum, pari ratione poneretur respectu eorum, qui non sunt creati, neque creandi. Patet consequentia: quia talis Voluntas antecedens nihil ponit in re: ergo potest esse respectu non existentium, in aliqua temporis differentia. <J *Quinto.* Quia pari etiam modo concedendum esset, quod Deus vellet, omnes peccatores puniri in æternum. Probo sequelam: quia peccantem contra Deum puniri, bonum est et justum, absolute consideratum: ergo voluntate antecedenti Deus vult illud; consequens est falsum: nam contradictoria est Vera, *Ezech. 33.: Vivo Ego, dicit Dominus, nolo mortem impii.*

Sed pro parte affirmativa urgultur

primo, ex D. Thoma in hoc articulo, *ad primum,* ubi ait, quod sicut judex homo habet illam voluntatem antecedentem, qua Vellet omnes homines servare: ita Deus vult omnem hominem salvum fieri. Et *De Verit.,* q. 23. art. 2., videtur idem sentire. <J *Secundo-* Quia si Deus revera non habet formaliter in se aliquem affectum aut Voluntatem saltem antecedentem, vix possunt explicari ea, quæ in Sacris Litteris dicuntur de divina benevolentia erga homines: v. g. ad *Roman.* 2.: «Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?»; et 2. *Petri·,* 3.: «Non tardat Dominus promissi, sicut quidam existimant, sed patienter agit propter Vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti». Si autem in Deo nulla prorsus est Voluntas formalis, respectu hujusmodi objectorum, quæ actu non fiunt, Videbuntur potius istæ locutiones esse fictiones, quam affectiones Dei erga salutem hominum: ergo. Confirmatur exemplo patris in humanis, qui vult filium studiose vitam agere, et certe talis affectus bonus est, et testimonium bonitatis naturæ: ergo potest poni in Deo talis effectus. <j *Tertio.* In Christo Domino fuit talis Velleitas: Vellet enim Christus, omnes homines salvos fieri: ergo non repugnat Deo, quod velit, omnes homines salvos fieri. Imo Vero Videtur sequi per bonam consequentiam: nam quæcumque Christus Volebat humana voluntate, etiam Deus Volebat illum velle talia; ac per consequens, Volebat objectum Voluntatis Christi, et illud placebat Deo. Etenim Christus semper volebat quæ placita erant Deo. Neque Valet respondere, quod hujusmodi velleitates important imperfectionem in volente, et ideo non esse in Deo. Etenim quamvis hæc imperfectioinveniatur in creatura, tamen in Deo proprie potest esse illa velleitas, ita ut imperfectio significata referatur ad effectum, non ad ipsum Deum.

PRO decisione hujus difficultatis sit prima conclusio: Probabile est, et potest defendi salva fide, quod in divina voluntate sit actus formalis et expressus respectu aliquorum bonorum, quæ quidem non fiunt, sed praecipiuntur a Deo ut fiant, vel cadunt sub consilio, vel possibilia sunt fieri secundum legem communem et communia media, quæ proposita sunt a Deo. Explicatur conclusio: nolumus enim asserere, quod est actus distinctus voluntatis divinæ quo vellet ista bona fieri, ab actu quo Deus vult suam bonitatem: etenim in Deo non est nisi unicus actus voluntatis. Sed volumus dicere, quod quemadmodum ipsemet actus Voluntatis, quo Deus necessario vult suum bonitatem, est actus quo libere vult alla a s<«, et nihilominus ponimus formaliter in Deo actum voluntatis liberum respectu creaturarum; ita proportionabiliter, idem ipse actus, quo Deus vult absolute aliqua bona fieri, sit etiam actus quo Vellet alia bona fieri, quæ tamen non fiunt. Hæc conclusio probatur argumentis factis pro parte affirmativa. Et confirmantur: nam quemadmodum ponimus in Deo formaliter actum liberi arbitrii, qui est respectu rerum ad extra, cujus tamen, objectum formale non est aliqua res ad extra; nulla enim ratio formalis divinæ voluntatis esse potest, nisi divina bonitas; ita etiam non erit inconveniens, ut idem actus respectu quarumdam creaturarum sit velleitas et desiderium, ablata imperfectione.

Secunda conclusio: Multo probabilius videtur, quod in Deo non sit formaliter voluntas, quæ significetur hoc nomine, *velleitas;* sed sufficit, quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. Explicatur conclusio exemplo: nam quemadmodum Verificatur etiam de Deo illa maxima, *omne agens agit inquantum est actu,* quamvis creaturæ, quarum Deus est autor, non sint in illo formaliter, sed eminenter; ita bonæ affectiones, quæ repeRiuntur in hominibus, quarum Deus est causa, sunt etiam in Deo formaliter vel eminenter: V. g. affectus hominis Christiani, quo vult omnes homines salvos fieri, cujus Deus est causa, necesse est quod sit in Deo formaliter Vel eminenter. Probatur, ergo, conclusio quantum ad priorem partem, argumentis factis pro parte negativa. Ex quo statim colligitur secunda pars: quia si non est in Deo formaliter talis voluntas, necesse est, quod sit eminenter, cum Deus sit causa illius in Sanctis. Cæterum, argumenta facta pro prima conclusione, sufficit ut probent, quod illa Voluntas sit ponenda in Deo, saltim eminenter. Ex dictis sequitur, proportionabiliter dicendum esse, quod respectu peccatorum, quæ fiunt, quæ Deus nolet fieri, ponenda est in Deo *noleitas* formaliter vel eminenter.

AD argumenta vero utriusque partis respondendum est. Ad primum, igitur, argumentum factum pro parte negativa respondetur in favorem primæ conclusionis, negando, talem actum, qui est velleitas, importare intrinsece imperfectionem, sicut odium peccati. <j Ad secundum respondetur, quod, etiam si formaliter sit in Deo ille actus, non est otiosus, sed est divinæ misericordiæ testimonium. Neque rursus est ficta Voluntas: nom enim Deus sine causa permittit aliquos deficere ab ultimo fine, et excludere illos a Regno suo: sed causa est, ut ostendatur justitia vindicative Del In eos, qui ceciderunt; et major abundantia misericordiæ In eos qui salvi

fiunt, ut ait D. Dionysius *De Divin. Norni.,* c. δ, et Apostolus, ad *Roman.* 9.: «Quod si Deus Volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiae, quæ præparavit in gloriam. Q Ad tertium respondetur, quod etiam potest poni in Deo respectu angelorum creatorum voluntas antecedens, qua voluit, omnes angelos salvos fieri, quia omnibus dedit gratiam per quam ordinabantur ad gloriam, et omnes illuminavit, ut subjicerentur divinæ misericordiæ. Neque tamen opus est, ut antea peccaverint ad hoc, quod voluntate consequenti voluerit Deus permittere, aliquos ex illis deficere ab ultimo fine; sed sufficit bonum Universi, et ut ostendatur justitia Dei. De quo vide D. Augustinum, lib. 11. *De Civit., c.* 18. <1 Ad quartum respondetur, quod non est eadem ratio ad ponendum in Deo voluntatem respectu hominum possibilium, sicut respectu illorum, quos Deus vult creare: quia voluntas antecedens præsupponit voluntatem simpliciter, circa res in esse naturali, ut verificetur, quod Deus vult creaturam ad supernaturalem finem perducere. <J Ad quintum respondetur, quod consideratio hominis, inquantum est peccator, non pertinet ad antecedentem voluntatem, sed ad consequentem, secundum quam Deus vult quosdam punire. Unde non sequitur, quod Deus vellet omnes peccatores punire. Neque rursus Voluntate consequenti Vult omnes punire, alioquin omnes punirentur; sed quosdam vult punire, quosdam autem non, sed salvos facere.

Ad argumenta Vero partis affirmativæ dicendum est in favorem partis negativæ. Ad primum repondetur, quod exemplum D. Thomæ de humano judice, non est aptum quantum ad omnia, sed sufficit, quod conveniat quantum ad hoc, quod in Deo ponatur Voluntas antecedens, saltim eminenter, non autem formaliter: quoniam illa velleitas importat intrinsece imperfectionem, si formaliter consideretur. Dicit enim inefficaciam voluntatis non potentis efficere quod desiderat: sicut si mercator Vellet servare merces suas, quas nihilominus projicit in mare: quia non potest illas servare. Et propterea, non ponitur in Deo formaliter talis voluntas; ponitur tamen eminenter, et hoc sufficit 0 Ad secundum respondetur, quod sufficienter explicantur illa testimonia Sacræ Scripturæ, in quibus nobis commendatur benignitas Dei, circa salutem omnium hominum, si ponamus in Deo eminenter Voluntatem antecedentem, fl Ad tertium respondetur, quod concludit hoc ipsum, scilicet, quod Deus Volebat quod Christus volebat, inquantum homo, Voluntate antecedenti; sed hæc voluntas erat in Christo formaliter, in Deo vero eminenter.

Ex dictjs potest colligi plenior intelligentia illius testimonii I. ad *Timoth.,* 2., *Qui vult omnes homines salvos fleri.* Divus Thomas ponit tres explicationes in solutione ad primum. Prima est, ut distributio sitaccomoda, id est, quotquot salvantur, voluntate Dei salvantur. Hæc est D Augustini in *Enchir.,c.* 103. et lib. *Deprcedestinat- Sanctorum,* cap. 8. Secunda expositio est ejusdem, *ibidem,* ita ut distributio accipiatur pro omnibus statibus hominum, et sit sensus: Deus vult, ex omnibus hominum statibus, aliquos salvos fieri. Sicut accipitur illud *Lucœ,* 11. *Decimatis... omne olus,* ut distributio fiat pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Et hæc expositio est satis germana textui: quia illic Apostolus prædixerat, ut pro omnibus, pro regibus, pro ducibus fierent orationes, et pro iis, qui in sublimitate constituti sunt, hoc enim bonum est coram Deo, et Salvatore, qui vult omnes homines salvos fieri; ac si diceret, etiam milites, et duces, et reges. Tertia explicatio articuli non solum est Damasceni, lib. 2. *Orthod. fidei,* cap. 29. prope finem, sed etiam Augustini, in lib. *De spiritu et lit.,* cap. 33. quam explicuimus dubio præcedenti. Sitautem quarta explicatio ex/\ugustino, *Epist. 59.* 59., quod est mosScripturæ Sanctæ, interdum loqui de parte tanquam de toto. Exemplum est in I. *ad Corin.,* ubi in principio, laudat Corinthios, postea vero vehementer reprehendit: quia.quidam erant laude digni, quidam Vero reprehensione. Item *Joan.,* 1.: «Testimonium ejus nemo accipit: quia non omnes receperunt». Quinta explicatio est Ambrosii, super istum locum Apostoli, 1. ad *Timot.,* 2. ubi ait: «Vult omnes homines salvos fieri, si ipsi voluerint». Sed advertendum est, quod quamvis ista conditionalis sit vera, non tamen in antecedenti denotatur causa divinæ voluntatis, quin potius divina voluntas operatur in nobis ipsum Velle et perficere, ut habetur ad *Philip.,* 2. Unde illa conditio, *si ipsi voluerint,* explicatio est liberi arbitrii, hoc est, Deus non salvat resistentes, sed volentes; quod autem velint, gratia Dei et voluntas ejus efficit ut velint. Sexta explicatio potest esse de voluntate signi, de qua dicemus art. 11. Est autem Voluntas signi in præsenti, quia Deus circa salutem omnium hominum multa facit, quæ solent esse signa voluntatis in hominibus, nimirum, quia Deus præcipit et hortatur ad prosequenda omnia ad salutem pertinentia: unde, Deus se habet ad modum Volentis aliquid fieri. Septima explicatio est elegantissima et valde litterulis, scilicet: Deus vult omnes

homines salvos fieri, id est, Deus vult et facit, ut justi Velint et desiderent, omnes homines salvos fieri. Paulus desiderabat salutem omnium hominum, et hoc ipsum postulat a fidelibus, ut velint. Imo, maxime ipse Christus Dominus, inquantum homo, habuit illam velleitatem et desiderium, quod quidem efficiebatur a Spiritu Sancto. Hæc explicatio est D. Augustini, lib. 22. *De Civit.,* cap. 2. ubi ait: «Quando secundum Deum volunt et orant Sancti, ut quisque sit salvus, possumus illo modo locutionis dicere, vult Deus et non facit, ita ut ipsum dicamus velle, qui facit ut velint». Loquitur autem Augustinus de modo loquutionis, usitato in Sacris Litteris, ut Deo attribuatur actio, quam in nobis efficit dono suo, ut ait Augustinus lib. 4. *Super Genesi.,* cap. 9 ; et ita explicat illud *Gen.,* 22.: *Nunc cognovi, quod timeas Deum,* id est, cognoscere te feci; etad *Roman.,%.·. Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus,* hoc est, postulare nos facit; et super *Psal.,* 52. in illud: *Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat,* hoc ipsum docet et ita explicat prædictum Versum, *De coelo prospexit,* id est, homines, quorum conversatio in coelis est, prospicere fecit. Et 1. *Corint.,* 2. *Spiritus omnia scrutatur;* id est scrutari nos facit. Et *Deutero.,* 15.; *Tentât vos Dominus Deus vester, ut sciat si diligitis illum,* scilicet, ut dono suo scire vos faciat. Et per hanc regulam intelligitur illud *Acto.* 1., ubi dicitur de Juda traditore, *Hic possedit agrum de mercede iniquitatis,* scilicet, quia ex pecunia, quam accepit, emerunt principes sacerdotum agrum figuli, et sic Judas possedit agrum, id est possidere fecit. Octava explicatio est, quod loquitur de Christo. Ait enim: *Coram Salvatore nostro Jesu Christo, qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire,* etc.

ARTICULUS VII.

ÇD Utrum voluntas Dei sit mutabilis.<!)

D SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus, *Gene.,* 6.: *Poenitetrne fecisse hominem.* Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem Voluntatem.

<J 2. Præterea, *Jeremiæ,* 18., ex persona Domini dicitur: «Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud: sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei». Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

<J 5. Præterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit: nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

<J 4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (1). Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum Voluntatem.

SED contra est quod dicitur*Numer.* 25.: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur*

RESPONDEO dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare Voluntatem, et aliud est Velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem Voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non Voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum, sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (2), quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

AD primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram: cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis: cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis interdum velit

(I) 1 *Sont.,* <ll»t, XXXIX. qu. I, nrt. I;diet. XLVIII, qu. II, nrt I, nd 3: l *Cont (lant.,* cnp. I.XXXII; cnp. XCI, XCVI, XCVIII; *De Vvrtt.,* qu. XII, nrt. II, mi 5; *lIttir*, cnp. VI, lect. IV.

'I) Art. 5. Iııı)ıı« quniHt.
iV) Q. II nrt. I. et q. 14. nr III. nlmiil.

aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundum similitudinem operationis inquantum hominem quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

AD secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, *Lazarus non resurget:* respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere. *Lazarus resurget.* Et utrumque horum Deus vult: scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem: quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel econverso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum: quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechiæ, *Dispone domui tua, quia morieris et non Dives,* ut habetur *Isaiae* 38.; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (1) quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium,* scilicet voluntatis suæ.—Quod ergo dicit, *Poenitentiam agam ego,* intelligitur metaphorice dictum: nam homines, quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

AD tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

AD quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (2).

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO: Voluntas Dei est omnino immutabilis. Ratio est: Substantia ejus et scientia sunt omnino immutabiles: ergo et voluntas. Antecedens patet ex supradictis, in quast. 9. et 14. Consequentia probatur: quia tunc voluntas mutatur non quidem quando aliquis vult con- 2 *traria fieri diversis temporibus; hoc enim voluntate immutabiliter permanente, fieri potest: sed tunc mutatur voluntas, quando quis incipit velle, quod prius nolebat, vel nolle quod prius volebat; sed hoc accidere non potest, nisi præsupposita mutatione, vel ex parte cognitionis, quia incipit cognoscere, quod antea non cognoscebat; vel facta mutatione circa dispositionem substantiae, quatenus de novo incipit aliquid sibi esse conveniens. Ergo, cum neutrum istorum habeat locum in Deo, bene sequitur, quod voluntas ejus non sit mutabilis.*

(1) Li. 20. *Moral.,* c. 25. in medio.
(2) Art. 5. hujus quætii.

COMMENTARIUM.

CONCLUSIO hujus articuli certa est secundum fidem, ut patet *Jacobi,* 1. cap.: «Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio». Sed ratio articuli examinabitur in art. 10. Circa solutionem ad quartum advertendum est, quod ita potest argumentum dissolvi in forma dialectica distinguendo illam maximam, *omne quod habet potentiam ad opposita est mutabile:* si intelligatur *de potentia pasiva* concedo, sed hæc non est in Deo. Si autem intelligatur *de potentia activa,* nego maximam. Quia potentia activa Dei ab æterno destinata est ad omnem effectum, qui temporaliter evenit. Unde possumus dicere, quod, ex suppositione, necessario Deus Vult omnia quæ Vult: et ita divina voluntas non est indifferens ex suppositione: quia jam est destinata ad unam partem contradictionis, circa quemlibet effectum.

ARTICULUS VIII.

ij Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. (1)

D OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in *Enchir.* (2): «Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.

«[2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia et natura semper idem

(1) I *Cont. Gent.,* can. LXXXV; II, cap XXIX, XXX; *De VerlCqu.* XXIII, art. B; *DeMaio,* qu XVI, art. 7, ad 1B; *Quodl.* XI, qu. III; XII, qu. III, ad I; I *Perlherm.,* lect. XIV.
(2) *Enchir,,* c. 105. to. 5.

operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in 2. *Physic.* (1). Sed Voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus, ad *Rom.* 9.: *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo Voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

«J 5. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute: sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo, comparantur ad Voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem: cum hæc conditionalis sit Vera, *si aliquid Deus vult, illud est;* omnis autem conditionalis Vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus Vult, sit necessarium absolute.

SED contra, omnia bona quæ fiunt, Deus Vult fieri. Si igitur ejus Voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

RESPONDEO dicendum, quod divina Voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea Vero, quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia.—Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat.—Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur, causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis activæ in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur Voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri Vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, et quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum Universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes: sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

AD primum ergo dicendum quod per illud Verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse, *sI Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

AD secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

AD tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere: scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Divina voluntas necessitatem quibusdam volitis imponit, non autem omnibus. Ratio hujus conclusionis est in Summa: *quia divina voluntas est efficacissima, ad quam sequitur effectus eo modo, quo Deus fieri vult; vult autem ad hoc, quod sit ordo in rebus ad complementum Universi, quædam fieri necessario, quædam contingenter: ergo. Ex hoc sequitur, contra quorumdam sententiam, quod non propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas præparavit.*

Secunda conclusio, ad primum: Divina voluntas necessitatem conditionalem rebus volitis imponit, quatenus hæc conditionalis est necessaria: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

COMMENTARIUM.

DOCTRINA quæstionis hujus articuli complementum est doctrinæ D. Thomæ, supra, quæst. 14. art. 13., *ad primum,* ubi ait, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contIn-

(1) LI.9 *1'liih.* text. 84. tomo !).

gentem. Hic autem ulterius progreditur, assignans anteriorem causam contingentiæ rerum, ita ut non solum referatur ista contingentia in causas secundas, sed potissime reducitur ad efficaciam divinæ voluntatis.

DUBITATUR principaliter in hoc articulo, an prima conclusio sit vera, et ratio ejus, et rationes, quibus D. Thomas rejicit contrariam sententiam, sint bonæ? Arguitur *primo* pro parte negativa. Divina voluntas omnibus rebus imponit necessitatem: ergo falsa est secunda pars conclusionis. Probo antecedens: quia hæc est necessaria consequentia, *Deus ab ceterno voluit res esse in tempore:* ergo sunt. Antecedens est necessarium: ergo et consequens. Probatur minor dupliciter. *Primo,* quia est propositio de præterito et Vera, ergo necessaria, eo quod ad præteritum non est potentia; tum *secundo,* quoniam Voluntas Dei est immutabilis: ergo saltem antecedens est necessarium, necessitate infallibilitatis, ergo consequens non est contingens. Et confirmatur: quia Divus Thomas, ubi, supra,*ad secundum* ait, quod hæc est necessaria absolute, *Deus scivit Antichristum futurum;* sed eadem est ratio de ista, *Deus voluit Antichristum fore,* ergo est necessaria absolute. Item, ibidem, in solutione *adprimum* ait, quod scientia Dei est causa prima necessaria: ergo etiam voluntas est causa prima necessaria. Patet consequentia: quia, nostro modo intelligendi, ratio causandi competit divinæ scientiæ ex ipsa voluntate Dei, quæ applicat scientiam ad opus. <J Arguitur, *secundo,* contra priorem partem conclusionis. Divina Voluntas, quidquid vult extra Deum, libere et non ex necessitate vult, ut diximus artic. 3·: ergo nulli rei imponit necessitatem. Consequentia patet: quia nulla res est, quæ non possit non esse, respectu divinæ libertatis, quæ est prima rerum omnium causa: ergo falsa est prior pars conclusionis. Probatur antecedens: quia cœlum potest anihilari a Deo, et angeli: ergo non habent necessitatem essendi simpliciter et absolute, sed solum ex suppositione, supposito quod Deus Velit illos esse, *Tertio,* contra rationem conclusionis. Divina voluntas non est magis efficax causa respectu unius rei, quam alterius: ergo, respectu divinæ voluntatis et efficaciæ illius, non potest colligi ratio differentiæ, quare quædam res contingenter fiant, aliæ vero necessario. Confirmatur *primo:* quia respectu efficaciæ divinæ voluntatis, omnia infallibiliter eveniunt: ergo nihil contingenter evenit respectu illius. Patet consequentia: quia contingens et infallibile opponuntur, saltem respectu ejusdem causæ. Confirmatur *secundo,* et probo, quod simpliciter repugnent contingens et infallibile seu necessarium, tum ex Aristotele, 6. *Met.* asserente, *neccessarium et contingens sunt differentiae entis:* tum etiam, quia si aliquis effectus est contingens, ergo simpliciter loquendo potest non esse: ergo ejus contradictoria, scilicet *necessario evenit,* falsa est simpliciter: ergo neque respectu divinæ Voluntatis verificabitur. Probo consequentiam: quia quod Verificatur respectu divinæ scientiæ et voluntatis, *simpliciter* verificatur, ac per consequens darentur duæ contradictoriæ simul veræ. <l *Quarto,* contra priorem rationem, qua D. Thomas rejicit illam senteniiam, quæ reducit contingentiam rerum ad secundas causas contingentes, est argumentum. Effectus primæ causæ potest esse contingens propter causam secundam non impedientem, sed modificantem ipsius primæ causæ influxum: ergo falsum est, quod dicit D. Thomas, quod ideo effectus primæ causæ est contingens, quia impeditur a causa secunda. Antecedens patet in primo mobili, cujus quidem influxus nunquam impeditur a causa secunda, et tamen per solam modificationem planetarum emergunt effectus contingentes. *Quinto,* contra secundam rationem, qua rejicit eamdem sententiam. Nulla enim Videtur esse illa consequentia, scilicet, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum ad causas secundas, sequitur, quod talis distinctio est præter intentionem et voluntatem divinam. Potest enim responderi, quod nihilominus ipsæ causæ secundæ sunt volitæ a Deo, propter perfectionem Universi; et consequenter ille defectus contingentiæ est permissus a Deo. <J *Sexto:* nain dato quod sit aliqua causa altior contingentiæ rerum, nihilominus natura secundarum causarum defectibilium erit propria radix contingentiæ: ergo immerito reprehenditur illa sententia, præsertim cum ipsemet D. Thomas, supra, q 14. art. 13., *adprimum,* dicat, quod, licet causa prima sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem η *Septimo.* Peccatum est effectus contingens naturæ rationalis defectibilis, et tamen Dei voluntas non est causa peccati; ergo divina voluntas non est universalis causa et radix contingentiæ rerum. Ç *Ultimo.* Etiamsi, per impossibile, Deus ipse operaretur ex necessitate naturæ *ad extra,* essent nihilominus effectus contingentes: ergo voluntas Dei non est prima radix contingentiæ rerum Antecedens patet ex sententia Aristotelis, 8. *Phys,* et 12. *Metaphostoles,* qui cum opinatus fuerit mundum ex necesitate naturæ dimanare a Deo, nihilominus posuit effectus contingentes, referens illos ud

causas secundas, quantum ad contingendam-

De hac difficultate sententia Cajetani hæc est. Notat *primo,* quod titulus articuli intelligitur de necessitate absoluta, qua quædam partes Universi sunt necessariæ, ut corpora coelestia, et angeli; quædam Vero, e contra, sunt contingentes, ut singularia corruptibilia, et fortuita, et libera. Notat *secundo,* quod aliud est quærere, utrum omnia sint necessaria, aliud vero est querere, utrum omnibus volitis a Deo imponatur necessitas ab ipsa divina voluntate. Primum non est præsentis considerationis formaliter, sed materialiter: quia hic agitur de divina voluntate, et de effectibus ejus, prout sunt ab ipsa: et ideo sensus est, an ex hoc quod aliquid est volitum a Deo, sequatur illud esse per se necessarium in se, absolute loquendo. Nota *tertio,* quod in hoc articulo nihil aliud inquiritur, quam quæ sit prima et propria radix contingentiæ. et hoc in genere causæ efficientis. Neque descendit quæstio ad contingendam talem in particulari; sed quæstio est de contingentia absolute, an propria et prima radix contingentiæ sit aliqua conditio secundarum causarum, an vero sit aliqua conditio divinæ voluntatis. Notat *quarto,* quod instrumentum dupliciter contingit concurrere ad opus: *uno modo* quando defectus instrumenti non cadit sub electione artificis, sed sequitur aliunde ex necessitate materiæ; *altero modo,* quando ipse defectus est electus ab artifice, qui ex proposito vult efficere imperfectum opus. Cum igitur priore modo operatur artifex, tunc concursus artificis non solum modificatur, sed etiam impeditur per instrumentum defectivum, ne opus sitita perfectum. Unde imperfectio operis non tribuitur artifici, sed solum instrumento. Quando vero secundo modo operatur artifex, tunc non impeditur, sed modifcatur concursus artificis, qui intendit per tale instrumentum, tale opus imperfectum facere. His suppositis, ait Cajetanus explicans sententiam Divi Thomæ, necesse est asserere rerum contingentiam reduci tanquam ad primam et propriam radicem, ad divinam voluntatem, tanquam ad causam efficientem, et non sicut dicebat opinio refutata in articulo, ad defectibilitatem in causis secundis inventam. Et ratio est: quia quando defectus reducitur solum in causam secundam, tunc non est ex electione agentis primi defectibilitas causæ secundae; at Vero Deus elegit tales causas contingentes: alioquin talis effectus contingens esset præter intentionem et Voluntatem divinam, quod est inconveniens. Item, quando virtus primæ causæ solum modificatur per causam secundum, non Impeditur a suo effectu, quin potius effectus causæ secundæ principalius tribuitur primæ causæ. At vero quando defectus operis reducitur solum in conditionem causæ secundæ, tanquam in primam radicem, oportet, quod conditio causæ secundæ sit impediens, et non solum modificans efficaciam primæ causæ Sed est magnum inconveniens dicere, quod sit aliqua causa secunda, quæ possit impedire, ne voluntas Dei suum effectum producat: quod tamen sequitur ex opinione refutata in littera. Optime ergo colligitur, quod prima radix contingentiæ rerum sit voluntas divina, efficacissima ad faciendum res, non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum ipsarum, quantum ad *fieri* et quantum ad *esse.* Unde quædam Vult fieri *necessario,* quædam *contigenter.* Sed Voluntas sua omnia fortiter attingit quibusdam effectibus aptans causas necessarias, quibusdam contingentes et defectibiles, ex quibus effectus contingentes eveniant. Hæc est sententia D. Thomæ, ut intelligitur et explicatur a Cajetano. Sed antequam nostram sententiam proferamus, oportet prius, circa quartum notabile Cajetani, aliquid advertere. Videtur enim animadversione dignum, quod illum modum secundum concurrendi instrumenti defectivi, scilicet ex electione artificis, comparat cum secundarum causarum defectibilium concursu respectu divinæ voluntatis, quæ, ex electione, per tales causas defectibiles operatur Et quantum ad hoc, Vera est explicatio Cajetani. Sed displicet quod ait. virtutem primæ causæ modificari per causam secundam, non tamen impediri: quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina Voluntas, intelligatur. Imo Vero, divina Voluntas omnia modificat, dum causa est universalissima et efficacissima cujuslibet rei, et quantum *ad fieri* et quantum *ad esse* et quantum *ad modum.* Neque respectu attingentiæ activæ divinæ voluntatis, potest dari aliqua causa, ut dixit Cajetanus. quæ in aliquo genere illam modificet; bene tamen respectu attingentiæ passivæ. circa unum volitum, datur causa modificans, scilicet alia attingentia passiva alterius voliti, ut V. g. attingentia passiva divinæ voluntatis, respectu motus coelorum, modificatur per concursum secundarum causarum, quem etiam attingit divina voluntas. Cæterum, immediatus concursus, divinæ voluntatis, consideratus ut se tenet ex parte egentis et ut est actio, impossibile est quod modificetur ab aliquo inferiori, et ratio videtur evidens: quia omnis causa, modificabilis ab altera, non determinat se ipsam ad effectum specialem; sed divina Voluntas seipsam determinat ad quemcumque effectum specialissimum et singularem producendum: ergo non est

modificabitis a causa inferiori concursus activus divinæ Voluntatis. Et confirmatur: quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo, asserere, quod quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus divinæ voluntatis, quantum est ex parte sua manet indifferens, sed modificatur et determinatur ad distinctos effectus, per distinctas causas inferiores. Præterea, sicut se habet liberum arbitrium hominis respectu illorum, quæ omnino subjiciuntur sibi; ita se habet, imo multo efficatius, divina voluntas respectu eorum quæ sibi subjiciuntur, quæ quidem sunt universa; sed concursus liberi arbitrii nostri ad aliquid agendum, per media subordinate, non modificatur ab ipsis mediis, sed potius liberum arbitrium modificat motum et concursum mediorum, quæ sibi subjiciuntur: ut V. g. quando artifex Vult pingere imaginem, ipsemet exacte adaptat penicillum, præparat colores, movet manum, determinat ideam in mente, quam vult imitari. Tunc profecto, liberum arbitrium artificis non modificatur ab istis mediis, quatenus sibi subjiciuntur, nisi forte impediendo perfectionem effectus, quatenus sibi non subjiciuntur in aliquo: quin potius ipsemet artifex per liberum arbitrium et artem, determinat sibi hujusmodi media, inquantum sibi subjiciuntur. Ergo multo minus potest inveniri aliquid creatum, quod determinet divinæ voluntatis activum concursum sive attingentiam activam. Denique arguitur: nam omnis causa, cujus actio modificatur ab aliquo, dependet ab illo in sua operatione in aliquo genere causæ: sed Dei voluntas in sua operatione non dependet ab aliqua causa: ergo ejus actio non modificatur ab aliquo. *Probo majorem* inductive: nam etiam primum mobile, quatenus modificabilis est ejus concursus ad effectum specialem generationis equi, pendet in genere causæ materialis a causa particulari, et a dispositionibus ejus, eo quod ipsum primum mobile non est causa totius entis, sed, aliquo præsupposito, operatur. Et huic consonat, quod philosophi dicunt, quod *causæ sunt sibi inuicem causæ,* propterea quod ab invicem pendent et modificantur. Est aliud exemplum in artificialibus. Musicus pendet ab ipso instrumento musico, eo quod per musicam non potest producere ipsum instrumentum. Rursus artifex, qui facit instrumentum, pendet a materia, ex qua fieri debet instrumentum, in genere causæ materialis. Et hæc doctrina valde notanda est pro materia *de gratia* et *de prcedestinatione,* in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat æqualem concursum et auxilium Del, determinuns illud ad mugis vel minus eficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod, cumæquali auxilio gratiæ Dei, unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. Sed de hoc alias, et infra, q. 23. Nunc autem satis sit nobis asserere, quod non solum causa secunda non potest impedire concursum universalissimæ causæ, ut dixit D. Thomas, artic. 6. *ad tertium:* sed etiam neque modificare concursum universalissimæ causæ, quæ omnia operatur, et in omnibus quod vult et quomodo vult. Et ideo modificat efficienter unam causam secundam, mediante alia; vel unum effectum mediante alio. Et ita adimpletur quod inquit Apostolus, ad *Ephesi.,* 1.: «Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ».

Jam vero ad pleniorem intelligentiam hujus doctrinæ, et solutionem argumentorum quæ supra fecimus, necesse est ante omnia distinguere modos necessarii, et contingentis. Notandum ergo, *primo,* necessarium opponi, per se primo, possibili non esse, tanquam contradictorio. Unde hæ sunt contradictoriæ: *Necessario cœlum est, possibiliter caelum non est.* Opponitur deinde impossibili contrarie: unde hæ contrariæ sunt, *necessario Petrus currit, impossibiliter Petrus currit.* Cæterum, contingenti opponitur necessarium, secundum partem inclusam virtualiter in contingenti, scilicet: quia contingens dicit *possibile esse* et *possibile non esse,* et ratione hujus secundæ partis opponitur necessarium contingenti. Quia igitur quot modis dicitur unum oppositorum, dicitur et alterum, notandum est *secundo,* quod necessarium, quoad præsentem considerationem attinet, *quadrupliciter* potest accipi. *Primo modo* dicitur principaliter de ipso Deo, cujus Esse est sua Essentia supra omne genus entis. Unde *Deum esse* est necessarium necessitate absolutissima, quæ nullo modo pendet ab aliquo. Quo pacto nihil est necessarium præter Deum; sed *analogice* creatum aliquid potest dici necessarium esse. Et ratio est: quia necessitas essendi coelorum non oritur ex eorum essentia, sed ex libera voluntate Dei, qui potuit velle non communicare illud esse, et potestatem habet anihilandi universas creaturas. Et hoc est quod dicitur in *Psalmo* 101.: «Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli: Ipsi peribunt, tu autem permanes etc. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient». Ubi docet Spiritus Sanctus, quod esse solius Dei est necessarium, omnino, absolute etindependenterab aliquo. Quapropter sicut ens dicitur analogice de Deo et creaturis, ita et necessarium. *Secundo modo* dicitur necessarium logice Vel metuphysice, et

ita verificatur de quibusdam propositionibus, vel de significatis ipsarum, in quibus affirmatur definitio de definito, Vel pars definitionis, Vel propria passio de proprio subjecto: ut, V. g. homo est animal rationale, homo est risibilis, est aliquid necessarium et æternæ veritas. Sed observandum est hic, quod nulla Veritas est æterna in se formaliter, nisi in intellectu divino. Veritas enim, quæ est formaliter in mente creata, non est æterna, sicut neque ipsa mens; at veritas in mente divina est æterna et idem cum ipso Deo. Et ita Verificatur; quod *homo est animal,* est æternæ Veritatis, ut docet D. Thomas supra, q. 16. art. 7. ad 4.; et q. 10. art. 3. ad 3.; non quia Veritas, quæ est formaliter in enuntiabili sit æterna, sed quia radix et fundamentum illius veritatis est æternum in mente divina. *Tertio modo* dicuntur aliqua esse necessaria physice seu naturaliter, v. g. coelos esse, angelos esse, mundum esse. Sed observandum est, quod necessitas harum rerum non oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primo et positive, sicut oritur risibile ex ipsa essentia rationali: alioquin *cœlum est,* esset perpetuæ et æternæ veritatis. Sed dicuntur *entia necessaria,* quia postquam semel receperunt esse, non est in tota rerum natura, neque potest esse aliqua causa intrinseca, vel extrinseca ipsis rebus, per quam possint corrumpi Vel desinere ese. Cæterum respectu ipsius Dei, qui est ens extra omne universum, non habent esse ex necessitate, quia non dimanant ab illo, neque conservantur ex necessitate *simpliciter,* sed *libere.* Qua in re Aristoteles lubricus fuit, ut dicemus articulo 10.; aliquando enim videtur sentire, quod Deus *ex necessitate naturæ* producit mundum, aliquando Vero quod *libere* gubernat res humanas. Cum hoc tamen stat, quod coeli simpliciter dicantur esse incorruptibiles, ita ut hæ propositiones sint æternæ veritatis, *coelum est incorruptibile, angelus est incorruptibilis:* quia incorruptibilitas importat negationem principii intrinseci corruptibilitatis. At vero respectu ipsius esse, quatenus a Deo dependet, sunt res necessariæ ex suppositione, scilicet, supposito quod Deus *libere* voluit dare illis esse, et voluntas ejus est immutabilis, qua statuit Deus conservare istud esse in æternum. *Quarto modo* dicitur necessarium *ex suppositione,* quæ necessitas potius est consequentiæ, quatenus aliquid necessario sequitur ex alio præsupposito, per bonam consequentiam; V. g. supposita Volitione absoluta finis, necessario Voluntas vult media, quæ judicantur necessaria ad finem, Id est; ista consequentia est necessaria, *Petrus nuit absolute sanitatem, et judicat medium necessarium essa potionem amaram, ergo vultpotionem illam;* non tamen consequens est necessarium, *vult potionem* absolute loquendo. Nam sicut potest non Velle sanitatem, ita potest non velle potionem. De qua re videndus est D. Thomas, 1.2. q. 13. art. 6. Advertendum etiam est hic, quod hujusmodi suppositiones variæ sunt. Aliquando enim præsupponitur scientia Dei vel voluntas infallibilis et providentia illius respectu alicujus effectus. Aliquando præsupponitur causa contingens, posita tamen in actu et non impedita; et tunc necessario sequitur effectus necessitate consequentiæ, qui nihilominusest contingens simpliciter Et ita Aristoteles dixit lib. 1. *Periher.,* ca. ult: *Omne quod est, quando est, necesse est esse.* Cujus fundamentum est: quia duæ contradictoriæ non possunt esse simul Veræ, quamvis utraque simpliciter loquendo possit esse Vera, v g. *Petrus sedet, Petrus non sedet,* si attendamus potentiam, ut sint veræ, utraque habet potentiam simul, ut vera sit. Si autem fiat conjunctio et simultas circa actum sedendi et non sedendi, tunc non possunt simul esse veræ; sed necessitate consequentiæ, ex veritate unius sequitur falsitas alterius, non necessitate consequentis. Et hoc est, quod communiter dicitur, in sensu composito vel in sensu diviso, esse aliquid necessarium vel impossibile, ut v. g. *dum Petrus sedet, necesse est sedere,* in sensu composito est necessaria, non autem est necessaria in sensu diviso: quia etiam *dum sedet, libere sedet.* Denique notandum est, quod contingens naturaliter, et contingens moraliter differunt a contingente dialectice tantum. Nam contingens dialectice solum dicit *possibiliter aliquid esse,* et *possibiliter non esse,* neque ponit aliquam imperfectionem in causa: et ita Deus contingenter creavit mundum, et cœlum contingenter est, eo quod in Deo est potestas *simpliciter* ad creandum et anihilandum cœlum. At vero *contingens physice* addit intrinsece et formaliter respectum ad causam defectibilem et impedibilem Denique *contingens moraliter* addit intrinsece et formaliter, quod effectus productus, contingens sit praeter intentionem operantis; V. g. intendit aliquis occidere hominem, et occidit; illa occisio hominis effectus est *contingens physice,* quia poterat impediri: si autem, intendens occidere hominem, occidit feram, tunc occisio ferae fuit *contingens moraliter* et *naturaliter.*

HIS præjactis fundamentis sit prima conclusio: ex eo quod Deus ab aeterno scivit aut voluit aut providit omnia futura, non sequitur necessario absolute itu fieri, nut ita esse; V. g. effectus contingentes nnturnles nut actiones liberæ non fiunt, absolute loquendo, ex necessitate.

Hæc conclusio definita est in Concilio Constan., *Sess.* 8., ubi inter errores Witcleff, 27. est, omnia ex necessitate absoluta provenire. Item, quoniam alias sequeretur, non esset liberum arbitrium, et per consequens non esse leges et consilia, præmia et supplicia, ut homines a malo arceantur, et ad bonum excitetur. De qua re videndus est Augustinus, lib. 5. *De Civitate, c.* 9., et 10. contra Cicer et alios Stoicos, qui, ut hominibus liberum arbitrium tribuerent, negaverunt præscientiam, providentiamque Dei circa res humanas. Vide etiam Gratian. 23., q. 4., ca. *Nabucodonosor,* ubi multa testimonia recitat pro conclusione. Adverte tamen circa conclusionem, quod si quis asseret universa alia naturalia, praeter actus liberi arbitrii ex necessitate absoluta et nihil contingenter evenire, quatenus omnia coelorum motibus efficaciter subiiciuntur, iste quidem erraret in scientia Physica, non autem in fide. Eatenus enim condemnatur error Witcleff, qui asserebat omnia ex necessitate provenire, quatenus in hac universali includit etiam liberum arbitrum. Cæterum contingentia effectuum naturalium *dupliciter* invenitur. *Uno modo,* non quia effectus impediatur hic et nunc, sed quia impedibilis erat, quantum est ex parte causæ proximæ, a qua procedit; et sic *iste ignis* contingenter generat *hunc ignem,* hic ut nunc. *Altero modo* quia effectus intentus a causa particulari, revera impeditus fuit propter concursum alterius causæ particularis; et sic Petrus contingenter generat monstrum. Conclusio, itaque posita, quantum attinet ad contingentiam rerum naturalium, probatur. Nam si. Deo operante ex necessitate naturæ, ut forte opinatus fuit Aristoteles, nihilominus docuit esse ponendam contingentiam rerum naturalium, multo magis ponenda Videtur contingentia, dum prima causa libere operatur. Item, si causæ propriæ effectus impedibilis est, vel etiam impeditur: ergo non necessario absolute operatur, ac per consequens effectus est contingens.

Secunda conclusio: Effectus contingentes aut liberi, si comparentur ad scientiam vel providentiam vel voluntatem Dei, sunt necessari *secundum quid,* scilicet ex suppositione, quæ necessitas est conditionalis seu potius consequentiæ, non consequentis. Hæc conclusio probatur: quia hæ consequentiæ sunt bonæ et necessariæ, *Deus vult aliquid fieri, ergo fit eo modo et quando vult fieri.* Præterea, Deus providit hoc futurum, ergo erit; item Deus præscivit futurum peccatum, ergo erit illud peccatum; eo quod in istis consequentiis, antecedens non potest dari Verum et consequens falsum: ergo conclusiones sunt necessariæ ex suppositione, id est, supposito quod antecedentia sint vera, necesse est simul Verificari quæ sequuntur per necessariam consequentiam; et hoc est quod communiter dicitur in sensu composito esse necessarium consequens, scilicet quia impossibile est falsitatem consequentis simul stare cum Veritate antecedentis. Quod si quis objiciat, liberi arbitrii usum etiam destrui per hanc positionem, et frustra esse leges et consilia etc. quia tandem illud infallibiliter eveniet quod Deus providit, aut voluit, aut præscivit futurum, *nego sequelam:* quia Deus ita præscivit, ita voluit, et providit, ut effectus egrederentur a causis secundis secundum modum ipsarum. Neque liberum arbitrium ad hoc facultatem habet, ut possit duo contradictoria simul operari; sed supposito quod unum Vult, impossibile est ut simul Velit oppositum, etiamsi non moveretur a Deo, sed ipsum esset prima causa suæ operationis. Sed in hoc consistit facultas liberi arbitrii, quantum est ex intrinseco judicio operantis, non eligere illud, quia judicabat non habere necessariam connexionem cum fine, vel finem non necessario Volebat hic et nunc, ut statim articulo 10. dicemus.

Tertia conclusio: Nullus effectus est aut dicitur formaliter contingens per respectum ad voluntatem vel providentiam Dei; sed per respectum formalem ad causas proximas seu particulares defectivas. Probatur prima pars: omnis effectus per ordinem ad Deum est infallibiliter eveniens, nec impedibilis; ergo formaliter per talem ordinem non est contingens, alias esset impedibilis et non impedibilis respectu ejusdem causæ. Secunda Vero pars probatur: quia definitio effectus naturaliter contingentis datur formaliter per respectum ad causam defectivam et impedibilem; sed causæ particulares sunt hujusmodi: ergo etc Ex hoc sequitur falsum esse, quod quidam ajunt, Deum ita suaviter concurrere cum causis secundis, ut cum causa necessaria concurrat ut causa necessaria, cum contingenti ut contingens causa. Sed revera falluntur: quia nunquam est causa contingens eo modo quo loquimur de contingentia, scilicet, non logice, aut metaphysice, sed naturaliter, aut moraliter. Non enim Deus etiam libere operans potest impediri. Fortiter, ergo, et suaviter attingit omnia, quatenus efficacissime operatur quæ Vult, non destruens conditionem secundarum causarum, sed facit quasdam earum contingenter operari, alias Vero necessario, absolute et naturaliter, quatenus non sunt impedibiles ab aliis.

Quarta conclusio, oatde notanda: Humanæ actiones liberæ, quatenus liberæ sunt formaliter, referuntur non solum ad immediatam causam, scilicet, ad facultatem libe-

ri arbitrii creati, sed etiam ad primam causam liberam. Probatur: quia actionem esse liberam, ut sic, perfectio est simpliciter, ut articulo 10. dicetur: ergo in Deo estformaliter, ergo sicut omnis sapientia creata formaliter includit ordinem dependentiæ a suprema sapientia,ita liberum arbitrium, ut sic, formaliter includit talem ordinem ad primum liberum. Item, in analogis, in quibus forma significata invenitur formaliter in utroque extremo, ita res habet, quod forma minus principalis habet intrinsecum ordinem ad principalem; sed liberum arbitrium est tale analogum: ergo etc. Hinc sequitur, quod, dum liberum arbitrium movetur efficaciter a libero Dei arbitrio, sive naturaliter sive supernaturaliter, tantum abest, ut ex hoc amittat libertatem, quod potius inde libere operatur, sed solum sequitur, quod non est primum liberum, sed intrinsece pendens ab alio libero arbitrio.

Quinta conclusio: Omnis effectus contingens principaliter refertur ad divinam voluntatem, tanquam ad causam propriam et primam efficientem ipsius contingentiæ. Hæc satis confirmata est a Cajetano, supra.

Sexta conclusio, quæ sequitur ex prædictis: Nullus effectus, cujus Deus solus sit causa, potest esse contingens. Probatur: quia effectus contingens, ut in praesenti loquimur, intrinsece et formaliter dicit ordinem ad causam impedibilem; sed Deus non potest esse causa hujusmodi; ergo se solo non potest producere effectum contingentem. Quod si quis objiciat commune argumentum: quidquid Deus potest facere cum causa secunda, potest facere se solo; sed Deus efficit effectum contingentem mediante causa contingente: ergo se solo potest facere effectum contingentem. *Respondetur,* quod, si argumentum aliquid valet, probaret etiam quod Deus se solo posset producere sensationem, absque sensitivo: siquidem, mediante sensitivo in genere causæ efficientis, producit sensationem. *Respondetur,* ergo, ad argumentum quod illa maxima intelligitur, quando effectus non includit intrinsece et formaliter ordinem ad causam efficientem secundariam, ut sensatio intrinsece, quoniam est actio immanens et vitalis, dicit ordinem ad causam efficientem sensitivam. Similiter etiam, effectus contingens dicit formaliter contingentiam in ordine ad causam defectibilem. Cæterum, eumdem effectum quantum ad substantiam, quem producit causa contingens contingenter, posset Deus se solo producere non contingenter, sed omnino infallibiliter; ut, v. g. posset producere hunc ignem singularem, quem modo producit, mediante causu contingente. Advertendum est tumen, quod in huc conclusione non negamus, quin posset Deus se solo producere rem contingentem, id est, non necessariam, ut sit necessario, sed corruptibilem. Sic enim de facto creavit multas res et causas contingentes. Sed negamus, quod in ratione effectus dicatur contingens id quod a solo Deo producitur, propter rationem assignatam: quia contingentia effectus, ut sic, formaiiter reducitur in causam defectivam ut impedibilem.

Septima conclusio: Si Deus operaretur omnia ex necessitate naturæ, nihilominus esset contingentia in rerum natura. Hæc conclusio est contra Scotum, in 1., dist. 2., q. 2. et dist. 8., q. 2. qui tenet, Aristotelem, cum cæteris philosophis, contradictoria asseruisse, dum aliquid contingenter fieri dixerunt, et tamen Deum agere ex necessitate putaverunt. Et ratio Scoti est: quia, quamvis ille concordet nobiscum in hoc, quod prima radix contingentiæ sit conditio divinæ voluntatis, sed tamen differt in hoc, quod nos dicimus, illam conditionem esse summam efficaciam Divinæ Voluntatis: ipse autem dicit, quod illa conditio est contingentia Divinæ Voluntatis: nomine, autem, contingentiæ Divinæ Voluntatis, non intelligit aliquam imperfectionem, sed libertatem illius. Cajetanus autem merito rejicit hanc opinionem Scoti, et probat nostram conclusionem: quia si Divina Voluntas ex necessitate vellet et causaret Universum, nihilominus essent causæ defectibiles et impedibiles ad invicem, ut modo sunt: ergo effectus contingenter provenirent ab illis. Confirmatur: quia essent agentia libera, scilicet homines, inter quos poterat esse fortuna et contingentia, quatenus, præter intentionem, aliquid eis accideret, aut operarentur defectibiliter. Sed hæc secunda ratio Cajetani nobis non placet.

Unde sit octava conclusio: Facta hypothesi, quod Deus operaretur ex necessitate naturæ, non reduceretur contingentia rerum ad Deum, tanquam ad primam radicem efficientem. Probatur: quiadefectibilitas secundarum causarum non esset ex electione Dei: ergo effectus contingens esset præter intentionem primæ causæ. Patet consequentia ex quarto notabili Cajetani.

Ultima conclusio: Si Deus *ad extra* operaretur ex necessitate naturæ, nullum esset liberum arbitrium in rebus. Probatur primo: nam si est liberum arbitrium, vel movetur a se, tanquam a primomoventa Vel a Deo; si *a se,* ergo Deus non est primum movens; si *a Deo,* ex necessitate movente: ergo non est liberum. Probatur consequentia: Deus movet ex necesitate naturæ; ergo voluntas non movetur libere: quia hæc consequentia est bona, *Deus movet voluntatem, ergo voluntas movetur a Deo,* antecedens est necessarium omni-

no, ergo et consequens. Non ergo est facultas in voluntate ut aliter moveatur. Præterea, *secundo:* quod aliquando est in actu, aliquando in potentia, necesse est ut ab alio moveatur; sed Deus ex hypothesi, semper uno modo operaretur ex necessitate naturæ: ergo Voluntas semper necessario esset in actu, aut nunquam. Non enim daretur causa hujus indifferentiæ voluntatis ad utrumlibet, magis quam in bruto. Nec mirum, quod ex tali suppositione impossibili, tam absurda sequantur. Denique, ex quarta conclusione probatur hæc ultima: nam,sicut ablata prima sapientia, tollitur omnis sapientia, sic, ablato primo liberoarbitrio, tollitur omne liberum. Sicut enim dependentia est intrinseca in *fieri* et etiam in *conservari* eorum, quæ non sunt suum esse ab ente per essentiam habens esse: ita in hujusmodi perfectionibus, quæ non competunt per essentiam ipsis rebus, est dependentia formalis et intrinseca ab eo, quod est tale per essentiam.

AD argumenta respondetur. Ad primum, in quo tangitur celebris difficultas, sunt multi modi respondendi, optimus mihi videtur iste; in forma, enim, *nego antecedens.* Ad probationem, *transeat major,* sed *nego minorem:* scilicet hæc est necessaria, *Deus voluit res esse in tempore,* si loquamur de necessario simpliciter et absolute, sed solum est necessarium ex suppositione. Supposito enim quod Deus voluit et libere, jam non potest non Velle in sensu composito, quia Voluntas Dei est immutabilis, unde consequens erit necessarium etiam ex suppositione, sicut et antecedens· Sed, tamen,talis necessitas non destruit contingentiam rerum naturalium, neque actiones liberas, ut dictum est in prima conclusione. Unde ad primam probationem minoris ubi dicebatur, *illa est de prœterito et vera: ergo necessaria;* distinguo consequens, si intelligitur de necessitate absoluta, *nego consequentiam:* si autem inteiligatur de necessitate ex suppositione, scilicet, supposito quod fuit vera, quia hæc suppositio non fuit simpliciter necessaria, *concedo consequentiam.* Ad secundam probationem, *concedo consequentiam:* est enim verum, quod omnis effectus, respectu divinæ voluntatis, a qua proficiscitur,est infallibilis. Cum hoc tamen stat in Veritate, quod aliquis effectus sit contingens simpliciter, loquendo secundum formalem respectum ad causam defectivam, a qua proficiscitur, ut diximus jam, inde esse formaliter recipiendam contidgentiam. Ad confirmationem ex D. Thoma respondetur, quidquid dicant alii Thomistæ, quod cum D. Thomas dixit illud antecedens, *Deus scivit, Antichristum futurum, esse absolute necessarium,* intellexit per *absolute necessarium,* id est, non dependenter a futuro, ut ajebat quædam opinio, quam ipse ibi impugnat. Cæterum, cum Deus potuerit non habere talem Voluntatem, neque talem scientam futuri, non potest dici illud antecedens necessarium simpliciter loquendo, scilicet, Deus scivit Antichristum futurum, voluit Antichristum fore, cum non sit necessarium primo modo, neque secundo, neque tertio: erit igitur necessarium *ex suppositione.*

Sed operæ pretium est circa istam difficultatem importunam breviter recensere varios respondendi modos, ad illud argumentum, *Deus scivit, vel voluit, vel dixit aliquid futurum, ergo illud erit,* antecedens est necessarium, consequentia est bona: ergo consequens est necessarium. Quidam enim ajunt consequentiam non esse formalem. Potest enim dari antecedens Verum consequens falsum, ut V. g. *Deus dixit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit,* antecedens est verum, nato Antichristo, et consequens falsum *Antichristus nascetur.* At Vero consequentia bona formaliter, semper debet esse bona: consequentia autem materialis, circa subjectam materiam, sufficit quod sit bona ex suppositione. Hæc solutio sophistice nititur evadere vim argumenti. Certum est, enim, quod difficultas argumenti non pendet ex eo, quod consequens accipiatur ut futurum, alioquin nunquam Verificaretur *Antichristus est futurus,* si semper verifiestur, *quod Antichristus est futurus,* eo quod ad hoc quod propositio de futuro sit vera, oportet, quod aliquando sit præsens illud tempus futurum, et desinat esse futurum. Accipitur ergo consequens pro illo tempore determinato, de quo Deus dixit vel præscivit aliquid esse futurum in illo, quod postea erit præsens. Et ita potest fieri formalis consequentia. Neque instatur, si dicamus, omne quod Deus dixit est Verum; sed Deus dixit aliquid esse futurum in B tempore: ergo illud est verum, ergo illud nerum est quod in illo tempore erit præsens. Tunc fiet tale argumentum. Major est evidens, minor est necessaria, quoniam est de praeterito: ergo consequens est necessarium, quia bona est consequentia. Quapropter melior est prima solutio, quod illæ propositiones de prœterito non sunt necessariae simpliciter, sed ex suppositione, et ita consequens est necessarium ex suppositione. Alii dicunt, quod, quamvis illæ propositiones *Deus voluit, Deus scivit aliquid esse futurum,* videantur secundum modum significandi esse de prœterito, tamen sunt de præsenti quantum ad rem significatum: quia in Deo idem est *voluit* et *vult,*

scivit et scit, eo quod actus divinus mensuratur æternitate, qui semper est præsens indivisibiliter. Unde dicunt, quod illæ propositiones *Deus voluit, Deus [scivit,* non habent majorem necessitatem, eo quod significent per modum præteriti, quam istæ, *Deus vult, Deus scit,* quæ tamen propositiones non sunt simpliciter necessariæ: quia Deus libere Vult quidquid Vult extra se, et simpliciter loquendo habet potestatem ad nolendum illa. Erit igitur tota necessitas consequentis sicut antecedentis, scilicet ex suppositione. Ista solutio magis confirmat et explicat nostram solutionem. Sed Cajetanus, supra, q. 14. art. 13. ad 2. ait, tantam esse differentiam inter has propositiones, *Deus voluit Antichristum esse futurum,* et *Deus vult,* quanta est inter necessitatem propositionis de præterito, et propositionis de præsenti in materia contingenti; ut si dicamus *Petrus sedit,* et *Petrus sedet.* Illa enim de præterito est necessaria absolute, ista vero de præsenti non est necessaria absolute, nisi ex suppositione quod *Petrus sedet.* Sed nobis non videtur intelligibilis hæc sententia quomodo hæc propositio, *Deus voluit,* sit magis necessaria, quam ista, *Deus vult,* licet esset differentia inter illas, *Petrus sedit,* et *Petrus sedet,* quantum ad necessitatem. Et ratio est: nam quamvis hæc propositio, *Deus voluit,* significet per modum præteriti, quantum ad nostrum modum intelligendi, tamen modus ille præteritionis non transit in rem significatam; alias, falsa esset propositio, *Deus voluit,* cum revera actus voluntatis divinæ non sit præteritus, sed semper præsens indivisibiliter et incommutabiliter. Cum igitur, ab eo quod res est vel non est, propositio sit vera vel falsa, sequitur, quod respectu Dei non sit magis necessaria propositio de præterito, quam de præsenti. Deinde hæc est bona consequentia, contra Cajetanum, *Deus voluit, ergo vult;* antecedens est necessarium absolute, ergo et consequens. Et confirmatur: quia istæ sunt æquipolentes, *Deus vult,* et *Deus voluit;* ergo si una est necessaria et altera. Alii respondent ad argumentum sequentes verba Divi Thomæ, ubi supra. Concedunt enim bonam esse consequentiam, et antecedens esse necessarium absolute, sed quando infertur, *ergo consequens est necessarium,* distinguunt, *necessarium simpliciter,* negant consequentiam; *ut subest antecedenti,* concedunt consequentiam. Hæc solutio est D. Thomæ ubi supra, sed ipse satis se explicat ibidem. Ponit enim fundamentum, quod quando in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum anima:, consequens est accipiendum, non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima: V. g. si dicamus *Petrus intelligit aliquid, ergo illud est immateriale;* consequens non accipitur secundum quod res intellecta est in se, nam sic poterit esse materialis res quæ intelligitur, ut si inteiligatur *homo;* sed accipiendum est consequens secundum quod est in intellectu. Sic enim immateriale est quatenus intelligitur, mediante sua forma immateriali, quæ est in intellectu. Sic, ergo, in proposito, si dicamus, *Deus scivit aliquid esse futurum, ergo illud erit;* consequens est accipiendum prout subest divinæ scientiæ, scilicet, prout est in sua præsentialitate, et sic necessarium est sicut et antecedens: quia omne quod est, quando est, necesse est esse. HæcD. Thomas. Sed hæc solutio calumniam patitur: quia innititur illi fundamento, quod falsum videtur: nam ex illo sequeretur, hanc esse bonam consequentiam: *ego existimo Petrum currere, ergo Petrus currit.* Probo sequelam: quia consequens accipiendum est, non secundum se, sed prout est in æstimatione mea. Similiter esset bona consequentia, *Petrus vult furari, ergo furari est bonum:* nam si consequens accipiatur prout subest Voluntati, bonum est furari, neque poterit instari consequentia. Item, *Deus vult me loqui modo, ergo ego loquor modo,* bona consequentia est, et tamen consequens accipitur etiam secundum quod in se est: ergo falsum est quod dicitur in fundamento, quod cum in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens non est accipiendum secundum quod est in se, sed secundum esse quod habet in anima. Propter hæc argumenta ego existimo, illud fundamentum non esse universaliter intelligendum, sed sensus illius est, quod, quando in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum intellectus aut voluntatis, consequens non necessario accipitur secundum esse quod habet in se, sed potest accipi aliquando solum secundum esse, quod habet in intellectu, aut voluntate. Itaque permittitur in communi usu loquendi, ut aliquando consequens accipiatur secundum esse, quod habet in anima; non autem excluditur, quin aliquando utroque modo possit accipi consequens, scilicet, et secundum esse quod habet in se, et secundum esse quod habet in anima. Et per hoc patet ad objectiones factas. Potest responderi *secundo,* quod D. Thomas in suo fundamento præsupponit consequentiam alias esse bonam: et tunc dat nobis regulam ad verificandum consequens, quod secundum se non potest verificari, ut verificetur secundum esse, quod habet in anima. Observandum tamen est, quod revera hæc solutio D. Thomæ non differt a prima, quam assignavimus. Probatur ex eo quod ult, *consequens est necessarium sicut et antecedens.* Quæ comparatio In

hoc consistit, quod sicut antecedens est necessarium, id est infallibile, immutabile et independens a futuro, quia scientiæ Dei omnia sunt præsentia, eo quod mensuratur æternitate: ita consequens, ut subest illi scientiæ, est necessarium et infallibile, nec dependens a futuro. Jam enim est ut subest scientiæ Dei, et ad hoc facit, quod sequitur ex Aristotele, 1. *Periher. Omne quod est, quando est, necesse est esse.* Ecce quomodo antecedens non est necessarium simpliciter et omnino absolute, alias consequens esset necessarium sicut antecedens simpliciter et absolute, sed solum est necessarium, id est, infallibile et immutabile, id est, supposito quod Deus voluit aliquid esse futurum, vel permissif futurum, ut peccatum, necesse est ut sciat futura, quasi jam sint præsentia suæ scientiæ; et sic futura contingentia sunt necessaria secundum quid non absolute, sed cum addito, scilicet repectu scientiæ divinæ, quatenus necessitate consequentiæ sequitur, non posse aliter esse quod a Deo videtur esse: quia omne, quod est, quando est, necesse est esse. Ad aliud testimonium D. Thomæ, in quæst., arti. 13. *ad primum,* respondetur quod D. Thomas non affirmat illic scientiam Dei futurorum omnium esse causam primam necessariam. Hoc enim falsum est: quia neque Deus est causa omnium quæ scit esse futura, alias esset causa peccati, neque quorum est causa est simpliciter necessaria causa, sed ex suppositione, quod Deus vult libere illa esse. Sed D. Thomas illic consequentiam argumenti negat. Non enim sequitur, quod si causa prima sit necessaria, nullus effectus sit contingens: quia contingentia illius effectus formaliter sumitur respectu causæ proximæ contingentia. Sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam, quamvis motus coeli sit necessarius, qui est causa prima. Quod si quis adhuc instet, et quærat quare, cum effectus omnis respectu Dei infallibiliter eveniat, non dicitur simpliciter omnia effectus infallibilis, et tamen dicitur *simpliciter contingens,* quia respectu inferioris causæ est contingens. Respondetur, quod, sicut homo dicitur simpliciter crispus, quamvis crispitudo competat ei secundum unam partem scilicet *secundum caput,* quia secundum illam tantum est aptus habere crispitudinem; ita effectus omnis dicitur formaliter et simpliciter contingens respectu illius causæ, respectu cujus aptus est habere contingentiam formaliter. Advertendum est enim, quod respectu divinæ voluntatis nulla est differentia rerum creatarum, quantum ad necessitatem essendi, Vel possibilitatem non essendi. Omnia enim conveniunt in hoc, quod libere producta sunt, et libere conservantur in esse, et pariter anihiiabilia, et omnia sunt contingentia, logice loquendo. Quia nihil necessario est secundo modo, a nobis explicato. Item respectu ejusdem divinæ voluntatis, omnia sunt necessaria quarto modo, scilicet, ex suppossitione. Reliquum ergo est, ut tota ratio differentiæ rerum, secundum necessitatem et contingentiam naturalem, sumatur formaliter ex causis proximis et naturalibus, quatenus quædam sunt causæ non impedibiles naturaliter, quædam sunt impedibiles. Et in quibusdam effectus sunt naturaliter et simpliciter necessarii, quidam contingentes, simpliciter et naturaliter loquendo. Atque hoc pacto divina scientia, voluntas, et providentia non destruit rerum contingentiam: imo prima causa efficiens contingentiæ et necessitatis est divina voluntas. Et hæc de ista difficultate. <J Ad secundum respondetur, *nego consequentiam.* Quia Deus libere volens res esse efficit causas aliquas necessarias naturaliter in essendo et in causando, respectu quarum effectus dicuntur et sunt formaliter necessarii. Probat tamen argumentum, quod nulla necessitas absolutas formaliter est in rebus respiciens formaliter necessitatem causandi in prima causa, quæ est divina voluntas. <J Ad tertium respondetur, *concedo totum,* si tamen consequens intelligatur de respectu formali ad divinam Voluntatem, tanquam ad causam differentiæ formalem. Jam enim satis ostendimus differentiam rerum secundum necessarium et contingens non considerari formaliter, nisi respectu secundarum causarum, et hoc probat prima confirmatio ejusdem argumenti. Ad secundam confirmationem respondetur, *concedo* simpliciter repugnare necessarium et contingens, si naturaliter ambo accipiantur. Cujus differentiæ divina voluntas est causa efficiens, quantum ad esse. Cum hoc tamen stat, quod respectu divinæ voluntatis nullus sit effectus, qui formaliter sit ab illa ex necessitate absoluta, neque etiam contingenter, nisi forte logice, sed omnis effectus infallibiliter et necessario ex suppositione procedit a divina voluntate. Unde aliquid potest Verificari respectu divinæ voluntatis, vel divini intellectus, secundum aliquam denominationem, quod tamen non necessario verificetur, absolute loquendo, sed ex suppositione et ex necessitate consequentiæ, non autem consequentis. <[Ad quartum, jam satis ostendimus divinam Voluntatem non posset modificari ab aliquo. <| Ad quintum respondetur, optimam esse consequentiam D. Thomæ in qua infert, quod si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, tanquam in efficientes, sequeretur, quod talis distinctio esset præter intentionem et Voluntatem

Dei. Neque obstat quod objicitur, imo adjuvat. Nan si causae secundae sunt volitæ a Deo propter perfectionem Universi, bene colligitur, effectus illarum contingentes esse Volitos quia, ut sic, pertinent etiam ad perfectionem Universi. Ad sextum respondetur quod D. Thomas non reprehendit illam opinionem in eo quod asserit, effectus contingentes reduci ad causas contingentes, sed in eo quod primam radicem et causam effectivam contingentiæ negat esse divinam voluntatem. <] Ad septimum respondetur, concedo majorem et minorem, et nego consequentiam; imo vero Deus est causa omnis contingentiæ entis, quamvis illud ens sit peccatum, eo quod illic non est alia contingentia nisi in ratione entis, cujus passiones sunt *necessarium* vel *contingens* Et quemadmodum Deus est causa actus peccati, ut dicut Theologi, et tamen non est causa peccati, ita Deus est causa contingentiæ illus actus peccati, et non est causa peccati. Neque oportet aliam primam radicem peccati quærere, nisi liberum arbitrium creatum defectibile, respectu cujus, peccatum formaliter est et dicitur *peccatum,* et refertur tanquam ad causam efficientem, seu potius deficientem ad illud, scilicet, ad liberum arbitrium. Sed contra, sequitur quod peccatum sit præter intentionem Dei. Probo sequelam. Quemadmodum D. Thomas arguit contra illorum sententiam, qui ajebant primam radicem contingentiæ esse causam secundam, quod inde sequeretur, contingentiam rerum esse præter intentionem Dei, sequitur quod aliquid accidit *fortuito* et *a casu,* respectu divinæ voluntatis. Respondetur primo, concedo *sequelam.* Non enim apparet inconveniens, quod peccatum sit præter intentionem Dei, cum sit præter omnem regulam divinam. Neque obstat quod objicitur ad probandam falsitatem consequentis: quia quamvis peccatum sit præter intentionem divinæ voluntatis, tamen non est *a casu* et *fortuito,* quia jam prævisum est a Deo et permissum. Respondetur *secundo,* distinguendo consequens. Si enim præter intentionem importet solum negationem intentionis, bona est prædicta solutio; at vero si præter intentionem importet aliquid fieri a casu, quod non fuit prævisum, nego sequelam. Etenim peccatum, neque est ex intentione Dei, neque præter intentionem isto modo, sed est permissum et prævisum, ut occasione illius, Deusaliud majus bonum faceret. Huic consonat, quod D. Thomas dicit, artic. 9., ad 3. quod Deus neque Vult mala fleri, neque vult mala non fieri, sed Vult permittere mala. Ita nos dicimus, quod peccatum neque est ex intentione Dei, neque præter intentionem Illo secundo modo; sed ex Intentione majoris boni, permittitur peccatum, et ideo prævisum·<! Ad ultimum argumentum respondetur ex doctrina septimæ et octavæ conclusionis, in quibus explicatum est quid sequeretur circa contingentiam rerum, si Deus ex necessitate naturæ operaretur. Hactenus de hac difficillima quæstione.

ARTICULUS IX.

Utrum voluntas Dei sit malorum. n)

MQzZ £i7/*+V\\S)7 NONUM sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. S Sed mala fieri bonum est: dicit enim Augustinus in *Enchri.* (2): «Quamvis ea, quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est». Ergo Deus vult mala.

<J 2. Præterea, dicit Dionysius, 3. ca. *De Diu. Nom.: Erit malum ad omnes,* id est, *universiperfectionem conferens.* Et Augustinus dicit in *Enchi.* (3): «Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis». Sed Deus Vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi: quia hoc est, quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus Vult mala.

«I 5. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita: sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quædam fiant, non semper Voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

SEDcontraest, quod dicit Augustinus (4) in lib. *83. Quæst.:* «Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine præstantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur». Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

RESPONDEO dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (5), malum autem opponatur bono: impossibile est quod aliquod malum, inquantum hujusmodi, appetatur nec appetitu na-

il) Infra, qu. XLV1II, art. 6; *Sent.,* dist. XLV1, art. 4; 1 *Cont. Cient,* cap. XCV; *De Pot.,* qu 1, art. 6; *De .Xlnlo,* qu II, art. I. ud IB.

<U) Ca. I)B. circa prlnclp. tomo 5.

(5) *linehtrid.* c. II). In fl. «t II. in prln. to. 5.

(41 I.I *SI Qu.* q. 8 to. 4

(β) Q.O. ar i.

turali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ: et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens ceruum, intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ.

Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ vult, Volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum: sicut, volendo justitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturæ servari, Vult quædam naturaliter corrumpi.

AD primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod licet Deus non Velit mala, vult tamen mala esse vel fieri: quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea, quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc, quod dicitur *mala esse vel fieri.* Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ab bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud, quod competit ei per se.

AD secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est(I). Unde et hoc quod dicit Dionysius quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

AD tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen Velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

ti) In soltii. net iirtf. præce.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Deus nullo modo vult malum culpæ. Ratio est: quia Deus nullum bonum magis amat, quam suam bonitatem; ergo malum quod privat ordine ad bonum divinum, quale est malum culpæ, non potest Deus aliquo modo velle. Hæc consequentia fundatur in hoc, quod impossibile est, ut malum, sub ratione mali, appetatur, quia ratio boni est ratio appetibilis- Potest autem malum aliquando per accidens appeti, quatenus conjunctum est bono, quod magis diligitur quam bonum, quo privat malum. Ergo bona est facta consequentia; alias Deus vellet magis aliud bonum, quam suam bonitatem.

Secunda conclusio: malum naturalis defectus vel malum pœnæ Deus vult volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum: v- g. vult pænam, quia per eam reducitur homo ad ordinem justitiæ, similiter etiam volendo ordinem universi vult corruptionem aliquarum rerum.

Tertia conclusio, ad tertium: Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed permittit quædam mala fieri, et hoc est bonum.

SUMMA ARTICULI.

E prima conclusione, quæ catholica est, non est hic locus disputandi; sed moris est apud Thomistas de hac quæstione disputare, infra, q. 49. et, ut plurimum, in 1. 2., q. 79. Sed circa rationem conclusionis, posset fieri argumentum. Deus potest velle, absolute loquendo, anihilationem mundi, et tamen huic malo non est bonum annexum: ergo potest Velle malum pœnæ sub ratione mali. Respondetur, quod, proprie loquendo, anihilatio non est mala *ex termino ad quem,* quia ut sic est pura negatio. At Vero si consideretur *ex termino a quo,* malum concipitur in anihilatione, quia destruit bonum jam existens. Et hoc modo potuisset etiam Deus velle anihilationem alicujus rei ad ostensionem po tentiæ suæ; imo vero, secundum Scotum, anihilat Deus *de facto* substantiam panis in consecratione Eucharistiæ.

Alia quæstio posset disputari, an Voluntas possit velle malum sub ratione mali. Sed huic quæstioni locus est præfixus in I. 2., q. 8., art. 1. <| Circa tertiam conclusionem adverte, aliud esse, quod Deus odio hubcut peccutu, et aliud quod nolit

peccata fieri. Primum enim formaliter est in Deo: quia odium importat formaliter detestationem deformitatis, quæ est in peccato, et in ipso peccatore. Unde poena est effectus odii Dei, sicut beneficia divina sunt effectus amoris divini erga homines. Cum hoc tamen stat in veritate, quod fiant peccata, non tamen quod Deus velit fieri, neque quod Velit non fieri: quoniam hæc Voluntas omnino impediret omnia peccata. Denique, advertendum est hic, circa permissionem peccati, *primo,* quod illa est bona et Volita a Deo, ordinante illam ad majus bonum, quam sit bonum quo privat peccatum. *Secundo* advertendum est, quod, licet Deus permittat peccatum, non tamen potest dici causa peccati, directe, neque indirecte, neque per accidens. *Directe* quidem, manifestum est: quia peccatum, in quantum peccatum, non habet rationem boni, et ita non potest appeti. *Inderecte* vero, non est causa peccati: quia quamvis possit impedire et non impediat, non tenetur, quod requiritur ut aliqua causa dicatur indirecte efficere aliquem effectum, aut Velle. Neque tandem est causa *per accidens:* quia actio divinæ voluntatis permittendi peccatum non attingit ad ipsum peccatum, tanquam ad effectum efficaciter procedentem ab illa. Quod quidem requiritur ad hoc, quod aliqua causa dicatur *per accidens* efficere aliquem effectum: ut V. g. si Petrus fodiens sepulchrum, forte invenit thesaurum, dicitur causa *per accidens* inventionis thesauri; quia actio ipsius fodientis terram attigit revera ad inventionem thesauri, quamvis hoc non fuerit intentum. Sed tamen, si invento thesauro, anuit latro, et rapuit illum, tunc non dicetur Petrus causa *per accidens* rapinæ.

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium. (1)

Wj UyVr Ż-i-ÀaJPUS D DICENDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in Homilia (2) de Filio Prodigo: «Solus Deus est, in quem pecatum non cadit, nec cadere potest: cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt».

<] 2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et Voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (I). Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

SED contra est, quod dicit Ambrosius in lib. *De fide:* «Spiritus Santus dividit singulis prout Vult, id est, libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio».

RESPONDEO dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem Velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (2); respectu illorum, quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

AD primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

AD secundum dicendum quod, cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est (3), manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ Velle. Et tamen ad opposita se habet inquantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, et patet ex artic. 3. Ratio est: quia Deus vult alia-a se, et non ex necessitate; ergo, respectu illorum, habet liberum arbitrium.

COMMENTARIUM.

DUBIUM principale est in hoc articulo circa conclusionem D. Thomæ an secundum fidem, et secundum rationem naturalem sit necessario asserendum, liberum arbitrium, proprie et absque metaphora, esse in Deo, ita prorsus ut ipse Deus sit dominus suarum actionum, et possit non habere actionem quam habet, et habere quam non habet?

Arguitur *primo,* pro parte negativa. In Deo non est proprie loquendo consilium: ergo neque liberum arbitrium. Consequen-

(I) 11 Sent., «list. XXV, qu. I, nrt. I: 1 *Centra Gantes,* cep. LXXXVIII; *De Verit.* qu. XXIV art. 5; *De Alato,* qu. XVI, nrt. n
(3) lit *hplst. ad Diiiiuitniiii Iαμαηι,* lonite n tine, to. 4.

ti) Ar. price.-Libro, 2. *De tide,* cup. 3-, purum a medio, to. 2.
IP) Aril. Λ, liiiliih quaint
(5) Aril. 5 liuJuh quaint

tia patet: quia deliberatio, qua quis deliberat aliquod medium determinandum ad finem, procedit ex collatione mediorum, quæ possunt eligi ad finem. Antecedens Vero probatur ex D. Thoma, 1. 2. quæst. 14·, art. 1., et ex D. Gregorio Nisseno, lib. 5. cap. 5. asserentibus, quod consilium præsupponit inquisitionem mediorum, et ignorantiam certi medii ad consequutionem finis. Et D. Thomas dicit, quod inquisitio rationis in rebus dubiis et incertis, *consilium* vocatur; sed hujusmodi imperfectio in Deo esse non potest: ergo neque consilium. <[*Secundo.* Omnis qui habet liberum arbitrium indifferens est, ex natura sua, ad deliberandum aliquid Vel non deliberandum, ad exercendum aliquem actum vel non exercendum: sed hæc indifferentia repugnat Deo, cui proprium est semper eodem modo se habere, neque posse aliter se habere, quam se habet: ergo Deo repugnat liberum arbitrium. Quod si quis respondeat, indifferentiam liberi arbitrii non esse in Deo respectu alicujus actus divini, sed extrinsece, per respectum ad esse vel non esse creaturæ; replicatur, contra: si hoc pacto esset indifferentia in Deo secundum respectum ad creaturas, *aut est respectu earum quæ non sunt,* nec fuerunt, neque erunt, vel *est respectu earum, quæ coexistant œtemitati* in aliqua sui temporis differentia; sed neutrum istorum esse potest: ergo neque indifferentia illa est possibilis. Probo minorem: quia respectu creaturarum, quæ coexistant æternitati non est indifferens divina voluntas, sed voluit determinate ut essent. Similiter respectu earum, quæ non cœxistunt æternitati, nulla est indifferentia: quia ab æterno voluit Deus res illas non esse: ergo nullus est respectus divinæ voluntatis indifferens respectu creaturarum, ac proinde repugnat Deo liberum arbitrium. <] *Tertio.* Si in Deo est liberum arbitrium, sequitur, quod Deus non sit omnino immutabilis, sed quod possit aliter se habere, absolute loquendo, quam modo se habet in seipso: consequens est contra illud *Jac.* 1·: «Apud quem non est transmutatio, nec Vicisitudinis obumbratio»: ergo. Pro hujus argumenti vi adverte, quod homo et angelus suo modo dicuntur immutabiles vel non mutari secundum liberum arbitrium. Homo quidem non dicitur Vitiose mutabilis, quando mutat consilium ex novis circunstantiis advenientibus, sed revera voluntas hominis mutari potest, et mutatur, dum postquam voluit aliquid fieri, absque aliqua prorsus nova circunstantia, jam vult non fieri, sive illa mutatio sit Vitiosa sive studiosa. Angelus vero non est illo modo mutabilis propter perfectionem suæ naturæ, sed postquam elegit aliquid non potest eligere oppositum. Verum tamen, in angelo mutabilitas in libero arbitrio consideratur, quatenus electionem, quam habet, potuit non habere, ac per consequens, aliter se habere in se ipso quam modo se habet. At vero *in Deo,* inquit Jacobus, *non est trasmutatio, nec vicissitudinis obumbratio,* eo quod divina voluntas omnem actionem, quam in se ipsa habet ab æterno, non potuit non habere, sed sicut modo est in seipsa, ita ex necessitate naturæ necesse est se habere. Nunc probatur sequela: nam si in Deo est liberum arbitrium, ita ut possit facere res aliter quam facit, necesse est, quod in divina voluntate, quæ causa rerum est, sit possibilis aliqua differentia, et quod potuerit in se ipsa aliter se habere, quam modo se habet. Probatur sequela: quoniam ratione naturali Videtur esse manifestum, quod causa totali prorsus eodem modo et invariabiliter se habente, neque impedibili aut modificabili ab aliquo extrinseco, necessarium sit, ut idem semper effectus ab illa producatur, et qui non producitur, non possit produci: ergo non videtur intelligibile, quod, nulla facta mutatione in divina voluntate, fiat mundus ex nihilo; et ab eadem Voluntate, eodem modo se habente, non fiat mundus. Ergo ista diversitas effectuum, Videlicet, *flit mundus ex nihilo,* et *non fit mundus ex nihilo,* necesse est, ut referatur ad aliquam varietatem possibilem in causa, quæ est divina voluntas; ac per consequens aliter se haberet divina Voluntas, si non creasset, quam modo se habet, dum Voluit creare. <] *Quarto.* In dæmonibus non est libertas in actu voluntatis respectu objecti superbiæ, propterea quod angeli immutabiliter adhærent objecto, quod semel Voluerunt, et hoc propter perfectionem naturæ angelicæ: ergo neque in Deo est libertas respectu eorum, quæ ab æterno voluit. Patet consequentia: quia Deus multo magis est immutabilis, quam angelus. Antecedens vero probatur: quia si angelus modo libere operaretur, semper cresceret culpa, ac per consequens pœna debita in æternum cresceret, absque ullo termino. <[*Quinto et ultimo.* Nam Aristoteles, qui dicitur esse *monstrum naturæ,* negavit primam causam libere operari, et asseruit ex necessitate naturæ movere, sicut movet omnia. Ergo secundum rationem naturalem repugnat, vel saltem non potest colligi, in Deo esse liberum arbitrium. Antecedens patet ex 8. *Physi.,* tex. 7. et 8., ubi ait, quod si primum movens non movebat prius, necesse erat ad movendum postea, quod auferretur impedimentum, a quo prohibebatur. Ubi videtur supponere, Deum agere ex necessitate naturæ, alias ratio illius frivola esset. Poterat enim responderi, quod primum movens liberum est, et Ideo potuit

non movisse, non propter impedimentum, sed quia noluit movere. Et ibidem, textu 15., ait esse absurdum, Deum ab æterno non fecisse. Præterea, lib. 1. *De Caelo,* cap. 10. et sequentibus ait, coelum esse ingenerabile et incorruptibile. At vero si Aristoteles intellexisset, Deum esse causam liberam efficientem respectu coeli, assereret coelum posse corrumpi et mundum: ergo. Et confirmatur eo vel maxime, quia Aristoteles ignoravit productionem ex nihilo: ergo secundum ejus doctrinam necesse erat, aliquid præter Deum esse aeternum, scilicet, materiam primam, ex qua fierent species corruptibiles, et ipsas intelligentias, quæ non fiunt ex materia: et tandem 9. *Metaphy.,* tex. 17., et lib. 12., tex. 30. ait, coelum non posse non moveri, et Deum et intelligentias non habere potentiam, ut non moveant, sed semper esse actu moventes

Pro decisione hujus difficultatis supponendum nobis est ex doctrina D. Thomæ in 1. 2. q. 14. art. 1. *ad secundum,* quod ea, quæ dicuntur de Deo, accipienda sunabsque omni defectu, qui invenitur in not bis. Quod quidem intelligendum est non solum de iis, quæ *eminenter,* sed etiam *formaliter* dicuntur de Deo. Ut, v. g. scientia in nobis est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia, dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Est etiam exemplum in angelis, in quibus scientia est qualitas superaddita intellectui angelico: in Deo autem est substantia. Adverte *secundo* cum Cajetano, in illo loco, quod consilium in nobis significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusive, eo quod ipsa inquisitio absque judicio non est consilium, nisi inchoative. Est itaque in consilio, tanquam propria ratio specifica considerandus, ipse terminus inquisitionis. Cæterum, ipsa inquisitio et discursus practicus propter nostram imperfectionem requiruntur.

His suppositis, sit *prima conclusio*.-Consilium formaliter et proprie, absque metaphora. est in Deo. Probatur primo: quia in Deo ponitur proprie et formaliter scientia absque metaphora, similiter etiam ponitur in Deo prudentia proprie et formaliter: ergo et consilium. Antecedens ab omnibus et Metaphysicis et Theologis admittitur. Consequentia probatur: quia sicut scientia, quamvis definiatur a nobis, quod sit habitus acquisitus per demonstrationem, tamen secundum propriam et specificam rationem scientiæ, inquantum scientia est, intelligitur a nobis esse certa virtus cognoscendi effectus in sua causa: ita etiam consilium, quamvis in nobis prærcquinit inquisitionem, tamen secundum propriam rationem est judicium pructlcum uo aliquo medio, quod secundum se non habet necessariam connexionem cum fine; at vero hujusmodi judicium non repugnat Deo magis quam judicium scientiæ, quæ proprie et formaliter invenitur in Deo, propterea quod ejus specifica ratio non exigit necessario discursum, aut rationem habitus, aut qualitatis accidentis substantiæ. Probatur secundo: quia secundum vulgatam D. Augustini doctrinam, ea quæ in Sacris Litteris dicuntur, quæ sine metaphora intelligi possunt, debent intelligi secundum proprietatem sermonis: sed consilium sæpe invenitur in Sacris Litteris dictum de Deo ut v. g. ad *Ephesy.,* I.:«Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ»: ergo sicut in Deo ponitur voluntas proprie et formaliter, ita et consilium proprie asserendum est esse in Deo, ablatis omnibus imperfectionibus, quæ conveniunt consilio, secundum modum existendi in creatura rationali.

Secunda conclusio: In Deo est vere et proprie et formaliter liberum arbitrium, sicut sapientia et scientia Hæc conclusio certa est, tum ex Sacris Litteris, tum etiam ex ratione naturali. Probatur, ergo, *primo ex* præcedenti conclusione. In Deo est consilium proprie: ergo et liberum arbitrium. Probatur consequentia: quia consilium est de medio, quod secundum se non habet necessariam connexionem cum fine, et tamen judicatur ordinabile esse et ordinandum ad finem; sed liberum arbitrium nihil aliud est, ut definitur a Theologis, quam facultas rationis et Voluntatis ad utrumlibet: ergo circa medium, circa quod est consilium, est libertas arbitrii ad eligendum illud vel non eligendum. Nam, alias, si est necessario volitum, neque de illo erit consilium. Probatur *secundo* ratione D. Thomæ, in hoc articulo: Deus vult alia a se, et non ex necessitate suæ naturæ: ergo, respectu illorum, habet liberum arbitrium. Major manifesta est, quia cum Deus sit ultimus finis, et naturaliter velit ultimum finem, necessario sequitur, ut si quæ alia sunt in rerum natura præter Deum, quod illa sint propter ultimum finem. Minor Vero probatur. Quia bonitas Dei, quæ est ultimus finis, se ipsa sola perfectissima est, cum sit ipsum esse per essentiam: ergo divina voluntas nullum aliud bonum ex necessitate suæ naturæ vult. Constat consequentia: quia necessitas voluntatis, respectu mediorum, non aliunde oritur quam ex eo quod assequutio finis ex ipsis mediis, in aliquo genere causæ, pendet: ergo cum illius divini finis assequutio nullatenus ex aliquo medio pendeat, sequitur manifeste, quod divina voluntas non ex necesslttite Velit aliquid aliud a se. Probatur *tertio:* in nobis est liberum arbitrium, ut secundum fidem tenendum est, et

naturalis ratio dictat, experientiaque testatur: ergo etiam in Deo est liberum arbitrium. Hæc consequentia probatur: quia cum homo libere movetur propria actione, Vel movetur a se ipso, tanquam a primo movente, vel a Deo; si a se ipso, ergo datur aliquis motus in creatura, qui non reducitur in Deum, tanquam in primum motorem atque moventem, a cujus motione pendeat creatura, quæ operatur movens se ipsam; ac proinde Deus non dominabitur libero arbitrio hominis, quod esset blasphemum. Si autem dicas, quod movetur a Deo, tanquam a primo movente, non tamen ut a libere movente sed a movente ex necessitate naturæ: contra, sequitur quod homo non moveatur libere. Probatur sequela: quia bene sequitur *Deus movet voluntatem meam, ergo voluntas mea movetur a Deo.* Rursus: ergo si antecedens est necessarium ex necessitate naturæ, voluntas mea non movebitur libere; siquidem impossibile est, quod Deus me moveat, et quod Voluntas mea non moveatur. Ubi ergo erit libertas actionis? quoniam consequentia ex natura rei est necessaria. Antecedens etiam conceditur absolute necessarium: ergo prorsus destruitur libertas mea. Sed fortassis respondebit aliquis sciolus, quod æquale argumentum fieri potest, etiam si Deus sit movens liberum per liberam suam voluntatem. Fiet enim tale argumentum: Deus sua Voluntate, quamvis libera, efficaci tamen, me movet: ergo ego moveor. Consequentia quidem necessaria est, antecedens autem ex suppositione necessarium est: ergo voluntas mea, stante Veritate antecedentis, non potest non moveri, ergo non libere movetur; siquidem non minus efficaciter movet Deus voluntatem sua libera voluntate, quam si moveret ex necessitate naturæ. Ad hanc objectionem neganda est ultima consequentia. Et ratio est. Quia quamvis antecedens illud, Deus movet meam voluntatem, habeat necessitatem suppositionis in sensu composito, hoc est, supposito quod libere Vult movere, necesse est, ut simul verificetur, quod movet. Nihilominus, libere movet, quia simpliciter potest non movere, nam potest velle non movere: tamen non inde destruitur mea libertas, sed potius perficitur: quia ex divino actu libero, efficaciter et suaviter movente, ipsa voluntas mea libertatem participat et libere movetur. Sed de his articulo octavo satis dictum est. Probatur *quarto* conclusio: quod aliquando est in actu, aliquando in potentia, necesse est, ut quotiescumque fuerit in actu ab alio moveatur; sed si Deus operaretur ex necessitate naturæ, voluntas nostra non posset aliquando esse in actu, et aliquando in potentia: ergo Deus operatur ex libero arbitrio. Probatur minor: quoniam voluntas nostra libera a nullo alio moveri potest efficaciter, nisi a Deo: si autem Deus ex necessitate naturæ moveat, non potest assignari ratio, quare Voluntas nunc exeat in actum, et nunc maneat in potentia. Sed jam tandem probatur conclusio theologica et necessaria ratione. Et jacio fundamentum egregium testimonium Apostoli *ad Roman.*].: «Invisibilia (inquit) ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus Virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles; quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt». In quo, Apostolico testimonio, duo sunt nobis expendenda, ex quibus duplicem rationem construemus. Alterum est, quomodo testetur Apostolus, quod ex perfectionibus creaturarum, divinæ perfectiones investigari et demonstrari possint. Est igitur argumentum: in nobis ipsis experimur liberum arbitrium, quæ maxima perfectio est: ergo in Deo est liberum arbitrium. Neque valet respondere, liberum arbitrium non esse perfectionem simpliciter: quia ut jam ostendimus, facultas et potestas libere operandi, nullamformaliter imperfectionem secundum propriam rationem includit, potius quam scientia, aut sapientia. Sed adhuc confirmatur: quia homo per facultatem liberi arbitrii habet potestatem dominandi cæteris rebus, et eas ordinandi, prout sibi beneplacitum fuerit, in finem a se intentum. Cum igitur Deus sit maxime Dominus eorum quæ extra ipsum existunt, universaque disposuerit et ordinaverit propter se ipsum, tanquam propter ultimum finem, ut habetur *Proverb.* 16. necesse est, quod Deus sit maxime liber. Et confirmatur ex eo, quod *Gen.* 1. legimus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ut præsit piscibus mari et volatilibus coeli, et bestiis universæ terræ, omnique reptili, quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum». In quo testimonio universi doctores, præsertim scholastici, ajunt, in eo maxime hominem ad imaginem Dei fuisse factum, quod per liberum arbitrium libere agit, quasi judex et dominus suarum actionum. Unde, et reliqua gubernare potest ad se ipsum referens, et se ipsum in Deum, tanquam in prototypum, ad cujus similitudinem formatus est. Oportet enim considerare, quod ipsa Divina Essentia sit excellentissimus prototypiis, quæ universa creata pro suo modulo imitentur. Omnia enim habent esse ab Essentia Divina, quæ per semetipsam est, et quæ vivunt, ab ipsa vitam recipiunt, quæ per semetipsam vita est. At vero nulla creatura, præter rationalem et intellectualem, dicitur facta ad imaginem et similitu-

dinem Dei, propterea quod optimum quod honoris intelligitur in Deo, est intellectus et voluntas, et rerum omnium providentia atque judicium, id quod significatur nobis ipso nomine Dei, quod a providentia desumitur apud Græcos. At vero hoc multo magis insinuatur in loco Genesis citato. Ubi in lingua Hebrea in qua originaliter textus conscriptus est, dicitur: *Et creavit Elohim,* hoc est, *Judex veljudices, Adam in imagine sua. In imagine Elohim creavit eum.* Ac si diceret, *in imagine iudicis.* Creatus est enim homo, ut esset quidam judex quasi Dei vicarius in terra, ut de propriis actionibus juxta legem naturalem et divinam sibi inditam, judicio proprio disponeret, et se ipsum cum reliquis omnibus ad supremum judicem referret. Habemus ergo, quod ex libero arbitrio hominis liberum arbitrium in Deo esse colligitur, et quod liberum Dei arbitrium libertatem in nostram Voluntatem influat atque conservet, et ad liberas actiones efficaciter, suaviterque moveat. Jam vero alterum, quod in testimonio Apostoli expendendum promisimus, magis urget. Ait enim Apostolus, *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum gloriflcaverunt, autgratias egerunt.* Ex quibus verbis pernecessariam consequentiam colligitur, quod Apostolus loquitur de cognitione, quam homines de Deo, ex virtute naturalis luminis, habuerunt. Ait enim,<7tt/a *cum cognovissentDeum,* hoc est, autorem et gubernatorem mundi, eosque peccasse arguit, quia non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt. Si autem Deus non libere movet et gubernat omnia, et res humanas prospicit, ac providet, nullæ gratiae sibi deberentur. Etenim gratiae aguntur ei, qui gratis et libere beneficium confert. Non enim gratias agimus corporibus coelestibus, quamvis eorum influentiis plurimum commoditatis habeamus. Nec rursus gratias agimus ipsi Deo propter ea quæ ipse ex necessitate naturæ operatur; ut V. g. non agimus gratias, quia generet Filium sibi æqualem, sed agimus gratias, quia æternam generationem libere dignatus est nobis revelare, et Filium suum unigenitum in mundum misit, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Ecce quo pacto ex Sacris Litteris efficaciter conclusimus, quod ratione naturali potest cognosci, in Deo esse liberum arbitrium: siquidem, testante Apostolo, naturalis ratio dictat, Deum a nobis esse glorificandum, eique pro beneficiis susceptis ingentes gratias agendus. Sed jam magnum operæ pretium me facturum existimo in gratiam Theologorum, dum ex solutionibus argumentorum, quæ in oppositum objeci, In quo consistat ratio propriu actionis liberte, ostendero.

AD argumenta in oppositum respondetur. Ad primum, nego antecedens. Ad probationem respondetur, quod D. Thomas et Gregorius loquuntur de consilio, secundum conditiones, quas habet in nobis: tamen propria consilii ratio consistit in *judicio electivo* alicujus medii, in ordine ad finem. Quod quidem medium, secundum propriam naturam, non habet necessariam conexionem ad finem, sed potius absque illo, assequutio finis constare poterat. Contingit autem aliquando propter hominum ignorantiam inquirere media, et inter se conferre, quibus finem absolute volitum assequantur; cum tamen sæpe accidat, ut unicum sit medium necessarium, ex natura sua; ad assecutionem finis intenti, quod si antea cognovissent, nullatenus consultarent. Deus autem optime novit ad assequutionem sui finis, quod est objectum divinæ bonitatis, nullum medium esse necessarium, Vel aliquid conferre ad meliorem assequutionem finis; sed operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, hoc est. secundum consilium Voluntarium et liberum Est enim hebræa phrasis, ut genitivus vicem suppleat denominativi et superlativi, juxta illud: «Transtulit in regnum filii dilectionis suæ, id est, filii dilectissimi». Ita dicitur *consilium voluntatis sute,* id est, *consilium maxime voluntarium et liberum.* <] Ad secundum ut respondeamus, notandum est. quod indifferens, sive indifferentia, dupliciter potest intelligi. Unomodo *negative,* hoc est, non differens, non determinatum, non differentia et non determinatio. Altero modo *privative,* ita ut indifferens dicatur, quod est aptum determinari, et nondum est determinatum, sed adhuc manet in potentia ad utrumlibet. Sicut homo, qui nondum statuit *ducere* uxorem, neque vero statuit *non ducere* Dicendum ergo ad argumentum, quod indifferentia, priore modo intellecta, non repugnat Deo in hoc sensu, quod ex natura sua et ex propria substantia non habet determinationem, ut velit aliquid extra se. Si autem secundo modo accipiatur indifferentia, repugnat Deo, quia Deus nunquam fuit suspensus circa possibilia, et a se producibilia, sed quidquid fecit in tempore, ab æterno voluit et deliberavit ut esset in tempore, et quidquid non fecit neque est facturus in tempore, ab æterno statuit illa non facere. Atque ita verificatur, quod in Deo non est indifferentia *privative* intellecta. Cæterum jam incipiamus colligere aliquam liberi arbitrii necessariam proprietatem. Non enim requiritur indifferentia ad utrumlibet *privative,* scilicet, quod sit aptiItido ad utriimlibet, et non sit determinatio ad alterum. Hoc enim contingit In nobis, propter Imperfectionem liberi arbitrii, Sed

perfectior est operatio liberi arbitrii, quando hujusmodi indifferentia est in facultate liberi arbitrii *negative* ad hunc sensum, quod quantum est ex natura deliberantis non invenitur in illo determinatio alterius. Unde optime responsum est, dum proponebatur argumentum. Nam profecto, omnis illa indifferentia, si privative consideretur, ad esse vel non esse creaturæ referenda est. Imo vero etiam, si indifferentia *negative* consideretur, non est ponenda in Deo respectu alicujus divini actus, prout est in Deo, *sed solum ponitur in ordine ad extrinsecum respectum ad esse vel non esse creaturæ.* Et ad replicam argumenti respondetur, quod illa indifferentia, prout in Deo a nobis ponitur, potest comparari ad omnes creaturas etiam possibiles, sive coexistant sive non coexistant æternitati. Etenim ad nullam creaturam producendam divina voluntas determinata est ex natura sua, eo quod nulla creatura habet necessariam connexionem cum ultimo fine, qui divinæ Voluntatis est proprium objectum. Cæterum, nunquam divina voluntas fuit vel esse potest, quasi suspensa circa aliquam creaturam, sed ab æterno immutabiliter voluit et vult quæqumque vult fieri; et immutabiliter non vult quæcumque non vult fieri. Unde colligitur quod mutabilitas non pertinet ad rationem propriam liberi arbitrii. <1 Ad tertium, nego sequelam. Ad probationem respondetur, quod illa maxima inter philosophos celebris, *causa totali eodem modo se habente* etc. Verificatur in causis creatis, quæ habent limitatum et finitum modum essendi et operandi, non autem in prima rerum omnium causa,quæ, cum sit ipsum esse illimitatum et infinitum, continet in se potestatem operandi Vel non operandi, absque possibilitate aliter se habendi in se ipso, sed per solam mutabilitatem effectus aliter operatur, quam antea operabatur. Concedendum est ergo, quod divina voluntas non aliter se haberet in se ipsa, si non Voluisset creare mundum, quam se habeat modo cum Voluit creare. Sed mundus ipse, multo aliter se habet modo cum actualiter recipit esse ab eo et realiter refertur ad ipsum, tanquam ad efficientem causam primam. Si autem non fuisset creatus, non referretur ad Deum, nisi relatione rationis. Fateor libenter, difficile esse nobis divinæ voluntatis liberam rerum efficientiam cum tanta et ineffabili immutabilitate intelligere. Verumtamen ex his, quæ naturaliter scimus, possumus aliqualiter manu duci ad tantæ majestatis aliqualem intelligentiam. Videmus enim duo contraria in eodem materiali subjecto convenire non posse, et nihilominus unica potentia Visus albi et nigri speciem recipit, absque sui Varietate. Deinceps quinque sensuumdistinctaobjeta singulorum propria et ad invicem incommunicabilia, unus sensus, qui dicitur communis, sub una simplici specie cognoscit illorum differentias. Ac tandem, intellectus simpliciori specie multarum rerum differentiam simpliciore et immutabiliore modo percipit. Quem discursum in ipsis angelis Theologi facere consueverunt: ergo, consequenter loquendo, non mirum est si divina puritas et majestas, cujus intellectus et voluntas sunt simplex substantia, et cujus substantia est simplex esse et infinitum, absque aliqua mutabilitatis umbra, potuisset mundum quem creavit, non creare: habens se eodem modo mundum creans, atque se haberet non creans. <[Ad quartum respondetur ex doctrina D. Thomæ, in 1. p., q. 64. artic. 2. *ad tertium,* quod adhuc manet in diabolo peccatum, quo primo peccavit quantum ad appetitum; licet non maneat quantum ad hoc quod credat, se posse obtinere quod appetit. Sicut si aliquis credat, se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vei velit facere, si posset. Hæc ille. Et in solutione *ad primum* dixerat, quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ. Habemus ergo ex doctrina D. Thomæ, quod non repugnat actum esse liberum et esse immutabilem, propter perfectionem naturæ angelicæ. Dixi *immutabilem,* quantum ad hoc quod angelus possit oppositum eligere, non tamen quantum ad hoc, quod possit actionem liberam suspendere: hoc, enim, possibile est angelo, et intantum est mutabilis et mensurabilis tempore. Ad argumentum ergo respondetur, quod angelus adhuc peccat peccatum superbiæ, quod a principio peccavit, et sive interim suspendat actum superbiæ, sive non suspendat, quod mihi magis probabile est, et inferius, in quæst. 64. explicabitur; tamen adhuc in illo actu peccati est libertas, quamvis immutabiliteradhæreat, et immutabiliter eligat quod semel elegit. Cæterum, ad id quod in argumento inferebatur tanquam inconveniens, quod, crescente culpa dæmonis, cresceret in æternum et pœna, respondet D. Thomas in 2. *Senten.,* dist. 7. q. 1. arti. 2., *ad quintum,* quod quidam dicunt, quod dæmonum culpa et pcena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu Viæ, sicut non in bonum, ita neque in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere non quantum ad intensionem malitiæ, sed quantum ad multiplicitatem actus. Ita etiam pœna essentialis non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de præmlo bonorum ange-

lorum. <] Ad quintum, ex Aristotelis opinione, respondetur non oportere tanti æstimare Aristotelem, ut asseramus illum naturalis rationis infallibilem regulam per omnia fuisse: imo vero ipsemet in sua doctrina satis lubricus est circa immortalitatem animarum, et deinde circa assertionem liberi arbitrii in Deo. In aliislocis, prætercitatos, oppositum videtur sentire. Ut, V. g. 4. *Topic.,* cap. 5. inquit: «Multa possunt facere Deus et homines, quæ non faciunt»; et lib. 1. *Ethic.,* cap. 8. asserit illos esse Deo charissimos, qui sunt Vere sapientes, eisque plurima beneficia conferre; et 8. *Ethic.,* cap. 7. docet Deum, erga homines, amicitiam habere, non quidem, ut inter æquales, sed ex supereminentia. Quæ omnia, nisi Deus habeat liberum arbitrium, Vera esse nequeunt.

Sed jam tandem, ex prædicta assertione liberi arbitrii divini, colligat sibi novitius Theologus egregia documenta, quibus plurimas theologicas difficultates, quæ in publicis disputationibus solent quosdam vehementer cruciare, possit dissolvere. Primum documentum est satis receptum, quod libertas arbitrii non consistit in eo quod est posse peccare. Quamvis enim ex eo quod quis peccet, vel peccare possit, recte colligamus habere illum liberi arbitrii facultatem: tamen vice versa non sequitur, *hæc voluntas est libera, ergo peccare potest.* Ecce enim ipse Deus liberrimus est, et tamen longe abest a possibilitate pecandi. Similiter et Christus Dominus, inquantum homo, impeccabilisest, si particula *inquantum* accipiatur non reduplicative, ut ajunt dialectici, sic enim falsa esset propositio, *Christus, inquantum homo, est impeccabilis:* quia hæc est falsa, quæ in illa includitur, *omnis homo est impeccabilis.* Si autem dictio, *inquantum,* accipiatur specificative, ut sit sensus, quod *Christus mediante humanitate,* sive *voluntate humana peccare non potest,* vera est propositio, propterea quod hujusmodi peccatum Supposito divino tribueretur: et tamen, mediante humana voluntate, liber est, et mereri potest. Ratio hujus documenti frequentissima est in doctrina Augustini. Nam *posset peccare* non est potestas, sed infirmitas liberi arbitrii. Quapropter si per Dei gratiam ab hac infirmitate sanus efficitur homo, nulla ratione destruitur, sed perficitur ejus libertas. Sicut factum est in Beata Virgine per plenitudinem gratiæ sanctificationis', ut nec Venialiter quidem peccare posset, et in omnibus in gratia confirmatis sit, ut mortaliter peccare jam non possint: et nihilominus manent liberi et mereri possunt in praeceptorum observatione, ut postea amplius explicabimus. <| Secundum documentum sit: Non repugnat libertati arbitrii circa medlu, Imo mn jor illius perfectio est, quod ipsa voluntas sit naturaliter et necessario inclinata ad finem ultimum, aut etiam per Dei gratiam et supernaturalia dona sit determinata quasi naturaliter ad finem ultimum: imo vero tanto perfectior erit libertas circa media, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, quanto ipsa voluntas circa finem magis determinata fuerit. Ecce exemplum in divina Voluntate, quæ necessario et naturaliter amat summum bonum; et nihilominus perfectissime libera est, respectu omnium creaturarum, quæ ordinantur ad ultimum finem, cum non habeant necessariam connexionem cum illo. Similiter et voluntas hominis naturaliter est determinata ad bonum in communi, quantum ad specificationem actus; et nihilominus libera est etiam quantum ad specificationem actus, respectu quorumdam mediorum, quæ non habent necessariam connexionem cum bono in communi, quod est objectum voluntatis. Imo vero, etiam si voluntas, quantum ad exercitum actus, esset naturaliter determinata ad Volendum bonum in communi, tamen maneret libera respectu talium mediorum, non tamen respectu illorum, quæ necessariam et intrinsecam connexionem habent, ex natura sua, cum objecto voluntatis, sicut *esse* et *vivere* necessariam conexionem habent cum *bono,* quod appetitur. <]Tertium documentum, et potissime observandum, est quod libertas, actus voluntatis, quæ in ipsa *formaliter* existit, consurgit ex radice actus intellectus, Videlicet ex tali actu et judicio intellectus. Proponit enim intellectus voluntati objectum, quod de se ipso indifferens est ad assequutionem objecti voluntatis, neque cum illo necessariam connexionem habet; et nihilominus judicat ordinabile esse ad finem voluntatis vel ad assequutionem illius, vel ad participandum aliquam bonitatem ex fine; et tunc judicat ut ordinetur ad finem, et statim voluntas eligit, et in tali electione formaliter est libera. Quæ libertas oritur, tanquam ex radice, ex prædicto intellectus judicio. Et observandum est, obiter, quod indifferentiam collocamus in ipso objecto judicato, non autem opus est, ut in ipso intellectu vel in actu ipsius indifferentiam esse intelligamus: sicut jam diximus in divino intellectu non reperiri. Habemus itaque necessarium esse ad libertatem actus Voluntatis, quod indifferentia medii eligendi judicetur per intellectum, et simul judicetur tale medium determinandum ad finem· Quod quidem judicium practicum esf, et cum electione voluntatis necessario conjunctum tanquam radix efficax unde originatur actualis libertas operantis per voluntatem. Hoc documentum vehementer observent qui In quiestlonlbus *de merito* et *ratione merendi*

dissolvendis errare noluerint: id quod ego non aliter ostendo quam ex prædictis. Etenim Deus est maxime liber, ut jam definitum est, et tamen in ipso non alia ratio libertatis invenitur respectu illorum quæ extra se Vult, nisi quia judicat illa non habere necessariam connexionem cum fine, sed esse secundum se indifferentia; judicat tamen ordinabilia esse ad finem, et judicatur ordinanda esse. Et hæc est ratio, quare Velle ordinare liberum est. Vide ergo, Theologe, an injuriam faciamus libero nostro arbitrio, dum ita colligimus, tanto perfectius rationalis et intellectualis creatura erit libera in sua operatione, quanto ejus operatio divinæ operationi liberæ magis assimilabitur, ad cujus imaginem et similitudinem, secundum intellectum et voluntatem, facta est? Sed dicis: ita res habet. Nunc ergo attende ad corollaria, quæ per evidentem consequentiam ex prædictis colligimus.

Primum est: Quotiescumque actus voluntatis oritur ex prædicta radice judicii, semper erit liber. Unde rursus colligo: Quidquid antecesserit vel comitabitur vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat judicium illud circa medium respectu finis, non destruet libertatem operationis. Hæc consequentia, evidens est, quia stante definitione actus liberi, necesse est actum esse liberum. Nunc ergo ad difficiliora paulatim accede. Antecedit quidem operationem nostram liberam divinæ Voluntatis æternum et immutabile consilium, sive divinæ providentiæ infallibilis prædefinitio, quæ omnem bonam operationem liberam prædefinivit, imo et omnem operationem, inquantum bona est et circa bonum exercetur. Atvero,ouia ipse Deus, sua providentia et immutabili consilio, non ligat neque destruit judicium nostrum, quo judicamus indifferentiam medii, et ordinabilitatem ejus, et ordinandum esse ad finem, non etiam nostræ operationis libertatem destruit, sed potius illam efficaciter efficit, fovet atque conservat. Ecce quomodo cum divina Providentia infallibili et efficaci stat nostræ operationis libertas, imo sine illa stare non posset.

Jam vero, de gratis Dei et divinis auxiliis efficacibus, atque præceptis planius intelliges, quo pacto nostræ voluntatis libertati non adversentur, sed potius faveant. Ratio evidens est, si nolis prædictum documentum, quod necessario concessiti, negare. Etenim universa hæc tantum absunt, ut nostræ rationis judicium perturbent aut ligent ne possit prædicto modo judicare indifferentiam objecti, quod potius illuminent atque perficiant, et ad Dei similitudinem transferant. Ecce, inquit Propheta *Psal.* 18.: «Præceptum Domini lucidum illuminans oculos». Et cum Iterum petit: «Perfice gressus meos in semitis tuis ut non moveantur Vestigia mea», numquid petit ex divino auxilio auferri a se libertatem? Non sane, sed potius perfici in observantia mandatorum efflagitat. Similiter,cum sponsa petit: *Trahe me, post te curremus,* numquid auxilium efficax precatur, ut propriis gressibus, id est, liberis affectibus non ambulet? Imo vero illud exoptat, ut liberius et Velocius currat. Absit, ergo, a catholico et pio Theologo, ut libertatem arbitrii defendat, divinæ Providentiæ, divinæ gratiæ efficatiam minuat, divinique præcepti obligationem seorsum collocet, ut confirmatorum in gratia libertatem operandi asserat.

Tandem colligamus, inter omnes creaturas intellectuales, perfectissimam libertatem operandi fuisse in anima Christi Domini: quoniam divinæ libertati super omnes maxime assimilata est. *Primo* quidem quia per unionem hypostaticam facta est impeccabilis: quoniam cum non alia personalitate existeret in rerum natura, quam personalitate Verbi, si anima Christi peccaret, in Verbum ipsum peccatum refunderetur. *Deinde,* quia ipse Christus Dominus divinæ providentiæ, circa se suasque operationes, prædefinitionem, præceptumque moriendi, lumine gloriæ aperte quasi excellentissimum exemplar intuebatur. Sicut dictum est Moysi: «Inspice, et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est», *Exodi,* 25. Quæ omnia suæ voluntatis libertatem perficiebant, ac practicum judicium intellectus illuminabant, quo Christus certius et evidentius judicaret indifferentiam mediorum ad finem, et illorum ordinabilitatem simul cum ordinatione seu præordinatione divina. Unde et ipse Christus Dominus, eidem subordinatus, eadem ordinabat ad finem ultimum ex ingenti charitate qua in ipsum ultimum finem necessario ferebatur. Atque in hoc etiam assimilabatur Deo, qui se ipsum *necessario* amat, nos autem *libere.* Sic et anima Christi Domini Deum ipsum *necessario* diligit, et omnia media quæ habent necessariam connexionem et ab intrinseco cum assequutione illius finis, scilicet cum visione beatifica animæ Christi; et ita vult lumen gloriæ, proprium intellectum, et suum esse. Reliqua Vero, quæ ab intrinseco non habent necessariam connexionem cum assequutione finis, quamvis habeant illa ex suppositione præcepti, libere volebat. Huic doctrinæ consonat, quod in *Psalmo^,* legimus, quod ad literam de Christo intelligitur, testante Apostolo, ad *Heb.* 10 : «In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam». Ecce præcessit divina prædefinitio, et immutabilitas divinæ voluntatis, qua praedefinitum et volitum erat, quid Christus ope-

raretur. Deinde sequitur, *Deus meus volui·* Ecce actum liberum animæ Christi subordinatum Deo, quo voluit obedire usque ad mortem, ex dilectione Dei amplectens ingenti affectu, sed libero, legem moriendi morte crucis. Et hoc est quod dicit. *Et legem tuam in medio cordis mei.* Ex dictis tandem sequitur, quam vehementer et periculose falleretur qui assereret, Christum Dominum neque meruisse, neque mereri potuisse in eo, quod obedivit præcepto moriendi, nisi intensius Vellet obedire, quam ex obligatione præcepti teneretur. Id quod tali ratione quidam confirmare voluerunt, quia dicunt, intelligi non potest, quomodo, stante præcepto moriendi, anima Christi libere Vellet mori, quæ, stante præcepto, non poterat non velle mori: ergo ut mereretur per actum obedientiæ, oportet asserere in ipso actu intensionem, quæ non erat sub præcepto injuncta. Hæc profecto ratio ridicula est, et ex ignorantia definitionis actus liberi satis libere procedit, et indigna nobis Videtur, quæ post prædicta documenta pluribus verbis refellenda sit, nec præsentis loci et temporis est, quantum periculi in illa assertione lateat, aut certe, ut melius dixerim, pateat, ad unguem examinare, atque ostendere. Ego quidem non auderem sine periculo meo, illam sententiam aliquo modo probabilem esse affirmare. Sed de hac re opportunius, favente Domino,sine quofactum est nihil, plura dicemus. Hactenus de gravissimo dubio dictum fuerit sub Ecclesiæ Romanæ correctione.

DUBITATUR *secundo* circa hunc articulum, an modo,de facto, in Deo sit realis potentia ad volendum, quod Antichristus non sit futurus? Cajetanus supra, artic. 7., ad 4., tenet, quod in Deo modo non est ita realis potentia. Et probat *primo,* quia potentia ad opposita ponit mutabilitatem in eo in quo est, ut ait Arist. 9. *Metaphysic.;* sed Deus est omnino immutabilis: ergo non habet potentiam ad opposita.

Secundo. Si Deus potest modo velle non esse Antichristum, ergo potest mutari. Probatur consequentia: quia modo jam Voluit ut esset Antichristus, ergo desineret velle quod voluit, et hoc est mutari. Et *denique,* ipsemet D. Thomas, ubi supra, et 1. *Cont. Gent.,* cap 82. Videtur hanc sententiam tenere. Nihilominus Cajetanus concedit, quod hæc propositio, *Deus potest velle quod non sit Antichristus* si verbum *potest* absolute accipiatur, vera est.

Scotus autem tenet oppositam sententiam in K, dist. 59.: quam sententiam sequuntur multi ex modernis Theologis, etiam 'rhomlstis. Et probatur *primo,* quia Deus potest fucero, quod non sit Antichristus: ergo illud potest velle. Probo antecedens: quia quando Deus creaturus est animam Antichristi, libere creabit illam et non ex necessitate naturæ: ergo potest facere, quod non sit. <[*Secundo.* Deus est perfectissime liber respectu aliorum omnium extra se: ergo habet veram et realem potestatem ad utrumlibet. Patet consequentia ex definitione liberi arbitrii. <] *Denique,* antequam Deus produceret mundum, rogo, an habuerit potestatem realem non producendi, vel non habuerit illam? Si primum, ergo *simpliciter* modo habet potestatem realem ad non producendum Antichristum; si secundum, ergo *ex necessitate,* produxit mundum et non libere. Patet consequentia: quia ab æterno non habuit potestatem non producendi illum.

Pro solutione hujus difficultatis, quæ nobis Videtur quæstio de nomine, distinÉuendum est, cum quæritur, an modo in •eo sit potentia realis ad. non producendum Antichristum, et ad volendum oppositum ejus quod voluit- Si enim particula illa *modo* faciat sensum compositum cum duobus oppositis, id est. facta suppositione et veritate unius oppositi, aliud oppositum etiam verificetur, respondendum est *negative,* quod non est in Deo talis potentia, neque potest esse. At vero si particula illa *modo* faciat compositionem unius oppositi cum potestate ad faciendum alterum, blasphemum esset negare, quod Deus *modo* habet realem potestatem ad faciendum, quod non sit Antichristus, et ad volendum quod non sit Antichristus. Prior ergo opinio Cajetani procedit in sensu composito; altera Vero opinio procedit in sensu diviso, et *absolute* loquendo. At vero *absolute* loquendo, secunda sententia habet verum, cum qua bene stat immutabilitas divinæ voluntatis, quæ, quamvis possit oppositum facere, nunquam faciet aut Volet. Et in hoc consistit esse immutabilem voluntatem. Per hæc patet, quid ad argumenta utriusque opinionis dicendum sit.

ARTICULUS XL

ξ] Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. (1J

D UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo *voluntas signi.* Sicut enim Voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque de-

(I· I *Seni.,* dint. XI.V, utl.4; *De Veritu* qu. XXIII, nrt. Λ.

bent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

<j 2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa, quæ assignantur circa Voluntatem divinam, non concordant divinæ Voluntati, sunt falsa: si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa Voluntatem divinam assignanda.

SED contra est, quod Voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

RESPONDEO dicendum quod in Deo quædam dicuntur proprie et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (1). Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus: unde illud, quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos,irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ: et propter hoc, ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod Velit illud fieri: unde præceptum divinum quandoque metaphorice, *voluntas Dei* dicitur, secundum illud *Matthœi* 6 : «Fiat Voluntas tua, sicut in cœlo et in terra». Sed hoc distat inter Voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur *voluntas beneplaciti:* voluntas autem metaphorice dicta, est *voluntas signi,* eo quod ipsum voluntatis voluntas dicitur.

AD primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem: non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

AD secundum dicendum quod signa Voluntatis dicuntur Voluntates divinæ, non quia sint signa quod Deus Velit: sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ Voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira: sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

(1) Q. 18. ar. 3. prœclpue.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est: In Deo distinguitur voluntas signi et voluntas beneolaciti.

Secunda conclusio: Voluntas beneplaciti estproprie voluntas, voluntas vero signi est metaphorice voluntas.

Tertia conclusio, ad secundum: Signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, *non quia sint signa quod Deus vult, sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi in Deo, dicuntur metaphorice* divinæ voluntates.

ARTICULUS XII.

O Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.(1)

Ç ^ ç T ^ S d DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa: scilicet *prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio.* Nam eadem, quæ nobis *præcipit* Deus, vel *consulit,* in nobis quandoque *operatur:* et eadem quæ *prohibet,* quandoque *permittit.* Ergo non debent ex opposito dividi.

<j 2. Præterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur *Sapientiæ,* 11. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

<J 3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *prœceptum, consilium* et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

<1 4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum: quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per Philosophum in 2. *Ethic-* (2) et per Dionysium in 4. cap. *De Divi. Nom.* (3) Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio; respeciu.* vero boni, duo signa, scilicet *consilium* et *præceptum.*

RESPONDEO dicendum quod hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid ve-

il) I *Sent.,* diet. XLV, art. 4; *De Verit.,* qu. XXIII, nrt. 3.
(2) 2. *Eth.* c β., a med. to. 5.
(3) Dion. c. 4. p. 4. nllqiiiitntiihim n mcdlo.

lle. Potest autem aliquis declarare se Velle aliquid, vel per seipsum, vel peraltum. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel directe vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio.* Indirecte autem, inquantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8. *Physic.* (1) Et quantum ad hoc, dicitur signum *permissio.* Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium, ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult et *prohibendo* contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium.*

Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine *voluntatis divinæ,* tanquam signa Voluntatis. Quod enim præceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod diciturMatth. 6.: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra.* Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit in *Enchi.* (2). «Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit: vel sinendo ut fiat, vel faciendo».

Vel potest dici, quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum· Ad futurum vero, *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarii,*præceptum,*respectu Vero superabundantia boni,*consilium.*

AD primum ergo dicendum quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle: sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subjacere præcepto et consilio et operationi, et prohibitioni, vel permissioni.

AD secundum dicendum quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id, quod non Vult Voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id, quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum Voluntate beneplaciti, non autem præceptum Vel consilium: tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

AD tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus; et ideo circa ipsum specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum Voluntarie et per se. Sed aliæ creaturæ non ugunt nisi motæ ex operatione divina:

(1) I.ib. H. tox. 39. toni. 9.
(9) *KncMrld.* clip. In fluo loin. S.

et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

AD quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a Voluntate divina: et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio.* Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quædam sunt, sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus: et respectu horum est *præceptum.* Quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur: et respectu horum est *consilium.*– Vel dicendum quod *consilium* est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: Convenienter numerantur ista quinque signa, scilicet, operatio, et permisio, præceptum et consilium, atque prohibitio. Ratio hujus distinctionis satis manifesta est in articulo, quia, scilicet, tot modis solemus nos declarare, quod volumus.

COMMENTARIUM.

CIRCA ista signa aliqua necessario advertenda sunt. *Primum est,* non esse inconveniens, quod plura ex istis signis conveniant eidem rei, diversis rationibus. Aliquando, enim, quæ Deus *præcipit,* etiam *consulit* ut fiant, et etiam *operatur* aliquid, quod solet esse signum Voluntatis in nobis. Aliquando, etiam, peccatum quod *prohibet, permittit,* ita ut possimus dicere, quod Voluntate signi Deus non vult fieri peccatum, quatenus *prohibet* illud, et rursus voluntate signi, quod est *permissio,* Deus vult fieri peccatum, quia permittit illud, et ita dixit Apostolus: «Cujus vult miseretur, et quem Vult indurat» *ad Roma.,* 9.; *miseretur* voluntate beneplaciti, *indurat* autem Voluntate signi, quod est permissio. Advertendum est *secundo,* quod ut universaliter dicatur voluntas signi operatio divina, necesse est, quod ipsa operatio non attingat rem illam, cujus est voluntas beneplaciti: alias enim ipsa *operatio* non diceretur metaphorice voluntas divina ad eum modum, quo hic loquimur, sicut dicitur voluntas signi *prohibitio* vel *permissio,* quinimo tunc ipsa *operatio* revera significaret voluntatem, quæ proprie est in Deo. Verum est, tamen, quod alia ratione posset dici metaphorice ipsa *operatio* voluntas Dei, quemadmodum effectus solent nomine causæ metaphorice nuncupari. Esto exemplum: operetur Deus justificationem duorum In-

fantium per baptismum; sed *alter* statim moritur et salvatur, *alter* vero vixit et damnatus est. Tunc voluntatem signi, quæ dicitur *operatio,* voluit Deus salvare eum, qui damnatus est: altera vero *operatio,* qua justificatus est ille, qui salutem æternam est consequutus, non dicitur voluntas signi, sed potius est effectus quidam voluntatis beneplaciti. Advertendum est *tertio,* quod hæc quinque signa non dicuntur metaphorice *voluntates Dei,* inquantum divina voluntas circa ipsamet signa exercenda sit metaphorice *voluntas:* imo vero voluntas Dei, circa ista signa, est Voluntas absoluta et beneplaciti, quæ semper impletur. Quod patet inductive: nam si Deus permittit peccatum fieri, revera Vult permittere. Et ita dixit D. Thomas, art. 9. ad3., Deus vult permittere peccata, et hoc est bonum. Pertinet enim *permissio* peccatorum ad divinam providentiam, ut dicit D. Thomas, q. 22., art. 2., ad 2., et q. 48., art. 2., ad 3. Dicuntur autem ipsamet signa *valuntales Dei* metaphorice, respectu materiæ, circa quam versantur, et quam solent significare in nobis; et hoc modo *prceceptum* dicitur voluntas signi, quamvis Deus non velit simpliciter, quod omnes adimpleant præceptum suum. Item, *permissio* peccatorum dicitur metaphorice *voluntas Dei* circa peccata. Unde dicitur Deus metaphorice in Sacris Litteris velle indurare, Velle excæcare, quia permittit aliquem excæcari et indurari. Sed quia ipsa *permissio* solet esse in nobis signum, quod volumus indirecte aut per accidens id quod permittimus, ideo metaphorice transfertur in Deum, et dicitur *voluntas Dei* ipsa *permissio,* quamvis ipse nec per accidens quidem Velit peccatum. Advertendum est tamen, quod hujusmodi loquutiones explicandæ sunt a nobis inventæ in Sacris Litteris et in Sanctis Patribus, non autem sunt frequentandæ, eo quod male sonant. Denique advertendum est, quod voluntas signi non convertitur cum- Voluntate antecedenti. Differunt enim in hoc, quod voluntas signi dicitur aliquis effectus divinæ voluntatis, qui Videtur.signum esse, quod Deus aliud Velit, quod revera non vult; sed voluntas antecedens importat Velleitatem, quam in Deo ponimus saltem eminenter respectu alicujus objecti, quod, secundum se et absolute consideratum, bonum est. Differunt etiam, quia Voluntas signi, quæ est permissio peccati, non est in Deo, neque eminenter respectu peccati, neque potest dici Voluntas antecedens esse in Deo, sicut dicitur respectu salutis omnium hominum. Cæterum, beneplaciti Voluntas, et voluntas consequens ita se habent, quod Voluntas consequens semper est beneplaciti, et non e contra. Ratio est: quia voluntas consequens dicit relationem ad voluntatem antecedentem; voluntas autem beneplaciti est respectu alicujus objecti, quod nullam dicit relationem ad antecedentem, V. g. voluit Deus prædestinare Gabrielem voluntate beneplaciti non consequenti. Hactenus de hac quæstione 19.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei.

DEINDE considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo de justitia Dei, et misericordia ejus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

ξ| Utrum amor sit in Deo.

SD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

«] 2. Præterea, amor, ira, tristitia, et hujusmodi contra se dividuntur. Sed· tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

<J 3. Præterea, Dionysius dicit, 4. cap. *De Divin. Nomin (2): Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

SED contra est, quod dicitur 1. *Joannis,* 4.: *Deus caritas est.*

RESPONDEO 'dicendum: quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cujuslibet appetitivæ virtutis, est anior. Cum enim actus Voluntatis, et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propia objecta; bonum autem principalius et per se est objectum voluntatis et appetitus, malum autem Secundario etper aliud, inquantum scilicet opponitur bono; oportet

(1)Infra, qu. LXXX1I, art. 5, ad 1; III *Sent.,* diet. XXXIi, art. 1, ad I; I *Cont. Cent,* cap. XCI: IV, cap. XIX; *De Die Nom.,* cap. IV. lect. IX
(2) Ca. 'I. par. 2. et par. I. nun inultum ante lintm.

naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communius, naturaliter est prius: unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus Voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus.

Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tristitiam, et cetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem: remoto enim primo removentur alia. Ostensum est autem (1) in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

AD primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3. *De Anima* (2); ita appetitus intellectivus, qui dicitur Voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, *passiones* dicuntur: non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt: non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in 7. *Ethic.* (5) quod *Deus una et simplici operatione gaudet.* Et eadem ratione, sine passione amat.

AD secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in 1. *De Anima,* (1) materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale vero appetitus Vindictæ. Sed rursus, ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud, quod est materiale in eis, ut dictum est (2); illa, quæ imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (3). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium: tamen sine passione, ut dictum est (4).

AD tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum, quod quis vult alicui; et in eum cui Vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem; Velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, Vult bonum sibi. Et sic illud bonum quærit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor *vis unitiva,* etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (5). In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor *vis concretiva:* quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione, quæ sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, est certa secundum fidem, ut patet ex plurimis testimoniis Scripturæ. Sed ratio est evidens, quia in Deo est voluntas, ergo et amor. Hanc consequentiam probat D. Thomas in articulo, eleganti discursu. Vide litteram articuli.

ti) *(Jua'st,* 19. nrt. 1.
(2) Tex 07. et OH., tom. 2.
(0) I.I. 7. *tithi.,* c. nit ml finem, to. 0.

(1) Libr. 1. *De Anima,* tex. IS. et 6S. 64. tom. 2.
(2) Ad prece. urvum.
(5) Q 3. nrt. 2. ud. 2. et q. prine, η. II.
(4) lu luto ur. el q. priée, nrt. II.
(B) Q. (I nrt 5.

COMMENTARIUM.

NOTANDUM est in hoc articulo, quod nomen, *amor,* sive, *amare,* proprie dicitur de Deo. Nam quamvis a principio hujusmodi voces sint impositæ ad significandam passionem appetitus sensitivi, tamen, jam usu sapientum, translatée sunt istæ Voces ad significandum actum Voluntatis primum et immediatum, quo adaptatur suo objecto, et sic proprie invenitur in angelis, et in Deo. Vide D. Dionysium, 4. cap. *DeDioin. Notnin.* et D. Thomam, 1. 2. q. 25. 26. et 27. et Platonem in Dialogo, cui titulus est *Symposium,* seu *Convivium.*

ARTICULUS II.

Q Utrum Deus omnia amet. (1)

ξ^T^/SD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non
O/VA \Sy omnia amet. Quia, secundum
X Dionysium, 4. cap. *de Divin.*
22*3 *Nomin.* (2) amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere, quod Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere, quod Deus alia a se amet.

<[2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

<J 5. Præterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, et amicitiæ. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentia, quia nullis extra se eget: nec etiam amore amicitiæ, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum, in 8. *Ethic,* (δ). Ergo Deus non omnia amat.

<J 4. Præterea, in *Psalmo* dicitur; *Odisti 'omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

SED contra est, quod dicitur *Sapien.* 11: «Diligis omnia quæ sunt: et nihil odisti eorum quæ fecisti».3

(1) Infra, qu. XXIII, art. 5, ad I; I- II·', qu. CX, art. 1; II *Sent,* dist XXVI, art. 1; III dist. XXXII, art. 1, 2; I *Cont. Gent.,* can. CXI; 111, cap. CL; *De Verit.,* qu. XXVII, art. 1; *De Vlrtut.,* qu. II, art. 7, ad 2; in *Ioan.,* cap. V, lect. III; *De Die. Norn.,* cap. IV, lect. IX.
(2) Ca. 4. parte 1. declinando ad fincin.
(3) Li. 8. *BtM.,* ca. 2. et 11. tom. 3.

RESPONDEO dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt: ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (1), quod voluntas Dei est causa omnium rerum: et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est Volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat.

Non tamen eo modo, sicut nos. Quia enim Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui Volumus, non est causa bonitatis ipsius: sed e converso bonitas ejus, vel vera vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet: et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

AD primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, 4. c. *de* (2) *Divin. Nomin.:* «Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis».

AD secundum dicendum quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis: et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

AD tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus Vitæ, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem: sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ Vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore quasi concupiscentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

(1) Q. IB. art. 4.
(2) Loco citato In ara· I.

AD quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt et ab ipso sunt. Inquantum Vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa et certa ex Sacris Litteris, Sapien. 11: «Diligis omnia quæ sunt et nihil odisti eorum, quæ fecisti». Et ratio est: quia voluntas Dei est causa omnium existentiam: ergo omnibus communicat aliquod bonum, quod est illa amare.

Secunda conclusio: Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi; et sic Deus amat peccatorem secundum naturam, et odio habet peccatum ejus, ut dicitur Sapien. 14: «-Odio sunt Deo impius et impietas ejus».

ARTICULUS III.

<]J Utrum Deus æqualiter diligat omnia. (I)

^q7AÇ^5d U&/\ TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim *Sapien.* 6: «æqualiter est ei cura de omnibus». Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore, quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

<1 2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus. Non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et Voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis Velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit·

SED contra est, quod dicit Augustinus (2) super *Joan:* «Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quæ sunt membra Unigeniti sui: et multo magis ipsum Unigenitum suum».

(I) II Sent. dist. XXXVI. nrt. I. nd 2; III, dint. XIX, nrt. n, qu." I; dint. XXXII, nrt. 4; I *Cont. Gent.*, cup XCI.
Tract. IK). In Evimilo *loan,* n medio IIllun, tom. 0.

RESPONDEO dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis Vel minus intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat: quia omnia amat uno et simplici actu Voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum; quamvis non magis intensa Voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est(I), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

AD primum ergo dicendum quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat.

AD secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus Voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

AD tertium dicendum, quod intelligere et Velle significant solum actus: non autem in sua significatione includunt aliqua objecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut Velle; sicut circa amorem factum est (2).

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: ex parte actus divinæ voluntatis non magis, id est intensive, quædam amat, quam alia. Ratio est: quia Uno simplicissimo actu diligit omnia.

Secunda conclusio: ex parte boni, quod aliquis vult amato, Deus quædam magis amat, quam alia, inquantum vult uni majus bonum, quam alteri.

COMMENTARIUM.

UTRAQUE conclusio certissima est secundum fidem. Sicut certum est, quod Deus sit purus actus, et quod creaturæ non sunt æqualiter bonæ maxime in esse gratiæ, secundum quod non omnes sunt æqualiter justi, ut ajebat pessimus Lutherus, neque ad æqualem gloriam sunt prædestinuti.

(I) Arti, prim
(il) In cor. nrt.

ARTICULUS IV.

ijj Utrum Deus semper magis diligat meliora. (1)

S D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo Sed Deus magis dilexit genus humanum, quam Christum: quia dicitur *Rom.* 8: «Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum» Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

<| 2. Præterea, angelus est melior homine. Unde in *Psalm.* 8. dicitur de homine: *minuisti eum paulo minus ab angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum: dicitur enim *Hebr.* 2: *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

<1 3. Præterea, Petrus melior fuit Joanne: quia plus Christum diligebat. Unde Dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum. Ut enim dicit Augustinus (2) super illud *Joannis,* 20: *Simon Joannis, diligis me?* «Hoc ipso signo Joannes a cæteris discipulis discernitur: non quod solum eum, sed quod plus eum cæteris diligebat». Non ergo semper magis diligit meliora.

< 4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cum poenitentia sit *secunda tabula post naufragium,* ut dicit Hieronymus (3). Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia pius de eo gaudet. Dicitur enim *Lucœ,* 15: «Dico vobis, quod majus gaudium erit in coelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia». Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

<[5- Præterea, melior est justus præscitus, quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum: quia Vult ei majus bonum, scilicet Vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

SED contra, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud, quod habetur *Eccli.,* 13: «Omne animal diligit sibi simile». Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim (1), quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei majus bonum Velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

AD primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei majus bonum Voluit, quia *dedit ei nomen quod est super omne nomen,* ut Verus Deus esset. Nec ejus excellente deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; *factus enim est principatus super humerum ejus,* ut dicitur *Isai.,* 9.

AD secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in Persona Christi, secundum prædicta (2), Deus plus amat quam omnes angelos: et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cum eadem sit *mensura hominis et angeli,* ut dicitur *Apoc.,* 21. (3); ita tamen quod quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis quantum ad hoc potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret: sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

AD tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus (4) namque refert hoc ad mysterium dicens, quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem: quia magis sentit præsentis Vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero Vitam Deus plus diligit: quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. — Quidam vero dicunt, quod Petrus plus dilexit Christum in membris: et sic etiam

(1) III *Sent.,* diet. XXXI, qu. II, art. 3, qu." δ; diet. XXXII. art. 6.
(2) Tract. Vit. in *Joan.,* inter prin. ct med. to. 9.
(δ) Capit 3. in *tsaiam,* tomo β.

(1) Ar. 2. et 3 præced.
(2) Arti. præc.
(3) *Apoca.,* 21.
(4) Tract, vit. *in Joan.* a med. to. 9.

a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem,—Alii vero dicunt, quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis: et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem: Joannes vero plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. —Alii Vero dicunt, quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis; Joannem Vero plus quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus: sed Joannes secundum quid —Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare: quia, ut dicitur *Prov.,* 16., *spirituum ponderator est Dominus* et non alius.

AD quartum dicendum, quod pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius (i) dicit ibidem, quod «dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit». Vel, alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est, comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcæ majus donum est si dentur pauperi, quam si dentur regi.

AD quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illum tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior: quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

SUMMA ARTICULI.

Ç^ONCLUSIO articuli est affirmans.

(I) *Itonii.,* M. In l<vnntfn. nllqiiniitulmn n prln.

COMMENTARIUM.

CIRCA solutionem *ad primum* advertendum est, quod quamvis Christum Dominum dilexerit Deus plus quam totum universum, et vitam etiam Christi magis amaret, quam totum universum propter unionem humanitatis ad Verbum, nihilominus dedit illi mortem pro salute humani generis. Quia ex hoc ipso, majorem gloriam et honorem sibi acquisivit Christus, non quidem apud Deum, apud quem semper fuit æqualiter beatus, et æquali honore habitus, sed apud creaturas intellectuales, quatenus meruit, ut cognosceretur ejus nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur. Ex quo sequitur, quod prædestinatio Christi non solum respicit medium, per quod elevandus erat homo ad hoc, quod esset filius Dei, et ad fruitionem Dei excellentissimam; sed etiam prædestinatio ipsius fuit præparatio mediorum omnium, per quæ futurus erat victor gloriosus et Redemptor humani generis per sacrificium Corporis sui, Deo acceptissimum. Ex quo rursus sequitur, quod si Adam non peccasset, non esset talis prædestinatio Christi, quin potius permissio illius peccati fuit effectus prædestinationis Christi. Et ita intelligitur illud D. Gregorii; in benedictione Cærei paschalis: «O vere necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte delendum erat»; hoc est, necessaria fuit et bona permissio peccati, ut Christus Dominus esset Redemptor. Ad quod officium prædestinatus erat per certa media ab æterno destinata, quorum unum fuit permissio peccati Adæ. Notanda est solutio ad 3; ubi D. Thomas modestissime solvit dubitationem, an Petrus fuerit sanctior Joanne Evangelista, et tandem concludit præsumptuosum videri hoc velle dijudicare. Quia ut dicitur Pray. 16. *spirituum ponderator est Dominus.*

Notandum est, circa solutionem ad 4, egregiam esse doctrinam D. Thomæ an Deus plus diligat innocentes, quam pœnitentes. Et respondet, quod sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia et charitate. Sed, cæteris paribus, innocentia dignior est et magis dilecta, quam poenitentia. De qua re vide latius D. Thomam, in 3., dist. 23, quæst. 1, art. 5.

CIRCA solutionem *ad quintum* dubitatur, an Deus plus diligat præscitum justum, quam peccatorem prædestinatum. Arguitur *primo,* et probatur, quod Deus plus diligat peccatorem prædestinatum, quam justum pnescltum. Deus mugis diligit

omnem prædestinatum, quam non praedestinatum seu praescitum; sed iste peccator est praedestinatus: ergo Deus magis diligit istum peccatorem prædestinatum, quam justum praescitum. <] *Secundo.* Deus vult majus bonum huic peccatori prædestinato, quam justo praescito: ergo magis illum diligit. Consequentia patet ex articulo 5; antecedens probatur, quia vult illi beatitudinem, quæ est maximum bonum.

Sed, pro altera parte, arguitur *primo ex* illo *Prou.,* 8. *Ego diligentes me diligo.* Sed hic peccator non amat Deum: ergo non diligitur a Deo. <} *Secundo* Peccatori de facto non communicatur aliquod bonum gratiæ, sed solum donum naturæ; ponamus enim quod sit peccator infidelis, at vero in homine justo *de facto* et est bonum naturæ et bonum gratiæ: ergo majus bonum communicatur illi a Deo, ac per consequens magis diligitur a Deo. <J *Tertio.* Justus simpliciter loquendo magis diligit Deum, quam peccator, quantumlibet prædestinatus sit: ergo Deum magis diligit hominem justum, quam omnem peccatorem. Et confirmatur: quia justus per gratiam, quam habet, est filius Dei adoptivus, et consors divinæ naturæ; peccator autem est filius diaboli per imitationem, simpliciter loquendo: ergo Deus magis diligit justum, non obstante quod sit præscitus, quam peccatorem, non obstante quod sit prædestinatus.

Pro solutione hujus difficultatis, notandum est ex D. Augustino, tract. 110. *Super Joan* circa illud: «Et dilexisti eos, sicut et me dilexisti»; ubi ait, quod incomprehensibilis est dilectio, qua diligit Deus, neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per Sanguinem Filii ejus nos cœpit diligere, sed ante mundi constitutionem dilexit, ut cum ejus Unigenito etiam nos filii ejus essemus. Notandum est *secundo* quod, quamvis ista dilectio Dei sit æterna et immutabilis, tamen bonum, quod per illam communicatur creaturæ, in tempore communicatur, et mutabile est, secundum esse et non esse magis et minus. Ex quo sequitur, quod cum major, aut minor dilectio Dei respiciat majus aut minus bonum, quod creaturæ communicatur, necesse est, quod respiciat etiam tempus, quando illud bonum communicandum est: siquidem non est ab æterno, neque semper immutabiliter communicatur, et hoc est quod docet D. Thomas expresse in hoc articulo, in solutione ad 5.

His positis, est prima conclusio: absolute et simpliciter loquendo hæc vera est, *Deus magis diligit quemlibet prœdestinatum, quam quemlibet non prædestinatum.* Ratio est: quia in hac propositione significatur, quod Deus sua dilectione respicit bonum, quod in tempore communicatur prædestinato, scilicet perseverantium in gratia usque in finem; et hoc bonum respectu boni, quod aliis non prædestinatis communicatur, semper est majus. Unde, absolute loquendo, magis diligit prædestinatum, quam non prædestinatum.

Secunda conclusio: absolute etiam et simpliciter hæc est vera, *Deus magis diligit quemlibet justum, quam quemlibet pecatorem-* Et probatur: nam absolute loquendo significatur in illa propositione, quod Deus sua dilectione respicit justum pro illo tempore quo justus est, et peccatorem pro illo tempore quo peccator est; et pro tunc potius odio habet peccatorem, quam diligat. Unde abusiva locutio est dicere, *Deus magis diligit justum quam peccatorem,* sicut dicimus, *Deus est melior diabolo* Et hanc conclusionem probant argumenta facta pro altera parte: et oppositum hujus conclusionis videtur sapere errorem condemnatum in Concilio Constantiensi, *Sessio.* 15 , quod prædestinatus nunquam est membrum diaboli. Cum igitur vere sit inimicus et invisus Deo, dum est in peccato mortali, sequitur, quod pro tunc non magis diligitur quam justus, qui alias est præscitus.

Tertia conclusio. Hæc propositio, *Deus magis diligit peccatorem prædestinatum, quam justum praescitum,* non est absque distinctione concedenda. Nam si in illa significetur, quod amor Dei referatur ad tempus, quo aliquis est justus, etiam si alias sit præscitus; et ad tempus quo alius est peccator, etiam si alias sit prædestinatus, falsa est et erronea illa propositio, quia, pro tunc, est membrum Christi vivum ille qui justus est, et alter est membrum diaboli. At vero, si amor divinus referatur ad ultimum terminum vitæ ipsius prædestinati, etiam si modo sit peccator, vera propositio est. Quia divina voluntas majus bonum facit pro illo tempore, peccatori prædestinato, quam justo præscito. At vero quia secundum formam illius propositionis videtur, quod illud verbum, *magis diligat,* feratur supra peccatorem, quasi quod *pro tunc* diligatur magis, ideo videtur mihi potius neganda, quam distinguenda. Neque reputo tutum esse talem propositionem coram populo proferre, quia statim scandalizantur, putantes quod prædestinatus, quidquid fecerit, nunquam cadit a gratia. Præsertim si inepta exempla afferantur, sicut quidam solent tale exemplum adhibere: quod sicut mater plus diligit proprium filium, Vestimentis sordidis indutum, quam filium ancillæ, eleganter et pulchre indutum atque Vestitum: ita Deus semperplus diligit prædestinatos, quantumlibet peccatis sordidos et immundos, quam præscitos, quantumlibet justos. Quod quidem exemplum multum sapit hæresim condemnatam in Concilio Constantiensi, ubi

supra. <[Ad argumenta pro priore parte respondetur, quod non probant nisi primam conclusionem.

QUÆSTIO XXL

De justitia et misericordia Dei.

POST considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est.

ET circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

<1 Utrum in Deo sit justitia. (1)

Ç $ ç X ^ $ 5 d PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit Q/z justitia. Justitia enim con- Jvz. tra temperantiam dividitur. X Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

<j 2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ Voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus, *ad Ephes.* 1, Deus *operatur omnia secundum consilium suce voluntatis-* Non ergo ei justitia debet attribui.

<j 5. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum- Sed Deus nulli est debitor: ergo Deo non competit justitia.

<j 4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius (2) in lib. *de Hebd.,* quod *bonum essentiam, justum vero actum respicit.* Ergo justitia non competit Deo.

SED contra est, quod dicitur in *Psal.* 10: «Justus Dominus, et justitiam dilexit».

RESPONDEO dicendum quod duplex est species justitiæ. Una, quæ consistit in mutua datione et acceptione: ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur a Philosopho in 5. *Ethicorum* (3) *justitia commutation,* vel directive commutationum sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia ut dicit Apostolus *Rom.* 2: «Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?».

Alia, quæ consistit in distribuendo: et dicitur *distribution justitin,* secundum quod aliquis gubernator Vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, Vel cujuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius (1) 8. c. *De Dioin. Nomin.:* «Oportet videre in hoc Veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscujusque existentium dignitatem: et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute».

AD primum ergo dicendum quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et hujusmodi Virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (2), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in 3. (3) *Ethic.* Quædam Vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut justitia et liberalitas et magnificentia; quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in 10. *Ethic.* (4).

AD secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit objectum Voluntatis, impossibile est Deum Velle nisi quod ratio suæ sapientiae habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris: Deus autem sibi ipsi est lex.

AD tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur: sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est, quod sui causa est. In nomine ergo debiti,importatur quidamordo exi^entiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum: sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum

(1) IV *Sent.,* dint. XLVI, qu. I, nrt. I, qu.· I; I *Cont. Gent.,* cup. XCIII; *De Dio. Norn.;* cnp- VIII, lect. IV.

(2)Hulun lib tltiiliiH nnt. An omne quod eut, bonum nlt.clrcn Unem Illlun.

(5) LI. 0. *lithi.* cnp. 4

(1) Cnp 8 non procul n fin. et cnp. 9. n medio.

(2) <.). Hl. nrt. II. et q. 20. nrt. 1.

(5) Libro ». *lithic,* c. 10.

(4) Libro 10 *lithic.,* c. H

finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et Voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis: quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens: «Cum punismalos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum Vero parcis malis, justum est: quia bonitati tuæ condecens est».

AD quartum dicendum quod, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei: quia etiam id, quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: In Deo non estjustitia commutatiua. <[Secunda conclusio: In Deo estjustitia distribution.

COMMENTARIUM.

HÆC tota quæstio notetur pro-prædicatoribus. Et advertat Scholasticus Theologus *primo* id quod dicit D. Thomas in hoc articulo, in solutione ad primum, magnificentiam et liberalitatem non esse in potentia sensitiva, sed in voluntate. Cujus oppositum videtur dicere in 1. 2. q. 60, art. 5.; et 2. 2. q. 134. art. 4. ad I. Vide quamdam solutionem hujus concordantiæ apud autorem *tabula aureæ* Divi Thomæ, *Dubio* 815· ; quam solutionem rejicit Cajetanus in i. 2. ubi supra, et ipse non ponit in Deo liberalitatem et magnificentiam nisi metaphorice, quod nos falsum reputamus. Optima solutio fuit Magistri Cano, quod liberalitas et magnificentia, ut sunt humanæ virtutes, ponuntur in utraque potentia, scilicet in voluntate et appetitu sensitivo, quia in utraque est specialis difficultas. At vero D. Thomas in hoc art. 1. loquitur de his virtutibus *secundum se,* non ut sunt in homine cum quadam imperfectione, et sic proprie sunt in Deo. <J Notandum est *secundo* pro materia *de Incarnatione,* in 3. p. q. I. art. 2. ad 2., ubi definitur Christi satisfactionem esse ad æqualitatem justitiæ, et, ut Thomistæ dicunt, de rigore justitiæ. Ex qua doctrina aliqui Theologi, quod nos olim etiam sequuti sumus, colligunt quod Deus tenebatur ex justitia admittere satisfactionem Christi, ita ut si non acceptaret esse injustus. Hoc falsum est, ut ex doctrina præsentis articuli convincitur. *Primo* quia D. Thomas expresse docet, quod in Deo non est justitia commutative, sed solum distributive: ergo nulli potest facere injuriam. Patet consequentia: quia nulli potest obligari. Item quia quantumlibet Deus conferat gratiæ, Virtutum, et meritorum alicui, semper ipse Deus manet Dominus absolutus omnium: ergo si cuncta anihilaverit, nulli facit injuriam. Dicamus ergo quod, cum D. Thomas et Theologi æqualitatem seu rigorem justitiæ asserunt in satisfactione Christi inveniri, considerant æqualitatem solum inter remet rem, scilicet inter solutionem debiti et offensam, pro qua solvebatur debitum: ita prorsus ut, si Deus capax esset obligationis, obligaretur ex justitia parcere illis, pro quibus Christus passus est, et satisfactionem efficaciter obtulit. De qua re vide Cajetanum, 1. 2. q. ult., ar. 1., optime disserentem.

ARTICULUS II.

Utrum justitia Dei sit veritas. (I)

AD SECUNDUM sit proceditur. Videtur quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate: est enim *rectitudo ooluntatis,* ut dicit Anselmus (2) Veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum, in 6.2

(1) IV *Sent,* diet. XLVI. qu. I, art. I, qu.· 3.
(2) In dlalo. *De Verlt.* c. 15.

Metaphysic. (1) et in 6. *Ethic.* Ergo justitia non pertinent ad veritatem.

<[2. Præterea, Veritas, secundum Philosophum, in 4. *Ethic.* (2) est quædam alia virtus a justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

SED contra est, quod in *Psal* 84. dicitur: «Misericordia et veritas obviaverunt sibi»; et ponitur ibi *ceritas* pro justitia.

RESPONDEO dicendum, quod Veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut supra dictum est (5). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc,quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula Vel mensura rerum, Veritas consistit in hoc, quod res adæquantur intellectui: sicut dicitur artifex facere verum opus,quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter *veritas* nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis *veritas justitia!.*

AD primum ergo dicendum, quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione Vel intellectu: sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

AD secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad •significatum: non autem' in conformitate effectus ad causam et regulam, sjcut de veritate justitiæ dictum est (4).

ONCLUS1O articuli est affirmativa.

(1) 6. *lithic,* c. 2. ct G. *Metanhu.* tex. 8 ton>. 5. et tom. 3.
(8) I.Il>ro4. *lithic.c* 7 tom. G.
(3) Q. IG, nr. I.
(4) In cor. nrt.

ARTICULUS III.

ij Utrum misericordia competat Deo. (,).

VÆ%v\\Sy Xi-J3,^T_Î D TERTIUM sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (2). Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

<[2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet. Dicitur enim 2. *ad Thimoth.* 2.: «Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest»; negaret autem seipsum, ut dicit Glossa (3) ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

SED contra est, quod dicitur in *Pesai.* 110.: *Miserator et misericors Dominus.*

RESPONDEO dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda: tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cujus evidentiam, considerandum est, qudd misericors dicitur aliquis, quasi habens *miserum cor:* quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: ethic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime.ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur,'nisi per alicujus bonitatis perfectionem; prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est (4).

Sed considerandum est quod élargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam: tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (5). Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (6). Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam,

(1) IMI", qu. XXX. art. 4. IV *Sent.,* dist. XL.VI, 'AxiV Ult <|U " *' * *Gent"* cflP· XC1; *Psalm.*
(8) 'I.Ib. 2. *Orthoit. fidei.* c. 14
(3) *tilossa* Intertill Iiii.
(4) U. G. nrt. 4.
(3) (J. G. nrt, 2. <'l 4.
(G) Art. I. Iiiijiln qiiuiut.

sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datæ rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

AD primum igitur dicendum quod objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

AD secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando: sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo tamen, non contra justitiam facit, sed liberaliter Vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem *donationem* Vocat, *Ephes.* 5.: «donate invicem, sicut et Christus vobis donavit». Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur *Jacob.* 2. quod *misericordia superexaltat judicium.*

Ç ^ONCLUSIO articuli est affirmatioa.

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus operibus De sit misericordia et justitia. (1'

U.7 D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii: quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur *Jacob.* 2.: «Judicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam». Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

Q 2. Præterea, Apostolus, *ad Rom.,* 15. conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium, misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

<j 3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

<l 4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam: et sic tam justitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

SED contra est quod dicitur in *Psal.,* 24.: *Omnes vice Domini misericordia et ueritas.*

RESPONDEO dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et Veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujusqumque; defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est, quia , cum debitum, quod ex divina justitia redditur, sit Vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiæ. Et sit oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autemdivinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eofundatur. Creaturæenimnondebeturaliquid, nisi propter aliquid in eo præexistens, Vel præconsideratum: et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem ejus. Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam Vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus, ex abundantia suæ bonitatis, largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

AD primum ergo dicendum quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et In justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit. Sicut de Mag-

(I) IV *Sent.,* diet. XLVI, qu. II, art. 2, ou.· 2; II *Cont. Gent.,* cap. XXVIII: *De Verlt..* qu. XXVIII, art. I, ad 8; *Psatm.* XXIV; /rom., cap. XV, lect. I.

dalena legitur, *Lucce, 7. cap. Dimissa sunt eipeccata multa, quoniam dilexit multum.*

AD secundum dicendum quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judaeorum et Gentium: sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judaeorum, quæ non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones Patribus factas.

AD tertium dicendum quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; inquantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii (1): *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

AD quartum dicendum quod, licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ, inquantum res in esse producitur secundum quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: *Necesse est in quolibet operi Dei justitiam et misericordiam inceniri.*

COMMENTARIUM.

NOTANDUM est in hoc articulo quam eleganter D. Thomas ostendit, in quolibet opere Dei inveniri misericordiam et justitiam, et quod opus justitiæ semper fundatur in misericordia. Præsertim, advertatur doctrina D. Thomæ in solutione ad primum, ubi ait, quod in damnatione reprobatorum apparet etiam misericordia, dum punit citra condignum. Si enim magis puniret, adhuc esset justum. Proportionalitatis tamen æqualitas servatur, scilicet, quod sicut se habet quantitas demeritorum unius damnati ad quantitatem demeritorum alterius damnati: ita prorsus se habet supplicium unius ad supplicium alterius, sed cujuslibet supplicium justissime potuit esse majus. Similiter etiam possumus philosophari de præmio beatitudinis, quod etiam datur ultra condignum,secundum quantitatem absolutam, sed tamen servatur æqualitas proportionalitatis, ita quod, sicut se habent merita unius beati hd quantitatem meritorum alterius, ita se habet premium unius ad praemium alterius. Nihilominus potuisset Deus sufficienter præmiare cujuslibet merita cum minoria gloria. Præterea, in justificatione impii ait D. Thomas apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem. Potuisset dicere D. Thomas, *propter contritionem:* sed tetigit radicem contritionis, scilicet, *charitatem* ad cujus menssuram sequitur contritio et remissio peccatorum datur, juxta illud *Lucre,* 7.: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ecce in hoc loco quomodo ratio quædam justitiæ est inter remissionem peccati et dispositionem, quam Deus operatur in peccatore. Est enim debitum dispositioni illi, quam Deus operatur in homine, ut respondeat ei remissio peccati, sive infusio gratiæ. Hoc observent qui ita putant gratis justificari peccatorem, ut nulla ratio justitiæ appareat in ejus justificatione. Et agnoscant hanc sententiam esse contra D. Thomam. Falluntur tamen dum statim inferunt, *ergo homo meretur aliquo modo, saltim imperfecto, remissionem peccati.* Sed profecto nulla est ista consequentia. Quia debitum justitiæ et æqualitatis, quod D. Thomas asserit inveniri in justificatione impii, est inter *unum opus Dei* et *aliud opus Dei,* quatenus sunt a Deo, et ab ejus sapientia commensurate, non autem ut sunt ab homine, qui justificatur. Et ratio est: quia, prout ab homine proficiscuntur dolor et dilectio, non habent proportionem dispositionis ad gratiam; sed solum ut proficiscuntur a gratia operante secundum ordinem divinæ Sapientiæ, a qua etiam gratia, ipsa contritio habet quod sit *satisfactio quædam,* justitiæ specialis virtutis, pro offensa contra Deum commissa, et non solum pro poenis Purgatorii.

j- Hactenus adverteram in priori editione. Sed quoniam Video aliquos, etiam ex nostris Thomistis, paralogizari circa prædictam doctrinam, non censentes illam esse satis tutam, cum tamen sit expressa Divi Thomæ sententia, visum est, hoc in loco, hanc difficultatem omnino dissolvere.

DUBITATUR ergo: An in justificatione impii inveniatur aliqua ratio justitiæ? Arguitur, *primo,* pro parte negativa, ex illo *ad Roma.* 3.: *Justificatigratis per gratiam ipsius.* Ubi Apostolus omnem rationem justitiæ videtur excludere ex parte nostra; ex parte vero Dei, puram gratiam statuit, per quam gratis justificamur. *Secundo.* Contritio nulla ratione potest dici meritoria remissionis culpæ: ergo neque satisfactoria pro offensa commissa contra Deum. Antecedens, nemo Theologorum negare audebit; consequentia probatur. Quoniam opus satisfactorlum coram Deoetlam est meritorium, omne enim opus bonum meritorium est, constat autem satisfactio·

(1) 1iniictiir mi nciimiini, II. '.NI, *Moral,* cnp. 0.

nem bonum opus esse. <1 *Tertio.* Deus nulla ratione, etiam imperfecta, debet ex justitia remittere offensam: ergo dum homo justificatur a peccato, nulla actione sua satisfacit Deo pro offensa commisa contra ipsum. Antecedens patet, etiam ex doctrina D. Thomæ, in hac quæstione,art. 1. ad δ; consequentia probatur, quia merces debetur bonis operibus si fiant, quamvis gratia Dei præcedat ut fiant, ut dioitur in Concilio Arausicano, Canone 18. <{ *Quarto.* Omnis satisfactio nostra respectu Dei, præsupponit jam remissam esse culpam; alias nullius momenti judicabitur operatio nostra ad satisfaciendum Deo: ergo videtur implicatio contradictionis, quod sit aliqua satisfactio pro offensa, quæ jam remissa est per divinam misericordiam et gratiam operantem. Et confirmatur ex eo, quod dicitur in Concilio Tridentino, capite 8.: Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur, si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia, ut inquit Apostolus, *ad Romanos,* 10 Quod, si aliquis subtilis Theologus velit respondere, quod Concilium non loquitur de operibus, sive actionibus nostris, quae sunt simul cum ipsa justificatione, sed de iis quæ revera antecedunt ipsam justificationem: at vero, si argumentum procedat de illis actionibus, quæ sunt in eodem instanti justificationis, non est inconveniens quod in aliquo genere causæ aliqua nostra operatio præcedatinfusionem gratiæ, tanquam dispositio ad ipSam; atque ita non mirum est, si contritio in illo instanti, sit satisfactoria offensæ commissæ contra Deum, quæ tunc simul remittitur per infusionem gratiæ. <1 Tunc arguitur *quinto.* Contritio considerata ut antecedit infusionem gratiæ solum potest habere rationem dispositionis quam Deus efficit in nobis ut infundat gratiam, cujus dispositionis causalitas solum est ratio causæ materialis: ergo, ut sic·, non potest habere rationem satisfactionis. Probatur consequentia: quia satisfactio dicit actionem, prout est a satisfaciente et reddente quod debet, quæ consideratio jam est causæ efficientis, saltim moraliter; est enim opus gratiæ cooperantis. Quod, si rursus dicas contritionem habere rationem satisfactionis secundum, quod jam præsupponit gratiam; <] Tunc arguitur *sexto:* sequitur quod talis satisfactio pro offensa sit jam *de condigno.* Probatur sequela, quia contritio dicitur a Theologis, secundum communem et probabiliorem et tutiorem opinionem, esse meritoria gloriæ *de condigno qww* cpnsiderafur ut jairi informata gratia et charltate, et dabitur homini tanta gloria, quanta respondet tanto merito, quamvis fundetur in gratia: ergo, simili ratione, si contritio dicitur satisfactio offensæ, quatenus consideratur in illo instanti ut informata gratia, sequitur quod effectus moralis, respondens satisfactioni, debeatur illi *de condigno,* sicut et remissio pœnæ Purgatorii respondet intensioni contritionis *de condigno,* in ea proportione in qua invenitur perfectio contritionis.

Septimo arguitur: Pœna æterna simul remittitur cum culpa; ergo nullo modo contritio est satisfactio pro pœna æterna; ergo superest quod contritio solum possit habere rationem satisfactionis, respectu pœnæ Purgatorii.

Octavo et ultimo arguitur: Si injustificatione impii, ipsa contritio est satisfactio et recompensatio pro offensa commissa contra Deum; vel est satisfactio pro offensa quæ non est, aut pro offensa quæ est, saltem in reatu; si primum dicatur, videtur inane dicere, quod homo satisfacit pro offensa quæ omnino non est, cum jam sit remissa per gratiam; si autem dicatur quod est satisfactio pro offensd quæ adhuc est, sequitur quod tunc non fit homo reconciliatus Deo, cum adhuc Deus non condonaverit offensam sibi factam: nulla igitur ratione potest affirmari, quod in justificatione impii sit aliqua actio hominis, quæ habeat rationem justitiæ vel satisfacioiris.

in dissolutione hujus difficultatis mirum est, quam sint variæ sententiae, etiam inter ipsos Thomistas, cum tamen quid D. Thomas senserit, tam in hoc loco, quam in δ. par., q. 1. art: 2. ad 2. arg.; et in quæst 85, artic. δ. manifestum sit. Ex cujus doctrina sequentes conclusiones statuo. Deinde in solutionibus argumentorum varietatem opinionum referam et confutabo.

Prima conclusio: In justificatione impii ost ratio justitiæ distributivæ ex parte Dei distribuentis, et, ut ita dicam, adœquantis unum effectum cum altero, secundum ordinem divinæ sapientiae, rebus ipsis impositum. Hæc conclusio ita certa est, ut a nemine, Theologi nominè digno,' dubitari debeat. Hanc demonstrat D Thomas in art. I. hujus quæstionis; ostendit enim hanc rationem justitiæ inveniri in ordineUniversi, tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis. Et confirmat testimonio D. Dionysii, c. 8. *De Divinis Nominibus,* asserentis: «Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium. dignitatem et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute». Juxta hunc igitur modum intelligimus in justificatione impii esse rationem justitiæ, videlicet, quia Deus talem et tantam gratiam infundit, qualem et quantam exigit talis dispositio hominis justificandi, est enim huic dispo-

sitioni, prout est a Deo disponente debita talis gratia, perquam peccata remittuntur, ut expresse docet D. Thomas artic. 4. ad 1. argumentum, dum inquit: «In justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat Deus propter dilectionem,quam tamen ipse misericorditer infundit sicut de Magdalena legitur *Lue.* 7.: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum».* Observa tamen quod de industria dixi quod *tali disoositioni debita estgratia,* prout illa dispositio esta Deo disponente, etenim prout est a viribus liberi arbitrii non est sibi debita gratia; sic enim est remota quædam dispositio, cui non est debita forma tantæ dignitatis. Cæterum,si consensus noster et dilectio nostra consideretur ut est donum Dei, ex auxilio supernaturali proveniens, habet rationem dispositionis ejusdem ordinis cum forma gratiæ; ac proinde sicut dispositioni ultimæ, quam efficit agens naturale, debita est forma substantialis secundum ordinem naturæ, ita dispositioni supernaturali, quam Deus efficit proportionatam fini intento, debita est gratia, quæ est forma supernaturalis, per quam efficimur divinæ consortes naturæ, et peccata remittuntur. Itaque, hac ratio justitiæ magis est æqualitas quædam et proportio rerum inter se, quam meritum creaturæ rationalis operantis. De hac igitur conclusione dicta sufficiant.

Segunda conclusio: Dum adultus justificatur a solo peccato originali, nulla invenitur ratio justitiæ ex parte ipsius operantis, ne imperfecta quidem. Probatur: quoniam adultus qui a solo peccato originali justificatur, nullum habet actum qui ad justitiam pertineat, ut patet inductive: non enim actus fidei, spei et charitatis, Vel humilitatis, vel alterius Virtutis ad hujusmodi justificationem necessariæ, pertinet aliqua ratione ad justitiam. Dixi *ex parte ipsius operantis,* quoniam ex parte objecti fidei invenitur ratio justitiæ Christi: nemo enim justificatur nisi per fidem in Sanguine ipsius, juxta illud *ad Rom.* 5.: «Justificati gratisper gratiam ipsius, perredemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit propitiatorem perfidem in Sanguine ipsius». In quo loco datur nobis intelligi, quo pacto Deus nos omnino misericorditer justificet, et simul per redemptionem et satisfactionem factam ex parte Christi, quam nos per fidem offerimus Deo, gratiam nobis infundat; atque ita verificatur quod ibidem dicit Apostolus: «Ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi». Quid est *ut sit ipse Justus?* Nimirum ut *ostendaturjustus,* dum opus justitiæ fucit, quiu Christo debetur ut justum præmlum suæ humilitatis usque nd mortem Crucis, quod omnis qui est ex tide ipsius per elniritítlem operante justificetur. Cum quo lumen stat in veritate, quod ipsa justificatio impii sit omnino gratuita et ex divina misericordia proveniens, si consideretur ut collate huic misero peccatori. In hac etiam conclusione, maxima concordia est inter Theologos, bene et catholice sentientes.

Tertia conclusio: Dum homo justificatur per poenitentiam a peccato actuali, ipsa contritio est actus justitiæ Virtutis cujusdam specialis, quæ continetur sub justitia tanquam pars potentialis, et non sicut species perfecta. Quæ conclusio est Divi Thomæ, in δ par, quæstione 85. artic. 5.; et apud Thomistes debet esse communis sententia, de qua re in loco citato prolixior debet esse disputatio. Nunc autem, solum est in animo ostendere quomodo discedant a sententia D. Thomæ, qui in justificatione peccatoris ab actuali peccato, negant contritionem esse satisfactionem pro offensa commissa contra Deum, quamvis revera non sit simpliciter justum in hac satisfactione, sed secundum quid. Hanc conclusionem, quantum ad utramque partem, probat D. Thomas in articulo citato. Supponit enim ille, quod poenitentia non habet quod sit virtus specialis, ex hoc solum, quod dolet de malo perpetrato (ad hoc enim sufficeret sola charitas); sed ex eo, quod pœnitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ, sed exigitur ulterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis, in alterum commissis; sicut et retributio. Quamvis sit differentia, quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit, utpote cum satisfactione: retributio autem estex parte ejus,in quem est offensa commissa Utrumque autem ad materiam justitiæ pertinet: quia utrumque est commutatio quædam. Hæc, D. Thomas. Unde colligit primam partem conclusionis, Videlicet, quod *pcenitentia, secundum quod est virtus specialis, est pars justitiæ.* Secundam vero partem conclusionis probat: quia justum simpliciter debet esse inter æquales; at vero inter Deum offensum et creaturam offendentem non est æqualitas: ergo non potest esse justum simpliciter, sed secundum quid. Constat igitur ex doctrina D. Thomæ expressa, quod actus pœnitentiæ, qui est *contritio,* est recompensatio quædam licet imperfecta, quæ immediate respicit offensam Dei, sive Deum offensum, cui fit satisfactio aliqua imperfecta pro offensu commissa contra ipsum. Ex quo sequitur, quam sit ridicula intelligentia cloctrliui' D. Thom® eorum qui ajunt, ixenilentluni, Ideo esse specialem virtutem lustit||i·, quiu respicit pienus Purgatorii, a quibus homo, temporaliter dolendo de pocciitls, sntlslnell I)co. Hoc enim non

potest stare cum doctrina D. Thomæ: *primo,* quia contritio non est dolor de peccatis propter poenas Purgatorii; sed formaliter respicit offensam Dei, non solum dolendo, sed intendendo illam recompensare: ergo ratio justitiæ commutativæ, quæ in poenitentia invenitur, in eo consistit, quod contritio est immediate recompensatio et satisfactio pro offensa Dei. *Deinde,* quia recompensatio pro poenis Purgatorii, si consideretur secundum æqua-Htatem rei ad rem, bene potest esse secundum meritum *de condigno,* sicut et retributio gloriæ pro nobis operibus: at vero D. Thomas, non solum in loco citato, sed etiam in 3. p., q. 1., art. 2., ad 2. firmiter asseverat, nullam satisfactionem puri hominis, quantumlibet grati Deo, posse fieri *de condigno* pro peccato. Cujus ratio est: quia tanto offensa est gravior quanto major est ille in quem delinquitur: unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam. Nihilominus ibidem concedit, quod satisfactio puri hominis potest esse sufficiens *imperfecte,* scilicet, secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habeat a satisfactione Christi. Hæc Divus Thomas. Ubi constat, quod loquitur de satisfactione pro offensa contra Deum commissa, et non de satisfactione quæ fit pro poenis debitis in Purgatorio, pro quibus, supposita gratia, potest homo *de condigno* satisfacere, ut optime advertit Cajetanus super illum locum; licet in quodam opusculus *De Fide et operibus* videatur asserere, quod nullo modo qui justificatur satisfacit pro culpa, sed loquitur secundum communem aliorum opinionem, vel loquitur de culpa quatenus est malum et macula peccatoris, in quo bene dicit, ut infra patebit in solutione ad 2.

Quarta conclusio: Certissime tenendum est, secundum doctrinam D. Thomæ, quod contritio est actus justitiæ commutativæ, imperfectus tamen, qui dicitur *compensatio* et *satisfactio imperfecta* pro peccato, quatenus offensa Dei est. Hæc conclusio patet ex dictis; et quamvis non sit certa secundum fidem, est tamen omnium opinionum probabilissima, et Sacris Litteris maxime consona, et quæ Valde extollit gratiam Dei: tantum abest ut illi deroget, sicut quidam ex modernis Theologis, ad pauca respicientes, audacter affirmant. Deinde probatur conclusio ex illo *Ezech.,* 18.: «Si autem impius egerit poenitentiam, et fecerit judicium et justitiam, vita vivet»; et in *Psal.,* 118. Feci judicium et justitiam. Et *Psalm.,* 31 : «Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino». Et ad *Rom.,* 6. c.: «Sicut exhibuistis membra Vestra servire iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete servire justitiæ in sanctificationem». Quibus in locis non inconvenienter nomine justitiæ poenitentia intelligitur, sicut nomine injustitiæ et iniquitatis intelligitur peccatum, quod inæqualitatem quamdam constituit inter Deum offensum et peccatorem offendentem; quæ inæqualitas tolli debet per oppositam formam et Vitutem, quæ sit suo modo justitia et æqualitas imperfecta. Quod autem hæc opinio gratiam Dei magnificet, probatur: quia ipsa contritio, per quam aliquo modo satisfacimus Deo offenso, effectus est gratiæ Dei, quæ ita nos elevat, ut possimus aliquo modo recompènsare offensam, quam Deo fecimus per peccatum; et ita dicitur sufficiens satisfactio ex acceptatione Dei, qui est illa contentus. Verum est tamen, ut insinuavimus ex doctrina D. Thomæ, supra, et Cajetanus observat, q. 1. in 3. p., quod,nostra satisfactio, ut unita simul cum satisfactione Christi, et quatenus nos sumus cum illo *una persona mystica,* perfecta est et *de condigno.* Nunc autem, non loquimur de satisfactione sub hac mystica unitate cum Christo, sed ut est actio exhibita a nobis, qui sumus finito modo grati Deo, per gratiam infusam ab illo, secundum mensuram Spiritus Sancti, qui dividit singulis prout vult. Hanc sententiam et intelligentiam D. Thomæ sequuti sunt doctissimi Magistri nostri Ordinis, qui in intelligentia D. Thomæ diligentissimi fuerunt: mitto Cajetanum in loco citato, commemoro doctissimum magistrum fratrem Joannem de la Peha, de Scholastica Theologia in hac insigni universitate Salmantina maxime benemeritum, et in cathedra Sacræ Theologiæ Vespertina olim præfectum, de quo non minor, sed forte major erat opinio, nec immerito, quam de iis qui ex nostro Ordine illum antecesserunt. Is in Commentariis super locum citatum Tertiæ Partis hanc sententiam, et D. Thomæ intelligentiam constanter affirmavit, multisque firmissimis argumentis comprobavit. Deinde, illam sequuti sunt, non unus aut alter, sed multi non infimi nominis Magistri nostri Ordinis, quos omnes ego libenter nominarem si invidia sæculi permitteret; sed, vellit nollit invidus. Doctissimum magistrum fratrem Joannem de Orellana in hanc sententiam libenter refero, qui nisi corporis infirmitatibus fuisset oppressus, haud dubium quin in eminentissimo Theologorum loco jam olim præceptor extitisset; is etiam in Commentariis super quæst. I.,in3., p. locupletissime hanc sententiam explicat et confirmat. Ne autem videamur solum ex nostris testimonia referre, adduco in medium Virum

doctissimum Roardum Taper Decanum quondam Lovaniensem: qui, in art. 6· *De satisfactione,* in responsione ad argumenta adversariorum contra satisfactionem, paulo ante finem, fol. 257. sic ait: «Probabilis est multorum Catholicorum opinio, quod pro culpa mortali et poena æterna per eumdem Spiritum inhabitantem satisfacere possumus: quod magis videretur, et apparentius esset, si infusa gratia posterius tempore, æternum supplicium et culpa remitterentur, sicut sentit Hugo de sancto Victore; quemadmodum secundum B. Thomam posterius natura et simul tempore ejus fit remissio. Sed de eo nollumus hic contendere, cum sit inter quæstiones de quibus utrinque disputare licet, ac salva fide utramlibet partem opinari, atque etiam defendere». Hæc Roardus. Et post pauca: «Neutri autem sententiæadversatur gratuita peccatorum remissio; quin potius magis gratuita est, si et ipsi satisfacere possimus, major est enim gratia, majus beneficium confertur: et major est Christo et nobis gloria, si divites nos faciat, ut ipsi ex nostro satisfaciamus pro culpa etiam mortali». Et paulo inferius sic habet: «Nec adversari potest satisfactio quæ est ex gratia gratuitæ remissioni: cum gratuitas solum adversetur operibus liberi arbitrii, et non operibus gratiæ, quæ non distinguit Apostolus Paulus contra gratiam, in epistola *àd Roman,* et *ad Galat.;* quin potius in ea complectitur opera illa tanquam ejus fructus: sed opera naturæ sive liberi arbitrii tantum. Atque hoc modo B. Augustinus cap. 48. *De natura et libero arbitrio,* docet, vitam æternam esse gratiam, nihilominus tamen ex meritis quæ sunt gratia et gratis data». Hæc omnia Roardus. Quæ quidem a me relata sunt, non ut per omnia ejus opinionem sequar (quippe qui ponit pœnitentem reddere æquivalens pro offensa, in quo mihi displicet); sed ut appareat quam temere quidam moderni Theologi, quænonintelligunt, condemnent. Cæterum tota difficultas est, inter veros Thomistes, in explicando quonam pacto satisfactio, pro peccato commisso contra Deum, habeat aliquam rationem justitiæ commutativæ, cum tamen ipsa satisfactio præsupponat jam peccatum esse remissum per infusionem gratiæ, quæ nisi præcesserit, saltim prius natura, nullius momenti talis satisfactio judicabitur esse: de qua re plures et catholicas sententias invenio, inter viros doctissimos et ingenio acutissimos. Quid autem ego de hac re sentiam, et quid mihi conformius doctrinæ D. Thomæ videatur esae, in solutionibus argumentorum, a me propositis, commodius explicabitur.

Ad primum Igitur *argumentum,* quod desumitur ex Apostolo nd *Roman.,* 5. asserente, nos gratis justificari per gratiam Dei, facile quidam respondent ex doctrina Roardi, ubi supra, quod justitia et satisfactio quæ ponitur in contritione, non derogat in aliquo gratiæ Dei, per quam gratis justificamur, imo ipsa contritio est maximum donum gratiæ Dei. Excludit itaque Apostolus illic, et ubicumque gratiam operibus contraponit, opera quæ antecedunt justificationem, ut dicit in Concil. Trident, sessione 6. cap. 8.; non autem excludit opera quæ sunt dona Dei, et ab ipsa gratia dimanant. Stat igitur cum sana et catholica doctrina ipsam contritionem esse recompensationem offensæ, dum Deus remittit peccata propter poenitentiam.

Ad secundum argumentum, ego sane concedo libentissime antecedens, et puto esse catholicum dogma, quoniam alias non intelligo quo pacto remissio peccatorum fiat gratis, si contritio esset meritoria remissionis culpæ, sive ipsa contritio consideretur quatenus in ratione dispositionis antecedit gratiam, prioritate naturæ et causalitatis, non temporis: sive consideretur ut est posterior natura quam ipsa gratia in alio genere causæ, scilicet, formalis et quasi efficientis: nam isto modo gratia principium est contritionis, et omnis rationis meriti, quod considerari potest in ipsa contritione respectu Gloriæ, vel respectu poenarum Inferni, a quibus eripitur non solum per remissionem culpæ, quæ fit formaliter per gratiam, sed etiam per meritum contritionis, quatenus a gratia dimanat, quod amplius explicabitur in solutione ad septimum. Scio esse quosdam, asserentes, quod, de potentia Dei absoluta, fieri poterat ut contritio, etiam quæ procedit ex gratia, esset meritoria ejusdem gratiæ; imo quidam ex ipsis concedunt quod *de facto* per talem contritionem meretur homo, non quidem gratiam aut remissionem peccati, sed quod gratia sit tam intensa, per quam abundantius remittantur peccata: quorum ratio est, quia intensior contritio, et intensior actus charitatis jam præsupponunt gratiam, ac proinde non est inconveniens illam intensionem gratiæ quam ipsi satis improprie vocant augmentum gratiæ, promereatur homo per majorem intensionem contritionis. Hujusmodi placita Theologorum, si a nobis exacte confutanda forent, integrum librum oportebat componere. Revertamur igitur ad secundi argumenti solutionem; concessimus itaque antecedens, videlicet, quod contritio nulla ratione potest dici meritoria remissionis culpæ, Vel infusionis gratiæ, quæ duo habent se, sicut effectus formalis et forma; sed negamus consequentiam, dum Infertur; *ergo contritio non est satisfactoria pro offensa commissa contra Deum.* Ad proluitionem Vero consequentia*, non possum

non mirari, quomodo Viri Theologi, quos oportebat Dialecticam didicisse, non videant sophismatis apertum cavillum: quamvis enim idem actus contritionis sit, satisfactorius et meritorius, tamen ratio meriti et ratio satisfactionis formaliter differunt, et diversum habent terminum. Etenim contritio meritoria est gloriæ, Vei etiam remissionis pœnæ; satisfactio vero respicit offensam alterius, cui satisfaciendum est, ac proinde mereor mihi præmium, et satisfacio alteri, recompensando offensam quam ei feci. Quamvis igitur omne opus bonum, a gratia procedens, sit meritorium, et ipsa contritio sit simul satisfactoria, non tamen sequitur, quod respectu ejusdem termini sit meritoria et. satisfactoria. Pro cujus majori intelligentia notandum est, *primo,* cum Durando, in 4. dist 15. q. 1., quod satisfactio differta restitutione proprie dicta, nam restitutio fit earum rerum quæ, etiam sine injuria personæ, et sine derogatione honoris, ablatæ sunt, vel retinentur; et hoc modo restituit homo quæ mutuo accepit, aut quæ furtim usurpavit. At vero satisfactio, proprie loquendo, est quædam recompensatio pro injuriis et offensis contra honorem vel observantiam alicujus comissis. Verum est tamen, quod interdum Theologi indifferenter utuntur nomine satisfactionis pro restitutione, et e contrario. Nunc autem utimur nomine satisfactionis, ut est recompensatio quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut utitur D. Thomas in 3. par., quæst. 85., art. 3. Notandum est *secundo* quod meritum et satisfactio conveniunt in hoc, quod utraque quidem est actio justitiæ, ac proinde ad alterum; differunt tamen eo quod satisfactio directe prospicit honori ejus cui fit satisfactio, qui et offensus est, ita ut terminus intrinsecus et totalis ipsius satisfactionis intelligatur non intellecto commodo satisfacientis, imo etiam aliquando fit cum detrimento et incommodo ipsius satisfacientis. At vero meritum e contrario se habet, nam proprius terminus meriti, inquantum meritum est, est commodum ipsius merentis, quod sibi ab alio, apud quem meretur, debet provenire. Hæc manifestissima sunt, sed non considerantur ab illis, quibus non placet, aut a quibus non intelligitur sententia D. Thomæ. Ex dictis plane sequitur ratio hujusmodi loquutionis: *Satisfacimus alteri et meremur nobis.* Sequitur etiam quod explicare intendebamus, quod si quæ actio simul est satisfactoria et meritoria, necesse est ut diversis rationibus hæc duo sibi competant, scilicet, respectu diversorum terminorum. Notandum *tertio,* quod peccatum dupliciter potest considerari: uno modo ut habet rationem offensæ et injuriæ contra ipsum Deum, in qua consideratione homo se habet ut faciens, Deus vero quasi patiens injuriam, quamvis enim dum homo peccat, nihil noceat Deo, juxta illud Job. 35: «Si peccaveris, quid ei nocebis? et si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?»; tamen quod attinet ad gravitatem peccati mortali, perinde est quod homo attentet, quantum in se est, alium Deum sibi facere, avertendo se a vero Deo. Altero modo potest considerari peccatum ut malum proprium peccantis, quatenus privat illum vita gratiæ, et avertit in æternum a summo bono, et est macula et mortalis morbus ipsiusmet peccantis, unde et mortale peccatum dicitur: sibi enim soli nocet revera peccator dum facit contra legem Dei, juxta illud *Psal.* 7.: «Convertetur dolor ejus-in caput ejus, et in verticem ipsius iniquitas ejus descendet». Ex hac doctrina constat, quod satisfactio divinæ offensæ, quamvis concomitanter se habeat ad bonum justificandi, et sit quasi conditio requisita ut remittantur peccata per infusionem gratiæ, tamen formaliter loquendo solum respicit peccatum, prout est malum divinum, attentatum ab ipso peccatore et recompensandum ab illo, quamvis hoc, ne imperfecte quidem, possit facere sine gratia Dei, sanante omnem infirmitatem peccati, et omnem maculam abluente, cujus gratiæ infusio' quamvis formaliter causât remissionem peccati, sed non se sola, nisi præsupposita charitate et poenitentia infusis a Deo. Et hæc est maxima misericordia Dei, quod cum ipse sit offensus, exerceat officium medici,et sanet omnes infirmitates nostras; et hoc pacto acceptet nostram contritionem in aliqualem, licet imperfectam, satisfactionem pro offensa, contra se comissa. Et hoc est quod D. Thomas dixit in 3. par., q. 1., art. 2. ad 2., qtiod hæc satisfactio reputatur sufficiens ex acceptatione ejus, qui est illa contentus, non quia illa sit simpliciter sufficiens, quantumlibet procedat ex gratia, eo quod semper procedit ex homine finite grato: ideo sola Christi Domini satisfactio fuit ad æqualitatem, et simpliciter sufficiens, quia satisfaciens erat æqualis dignitatis cum offenso. Per prædictam doctrinam facile respondebimus ad reliqua argumenta.

Ad tertium argumentum negatur consequentia: quia quamvis Deus nulli possit obligari ex justitia commutative, tamen fidelis est in omnibus verbis suis, et remittet peccata poenitentiam agentibus; sicut et conferet præmia iis, qui ex gratia sua bene operantur. Ad probationem consequents respondetur, quod præmium non respondet contritioni, quatenus satisfactoria est, sed quatenus meritoria est gloriæ; ipsa autem remissio offensæ nori est debita

satisfactioni, quia non respondet ei sicut merces merito.

Ad quartum argumentum respondetur, quod satisfactio præsupponit remissam esse culpam prius natura, quam ipsa satisfactio habeat valorem aliquem ad aliqualiter satisfaciendum Deo; negatur tamen illa consequentia, dum infertur, *ergo videtur implicatio contradictionis quod sit aliqua satisfactio pro offensa, quæ jam remissa est per divinam misericordiam et gratiam operantem;* et ratio est, quia, antequam intelligatur recompensatio offensæ, potest intelligi remissum esse peccatum, ut est malum ipsius peccatoris; ut autem est malum divinum, sicut diximus, non intelligitur esse recompensatum a nobis, donec intelligatur ipsa contritio in ratione satisfactionis acceptata a Deo. Cum autem omnia hæc in eodem instanti exerceantur, omnes istæ prioritates considerantur a nobis, secundum diversus rationes etformalitates, quibus divina gratia maxime extollitur. Et per hoc patet ad confirmationem; nam Concilium loquitur de nostris actionibus, quæ prius tempore antecedunt justificationem; cæterum actiones nostræ, quæ ipsam justificationem concomitantur, possunt esse in quodam genere causæ priores ipsa justificatione, et in alio genere possunt esse posteriores. Utrum autem contritio, in ratione satisfactionis pro offensa, possit considerari ut prior vel ut posterior, variæ sententiæ sunt inter nostrates; mihi tamen semper placuit, quod contritio, ut satisfactio, sit posterior remissione peccatorum, inquantum remissio consideratur ut salus et vivificatio animæ per infusionem gratiæ, quæ hominem reddit acceptum Deo: et hoc probat *quintum argumentum* Si vero consideretur peccatum quatenus est malum divinum, sic aliquo modo ipsa contritio, ut satisfactio, intelligitur antecedere non imputationem offensæ. Quoniam antequam intelligatur satisfactio, non intelligitur Deus satisfactus pro offensa; neque non imputare illam ad pœnam æternam, quæ est justa retributio ex parte Dei offensi, qui est justus judex ad vindicandum injurias sibi factas. Et confirmatur, quia nostra satisfactio dicitur a D. Thoma sufficiens ex acceptatione Dei, qui est illa contentus: ergo satisfactio nostra præsupponit gratiam, per quam sumus accepti Deo. Acceptat enim ille satisfactionem amici et grati. Et hic modus dicendi habet minorem difficultatem, et per eum facilius respondetur objectionibus, quæ fiunt contra sententiam D. Thomæ. *Ad quintum* igitur *argumentum,* patet ex dictis: probat enim nostram sententiam.

Ad sextum argumentum, nego sequelam Et ad probationem respondetur, magnam esse differentium Inter ipsam contritionem, prout est actus meritorius, a gratia et charitate informatus, et prout habet rationem satisfactionis offensæ divinæ: nam, priori modo, secundum se proportionatur præmio gloriæ, ita sane ut, sicut meritum est finitum, ita præmium correspondons est finitum, et quanto ipsa contritio fuerit perfectior, a perfectiori charitate imperata, tanto præmium ipsum gloriæ erit majus; ac proinde concedimus quod *de condigno* dabitur præmium nostris meritis. At vero contritio, quamtumlibet informata gratiæ et charitate, si consideretur ut satisfactio divinæ offensæ, nullam habet proportionem cum suo termino immediato et formali, qui est bonum divinum, ipsi Deo recompensandum. Recolendum enim est, ut supra diximus, quod tanto offensa gravior est, quanto offensus est dignior. Igitur, ut fiat æqualitas satisfactionis pro offensa, necesse est ut satisfaciens possit reddere æquiValens. Hoc autem impossibile est puræ creaturæ, quantumlibet divina gratia sit prædita, quia semper est *finite grata,* ac propterea docuit D. Thomas necessarium fuisse Deum incarnari, ut satisfactio Deo pro peccatis fieret *de condigno,* quia oportebat ut satisfaciens esset infinitæ dignitatis sicut offensus: ubi Valde observandum est, id, propter cujus inconsiderationem multi falluntur; putant enim quod, sicut offensa dicitur infinita, propter infinitatem offensi, ita recompensationem reputari infinitam, quæ fit per actum Virtutis contrarium peccato: V. g. sicut odium est infinita offensa qua est contra Deum, ita actus charitatis habet infinitam dignitatem, quia est erga Deum, quod est summum et infinitum bonum; atque ita dicunt quod tantum reddit homo per dilectionem, quantum abstulit per peccatum. Sed sic opinantes, subtiliter falluntur. Notandum est enim quod satisfactio et recompensatio injuriarum, non propterea major est, quia ille cui fit satisfactio sit dignior, sed quia ille qui récompensât et satisfacit, dignior est. Imo vero, quanto ille cui satisfaciendum est, dignior est, tanto minor est satisfactio cæteris paribus: v. g. si quis concivem offendit, fortassis erit sufficiens satisfactio, quod genuflectens coram illo Veniam petat, Vel aliquid simile faciat Vel dicat. At vero si offendit Principem aut Regem, non judicabitur esse sufficiens satisfactio, nisi forte qui offendit sit Princeps etiam et Rex. Itaque Valor satisfactionis attenditur ex dignitate satisfacientis, et non ex majore dignitate ejus qui debet satisfieri; imo ex hac parte difficilior erit satisfactio, quia gravior est offensa. At vero, si opera nostra considerentur in ratione meriti, multum, confert dignitas objecti ad majus meritum; ac proinde erit majus præmium, et sicut omne meritum nostrum est finitum, Itn

omne præmium erit finitum, quod sibi proportionatur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Habemus igitur quod in satisfactione, formaliter loquendo, non agitur de bono nostro, sed de bono divino, quod homo per peccatum attentavit destruere; ac proptera omnis nostra satisfactio erit valde imperfecta, nec proportionabilis suo termino; meritum autem nostrum, suam habet æqualitatem et condignitatem cum præmio Gloriæ.

Ad septimum argumentum respondetur, non esse inconveniens, quod duplici titulo eripiamur a pœnaæterna, videlicet:e/*infussione gratiœ,* per quam efficimur filii adoptivi et hæredes vitæ æternæ; et etiam *ex eo quod Deus aceptat* nostram imperfectam satisfactionem pœnitentiæ pro recompensatione suæ offensæ, ac per consequens propter illam non imputat nobis Deus peccatum ad æternam pœnam; tamesti, interim commutet illam in temporalem pœnam Purgatorii, nisi contritio sit ita perfecta, ut propter ejus intensionem homo etiam a pœna Purgatorii maneat liber. Quod autem diximus de duplici titulo respectu pœnæ æternæ, non mirum videbitur Theologo, qui consideraverit duplici etiam titulo adquirere hominem justificatum jus ad gloriam æternam. *Primus titulus* est ipsa gratia infusa, quæ justificatum efficit dignum Vita æterna, in tanta quantitate quanta est ipsa gratia. *Alter titulus* est actus ipse charitatis et contritionis et fidei et spei, quibus homo meretur eamdem Vitam æternam in eodem momento suæ justificationis. Quid ergo mirum, si proportionabiliter duplici titulo eripiatur a morte æterna. Adverte, tamen, quod non ponimus hic remissionem pœnæ æternæ esse terminum immediatum satisfactionis; sed est aliquid consequens, ex eo quod ipse Deus est satisfactus, ut ita dicam, et contentus illa satisfactione. Inde enim provenit quod non imputet peccatum ad pœnam æternam, quæ erat justa retributio ex parte Dei, si homo poenitentiam non egisset. <j *Ad octavum,* jam facilis est solutio. Est enim leve sophisma, pari enim ratione quæreres: *Si homo justificatur, ergo vel justificatur a culpa quæ est, vel a culpa quæ non est.* Et sicut huic argumento respondetur, quod homo justificatur a culpa, quæ immediate ante hoc fuit, saltim reatu, ita etiam satisfacit pro offensa, quæ immediate ante hoc erat, saltim reatu.

IMO vero ex dictis sequitur, quod non solum dum homo justificatur a peccato, satisfacit Deo pro offensa; sed etiam postea per totam vitam quotiescumque conteritur, satisfacit Deo pro offensa quantumlibet jam remissa per gratiam et priorem satisfactionem. Et ratio eat manifesta quia contritio semper est actus ejusdem speciei: ergo semper habebit idem objectum et eumdem terminum immediatum et formalem: ergo est formaliter satisfactio et recompensatio, secundum quamdam justitiam commutativam imperfectam. Et si objicias, quomodo cum Deus'acceptaverit priorem satisfactionem, poterit iterum homo satisfacere pro offensa? Respondetur, quod quia prior satisfactio, imo omnis satisfactio nostra, semper est imperfecta et valde deficiens *secundum se;* potest homo sæpesæpius illam repetere et intensiorem contritionem habere, non quidem *ex præcepto* sed *ex consilio,* zelans honorem divinum, et nitens amplius et amplius satisfacere propter infinitam dignitatem offensi; quamvis ille, pro sua benignitate, minore satisfactione sit jam contentus. Huic consonat quod dicit *Baruch,* cap. 2: «Anima quæ tristis est super magnitudinem mali, et incedit curva et infirma, et oculi deficientes et anima esuriens dat tibi gloriam et justitiam Domino» Horsum David dicebat: «Lavabo per singulas noctes lectum meum». Horsum etiam Beatus Petrus per totam vitam ad galli cantum semper flebat, memorans offensam Dei. Horsum denique Beata Maria Magdalena, cui a Christo dimissa sunt peccata multa quoniam dilexit multum, nihilominus postea, per triginta annos, in rupe poenitentiam agebat. Neque quisquam mihi dicat hæc egregios pœnitentes præstitisse, ut pœnas Purgatorii evaderent, quoniam hic finis infimus est, nec decens tantam Sanctorum perfectionem, ut ilium directe intenderent. Deinde, quia plus satis pro pœnis Purgatorii satisfecerant, sed finis eorum potissimus erat prospicere bonum divinum contra quod peccaverant, Deoque infensi fuerant. Ne etiam viderentur ingrati divinæ misericordiæ et liberalitati, si quia Deus sua benignitate minimam contritionem acceptat in satisfactionem suæ offensæ, ipsi non essent solicit! majorem ac majorem reddere, quantum possint, pro dignitate offensi. Et hoc est quod ajebat, et nos docuit egregius pœnitens David, *Psalm.* 50.: «Amplius lava me ab iniquitate mea, etc. Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper». Habebat ille certe notitiam veniæ sibi concessæ: nihilominus summi boni offensi consideratio semper eum pungebat et stimulabat, ut amplius et amplius doleret: et magnitudinem divinæ offensæ sæpius, licet semper imperfecte, recompensaret. Habet itaque locum contritio in viris perfectis, ut docet Sanctus Thomas, 5. par., quæst. 84. artic. 8. *ad primum.* Quæ omnia si attente consideraret Doctissimus Magister F. Barlholomæus de Medlnu, 3. part., quæst. 1., arti. 2.; et 1. 2., quæst. 114., art. 6 , fortassis non tam

cito a D. Thomæ sententia discesisset, neque in censura adversus eos, qui illam amplectuntur, tam temere excesisset. Sed parcendum est Viro, alioqui doctissimo, et in aliorum scriptis pro communi utilitate colligendis, diligentiesimo.

QUÆSTIO XXII.

De Providentia Dei.

CONSIDERATIS autem his quæ ad Voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium: prædestinatio vero et reprobatio et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

<J Utrum providentia Deo conveniat.

«γζ VtJ^Jgd x

PRIMUM sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium (2),est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa secundum Philosophum in 6 *Ethic.* (3) Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat Ergo providentia Deo non competit.

<J 2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum: est enim *circa existentia,* quæ non sunt æterna, secundum Damascenum. Ergo providentia non est in Deo.

<] 3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum: quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia (4) non est in Deo.

SED contra est quod dicitur *Sapien.* 14.: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia».

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est (1). In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (2). Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existons, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexisiere, ut ex superioribus patet (3), necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistât. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum in 6. *Ethic.* (4), ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem Vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia vel civitate Vel regno, secundum quem modum dicitur *Matt.,* 24: «Fidelis servus et prudens quem constituit Dominus super familiam suam». Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis, ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in' finem providentia in Deo nominatur. Unde Boet. 4. *De Consol.* (5), dicit, quod «providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit». Dispositio autem potest dicitam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

AD primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in 6. *Ethic.* (6), prudentia proprie est præceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte judicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud *Psal·, praeceptum posuit, et non prceteribit.* Et secundum hoc compe-

(1) 1 *Sent.,* diet. XXXIX, qu. 11, nrt. 1; *De Verit.,* qu. », nrt. 1,3.
(3) I.lbr 2. *De Invent,* fol. 4., mite finem libri.
(5) Cup. 0. et » tom. 0.
(4) *De Pltle Ortixl.,* 1. II c. XXIX.

ti) Q. 6 nrt 4.
(2) (Jurent, prreced. art. 4.
0) Qiirest. XV, nrt. 2: XIX nrt.4.
(4) I.I. (I. *lithl·* cnp. 12. clrcn nicd., to. 5.
(f» 1.1. 4. *De Coniot.,* pronn 0., paulo η prln.
(U) I.lb. (I. *lithl.,* c. 0. et 10. nltnill, to. B.

fit Deo ratio prudentiæ, et providentiæ.— Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur *Ephe.,* 1: «Qui operatur omnia secundum consilium Voluntatis suæ».

AD secundum dicendum quod ad curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis,* quæ dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis,* quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum, secundum temporale.

AD tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed prœsupponit voluntatem finis: nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6. *Ethic.* (1).—Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis; cum Voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (2).

SUMMA ARTICULI.

ONCLUSIO prima est affirmativa. Ratio est desumpta ex definitione Providentiæ. Vide litteram.

Secunda conclusio: In Deo non est Providentia circa seipsum, nec circa suos actus. Ratio est: quia Deus non est ordinabilis in finem.

Tertia conclusio, ad tertium: Providentia est in intellectu, sed prœssupponit voluntatem finis. Ratio est: quia actus, circa media ordinanda in finem, prœsupponit actum circa finem. Hæc conclusio intelligitur secundum modum nostrae cognitionis: nam in Deo, idem actus est voluntatis et intellectus, et circa media et circa finem.

COMMENTARIUM.

E materia hujus quaestionis vide D. Thomam, 3. *Cont. Gent.,* a c. 71. et *De Verit.,* q. 5.; D. Ambrosium lib. 1. *Officiorum* c. 13., 14. et 15.; D. Chrysostomum, *Horn.* 9. et 10. *ad populum,et* in libris *De Providentia.* Ante omnia, circa nomen *providentia* notandum est, ex Durando, ini. *Sent,* d.39., q. 3., quod in Deo distinguuntur a nobis isti actus, *scientia, dispositio, providentia, pradestinatio, gubernatio,* differentes secundum nostrum modum intelligendi: nam nomine *scientiæ* intelligimus cognitionem rerum, et nihil aliud. *Dispositio* Vero addit rationem ordinis futuri in rebus, respectu ipsarum et inter seipsas. V. g. quod terra sit in loco infimo, et cœlum sursum. *Providentia* addit supra dispositionem respectum ad finem ultimum. *Prœdestinatio* vero respectum ad finem supernaturalis Beatitudinis. *Gubernatio* Vero est executio dispositionis et providentiae et praedestinationis. Unde gubernatio non est æterna, sed coepit initio temporis.

DUBIUM est in hoc articulo, an pertineat ad rationem providentiae, ut sit non tantum ratio ordinis mediorum ad finem, sed assequutionis etiam ipsius finis. 4J Arguitur *primo, et* probatur, quod providentia non includat rationem assequutionis finis, sive eventus intenti: nam D. Thomas q. 6. *De Verit.,* ita tenet expresse, in articulo primo. <j *Secundo.* Si homo habet perfecte rationem ordinis mediorum convenientium ad assecutionem finis, non dicitur improvidus, si, adhibitis illis mediis, non sequatur eventus: ergo. *Tertio.* Providentia est pars prudentiæ potissima; sed prudentia solum est de mediis ad finem, et de illis solum præcipit: ergo et providentia. <J *Quarto.* Deus habet providentiam respectu reproborum in ordine ad ultimum finem, et tamen illi non assequuntur finem: ergo providentia non est ratio assequutionis finis. Consequentia patet: quia, alias, esset imperfecta providentia Dei circa reprobos. Minor autem probatur. Quia Deus tribuit illis omnia media necessaria ad finem. <j Propter hæc argumenta aliqui sequuntur hanc sententiam. Sed Cajetanus, hoc loco, quem sequuntur universi doctores graves nostri temporis, sequitur oppositam sententiam.

Sit nobis *prima conclusio:* Si providentia consideretur secundum rationem simpliciter perfectam providentiae, includit *intrinsece* non solum rationem mediorum convenientium ad finem, sed etiam rationem certae efficaciæ mediorum ad assequendum finem. ProbaturprzTno.· quia, alias, imperfecta est providentia, et inefficax, et omnia media frustra sunt apposita. Ex quo sequitur, quod, cum divina providentia sit perfectissima, ad illam pertinet *intrinsece* ut sit ratio assequutonis finis. Et sic orat Ecclesia: «Deus, cujus providentia in sui dispositione non fallitur, te supplices exoramus, ut noxia cuncta submoveas, et omnia nobis profutura concedas». *Secundo* probatur: nam providentia, simpliciter loquendo, est ratio mediorum ordinandorum in ultimum finem; sed ipsa assequutio finis etiam ordinatur ad finem ultimum, scilicet, ud divinam bonitatem, V. g. visio ordinatur ud Deum: ergo etiam includit divina provl-

(1) Lib. 6. *tithl.,* chi>. 12. In med. torn. 5.
(2) Q. lt), nrt. I. et 4.

dentia rationem assequutionis finis ultimi.

Secunda conclusio: Si providentia consideretur ut est in homine, cum quadam imperfectione, non necesse est, ut sit ratio assequutionis finis et eventus, qui realiter sequatur, sed sufficit, ut in æstimatione hominis prudentis illa sint media convenientia et sufficientia ad finem. Quod autem impediri possint præter intentionem operantis, non tollit rationem humanæ providentiæ. Et sic dicitur Sapien., 9: «Cogitationes enim mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ».

Ad argumenta in oppositum respondetur. *Ad primum* dicitur, quod D. Thomas mutavit hic sententiam, ut etiam patet lib. 3. *Cont. Gent.,* c. 94. ubi ait, quod providentia est ratio ordinis in finem quoad utrumque. Respondetur secundo, quod loquitur de humana providentia. <[*Ad secundum et tertium* respondetur, quod probant secundam conclusionem. *Ad quartum* respondetur, quod sicut Deus, simpliciter loquendo, non habet Voluntatem, ut reprobi salventur: ita neque simpliciter loquendo habet providentiam respectu illorum circa ultimum finem beatitudinis, ut illum assequantur. Non enim minus efficax est divina providentia, quam divina voluntas. Cæterum habet providentiam circa illos, qui non salvabuntur, ordinans permissionem peccatorum illorum ad ostensionem justitiæ suæ: et hic finis infallibiliter eveniet, qui præterea ordinatur ad ostensionem majoris misericordiæ erga prædestinatos. <J Circa secundam conclusionem D. Thomæ advertendum est, quod quamvis Deus non habeat providentiam circa se ipsum, aut circa suam bonitatem, potest tamen dici habere providentiam circa manifestationem suæ bonitatis et gloriæ, quatenus in illo est ratio mediorum convenientium ad assequutionem hujusmodi manifestationis.

ARTICULUS II.

Q Utrum omnia sint subjecta divinæ providentiæ.(υ

AJS/A'W O/WxXsJ D SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non omnia s'nt subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum: et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

<[2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest ab his, quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens: aut non de omnibus curam habet.

•J 3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt: unde, secundum Philosophum in 6. *Ethic-* (1), prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

<[4. Præterea, quincumque dimittitur sibi, non subest provindentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud *Eccli.,* 15.: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui»; et specialiter mali, secundum illud: «dimisit illos secundum desideria cordis eorum». Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

<J 5. Præterea, Apostolus, 1. *Cor.,* 9 , dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Et eadem ratione de aliis creaturis irrationabilibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

SED contra est, quod dicitur *Sapien.,* 8. de divina Sapientia, quod «attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter».

RESPONDEO dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species: sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur *Job.,* 22. cap.: «Nubes latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat». A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant: in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid proVenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille conse-

ti) Infra, qu. CHI, art. 0; I *Sent..* <H«t. XXXIX, nu. il, at 2; ill *Cont. Gent.,* cap. I, I.XIV, I.XXV, XCIV; *De Verit.* qu. V, nrt. 2 aqq ; *Comp Theol·.* cap. CXXIII, CXXX. CXXXII; *(iptise. XV. De Angells,* cup. XIII, XIV, XV: *Du Die. Norn.,* cup III, lect. 1.

il) Ex en. 0. II. 10. ot II. tom. ‹5.

quitur ex alia causa, præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli *ad Roman* 13.: *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est(l), necesse est omnia, inquantum participat esse, intantum subdi divinæ providentiæ.

Similiteretiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est (2), necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

AD primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exirq: non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem: sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causæ particularis: sed respectu causæ universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis inquantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

AD secundum dic.endum quod aliter de eo est, qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curæ subditur, quantum potest: sed provisor universalis permiltit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enchi.* (1): «Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo».—Ex duabus autem rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

AD tertium dicendum quod homo non est institutor naturæ: sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt. Ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est Auctor naturæ.—Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ,attribuentes ipsum necessitati materiæ: ut Democritus et alii naturales antiqui.

AD quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia: sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operative determinataad unum,sicut rebus naturalibus; quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur: providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali.—Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum: *nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* ut dicitur *Rom.* 8. Sed ex hoc ipso, quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab ejus providentia excludantur: alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur.—Et ex hacratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

(1) Arti. præc.
(2) Q. 14. ar. 6. et 11.

(1) *linchtr,* en. II. nd prlnclp., toni. 8.

AD quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (1) speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est: Omnia subjiciuntur divinæ procidentiœ, non solum In universali, sed etiam in singulari. Hanc probat duplici ratione; vide litteram, et nota solutiones argumentorum.

COMMENTARIUM.

CIRCA istum articulum animadvertendum est, conclusionem ejus esse certam secundum fidem catholicam, ut patet *Sapient.,* 14. cap.: «Tua autem providentia, Pater ab initio cuncta gubernat»;et *Sap.,%.* dicitur de divina Sapientia: «Attingit a fine, usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter». Eamdem conclusionem probat Augustinus, lib. 5. *Super Genesim ad litteram,* cap. 21. et probat ex illo *Psal.,* 148: «Ignis, grando, nix, glacies spiritus procellarum, quæ faciunt Verbum ejus». Ubi ea, quæ Videntur nobis fortuita, et casualia, asseruntur subjecta divinæprovidentiæ. Et *Psal.,* 146: «Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum in tempore suo». Item *Matth·,* 6. cap.: «Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea; et Pater vester coelestis pascit illa». Et simile habetur, *Luc.,* 12. in quo loco asserit Christus hæc minutissima divinæ providentiæ subjici. Ex qua consideratione, ut refert Augustinus, lib. 10. *De Civit.,* cap. 14., Plotinus Platonicus, qui libros quatuor *de providentia* scripsit, probat divinam providentiam, usque ad minutissima quæque se extendere, in libris quatuor *de providentia Del.* Quam sententiam sequutus fuit Proculus Platonicus, et ut multi ajunt, ipse Plato in *Epynomide,* quamvis D. Thomas in artic. 3. non arbitretur, ita Platonem sensisse, sed potius opinatum fuisse providentia daemonum, et non Dei, hæc infima iubernari. ld quod Plato Videtur insinuare b. 10. *De Legibus.* Et tandem hæc sentcntia est omnium Sanctorum Doctorum contra Philosophos, circa divinam providentiam variis modis errantes. Vide D. Ambrosium, ubi supra, et D. Augustinum, lib. 5. *De Civit.,* a cap. 9. et lib 7., cap 29. et 30. et lib. 3. *De Liber. Arbi.* c. 2. et Origenem hom. 3. super *Genesim,* et D. Hieronymum super cap. 32. *Jeremiœ* super illa verba, *Deus universa carnis.* Ex quo sequitur D. Hieronymum, super *Abacuch* cap. I.,ubi videtur negare Dei providentiam circa hæc inferiora, non ex propria sententia fuisse loquutum, sed juxta aliorum opinionem, quorum sententias referre solet in suis Commentariis, non definiens veræ an falsæ sint. Ita respondet ipsemet Hieronymus Ruffino, lib. 1. *Contra Ruffinum,* et hoc advertatur maxime ad excusandum D. Hieronymum, in cujus scriptis multa sæpe dicta non satis tuta reperiuntur.

DUBITATUR autem principaliter in hoc articulo, an peccata subjiciantur divinæ providentiæ? Arguitur *primo,* pro parte affirmativa. Deus habet præscientiam peccatorum: ergo habet providentiam. Probatur consequentia: quia, alias, Deus cognosceret aliquid sibi casuale et fortuitum. <J *Secundo.* Deus ab æterno providit et ordinavit exercere justitiam vindicativam puniendo peccata: sed hocnon potest exerceri, nisi sint peccata: ergo Deus providit futura peccata, ut ostenderet justitiam suam. Confirmatur: quia sicut Deus providit merita justorum, ut coronarentur, ita videtur providisse aliorum demerita, ut juste punirentur. Confirmatur *secundo* ex illo, quod dicit Apostolus *ad Roman.,* 9.: «Dicit enim Scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et ut annuncietur nomen meum in universa terra. Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat». Igitur Deus habet providentiam indurationis, quod est maximum peccatum.

Sed in oppositum est, quod providentia est circa res, quæ cadunt sub electione voluntatis, aut sunt volitæ ex intentione voluntatis: sed voluntas divina non est peccatorum, ergo neque providentia. <j *Secundo* hæc eadem pars negativa colligitur ex ratione D. Thomæ: nam, si ex causalitate divina respectu omnium colligitur Dei providentia respectu omnium rerum, sequitur, quod Deus non provideat peccata, siquidem non causât peccata. <j *Tertio.* Providentia est ratio in mente divina existens, per quam res ordinantur in ultimum finem: sed peccata, secundum se, sunt recessus ab ordine ultimi finis: ergo secundum se non cadunt sub divina providentia.

Pro decisione hujus difficultatis sit

(1) Q. 10. nrtl. 10.

prima conclusio: Si peccatum consideretur *secundum se* implicat contradictionem ut cadat sub divina providentia, ut bene demonstrant argumenta facta pro parte negativa.

Secunda conclusio: Si peccatum consideretur *inquantum est quoddam ens* et actus quidam realis, cadit sub divina providentia, sicut sub divina causalitate. Est enim Deus causa actus, qui est peccatum, quamvis non sit causa peccati.

Tertia conclusio: Si peccatum consideretur quatenus permissum a Deo propter majus bonum, cadit sub divina providentia, sicut sub divina voluntate, quæ Vult permittere peccatum ordinans directe permissionem ad majus bonum, ut optime explicat D. Thomas in solutione ad secundum. Circa quam solutionem, vide Cajetanum, in hoc loco optime explicantem quanta bona defuissent in universo, nisi Deus permisisset peccatum. Quorum maximum videtur esse Hostia illa Divini Suppositi in Cruce peracta, per quam Deus maxime honorificatus est. Sed de hac conclusione amplius dicemus in quæst. 23. art. 3. «| Notanda est valde doctrina D. Thomæ in solutione ad *quartum.* Ubi providentia hominis ponitur sub providentia Dei, sicut causa particularis ponitur sub universali. Unde non solum non derogatur humanæ providentiæ, sed etiam ipsa inde participat rationem providentiæ. De qua re videndus est D. Augustinus, lib. 3. *De Liber. Arbit.,* cap. 2. Circa solutionem *ad quintum,* vide eumdem super *Psal.,* 145. tomo 8.

ARTICULUS III.

Q Utrum Deus immediate omnibus provideat. (1)4

Wj TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

<[2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

<1 3. Præterea, Augustinus (1) dicit in *Enchir.* quod *melius est quœdatn nescire quam scire,* ut vilia: et idem dicit Philosophus in (2) 12 *Metaphys.* Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

SED contra est, quod dicitur *Job.,* 54: «Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?» Super quo (3) dicit Gregorius: «mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit».

RESPONDEO dicendum quod ad providentiam duo pertinent: scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum: et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.—Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam (4) narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species, et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium: et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter Tertia vero providentia est rerum humanarum: quam attribuebat dæmonibus quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus, 9. *De Cluit. Dei* (5).

AD primum ergo dicendum quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis: sed quod non habeat rationem eorum, quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operative tanto perfectior

(1) Infra, qu. CHI, art. 6; III *Contra. Gent.,* cap. LXXVI, LXXVII, LXXXIII, XCIV; *Compend. Theol.,* cap CXXX, CXXXI; Opuec. XV, *De Angelis,* cap. XIV.

(1) Cap. 17. tom. 3.
(2) Lib. 12. *Metaph.,* tex. 51. tom. 5.
(3) I.ib. 24. *Moralium,* cap. 2<i. ante med.
(4) Lib. 8. *De Providentia* cap. 5.
(0> LI. U. *De Civit. Del,* en. I. et 2. to. 0.

est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

AD secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supradictis patet (1).

AD tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere: et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum Voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

SUMMA ARTICULI.

RIMA conclusio: Quantum ad rationem rerum provisarum in finem, Deus immediate omnibus providet. Ratio est: quia solus ipse, in suo intellectu, habet rationem omnium.

Secunda conclusio: Quantum ad exequutionem hujus ordinis, Deus non immediate, id est, se solo, providet omnibus rebus. Ratio est; quia quædam inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicaret.

COMMENTARIUM.

CIRCA primam conclusionem notandum est *primo,* quod in Christo Domino est quidem scientia omnium, quæ Deus scit notitia intuitive; non tamen est in illo ratio practice omnium istorum: quia neque coelos creavit, neque providet motus ipsorum. Sed tamen effectuum pertinentium per se ad ordinem gratiæ respectu hominum providentiam habet, et causa moralis est omnium illorum, quatenus meruit ut ita fierent, et ordinarentur omnes isti effectus, quamvis non sit causa principalis efficiens omnium illorum effectuum, sicut non est causa gratiæ efficiens principalis, sed instrumental. Ç Notandum est *secundo,* quod particula illa *immediate,* dupliciter potest accipi. Uno modo *exclusive,* ita scilicet, quod excludat omnia media. Altero modo, quod idem sit atque *Intime,* et absque dependentia a causis mediis, etiam si concurrant causæ tnediæ Conclusiones ergo D. Thomæ inanifestissimæ sunt, si particula *immediate* accipiatur *exclusive.*

(I) Q. 19, arti. 5. et K.

Cæterum cum veritate secundæ conclusionis vere stat, quod Deus operetur in omnibus rebus immediate, immediatione virtutis et suppositi, si *immediate* accipiatur secundo modo, non autem exclusive, ut ostendimus supra, q. 8. *de existentia Dei in rebus* Quia, sicut immediate adest omnibus rebus, ita intime operatur in omnibus, scilicet, absque dependentia mediarum causarum.

ARTICULUS IV.

ijj Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat. (,)

v*·' JiWa.^î-3 D QUARTUM sic proceditur, Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in 6. (2) *Meta.* Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

4] 2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

<| 5 Præterea, Boet, dicit(3)4. *De Con.* quod fatum «ab immobilis providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit». Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

SED contra est, quod dicit Dionysius(4) 4. cap *De Divin. Nom* quod *corrumpere naturam non est providentiæ.* Hoc autem habet quarumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

RESPONDEO dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit: non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim

(1)1 *Sent.,* diet. XXXIX, qu. II, art. 2; III *Contra Gentes,* cap LXXII, XC1V; *De Malo, qu.* XVI, art. 7, nd 15; Opuac. II, *Cont. Griecos, Armenos,* etc., cup. X; *Compend. Theol.,* cap. XXXIX, CXL; Opiisc XV, *De Annells,* cup. XV: *Perlherm.,* lec XIV, VI; *Metaphi/β.,* lect. III.

(2) 1.1 0. *Mfthaj>u·* lex. 7. tom. 5.

(5i 1.1, 4. *De Con.* fol. promt. 0. parum ante medium.

(4) Ca. 4. non multum tcmotmn ante finem.

pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi: quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

AD primum ergo dicendum quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario: et evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

AD secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

AD tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit: non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis: non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est unica: Providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus-

COMMENTARIUM.

ISTA conclusio et ejus ratio et tota doctrina articuli nihil aliud est, quam confirmatio omnium quæ dicta sunt quæst. 19. artic. 8. Et quamvis Cajetanus, hoc in loco, dubitationem arduam, et forte ab humano intellectu insolubilem, videatur sibi proponere, nihilominus non est nova quæstio, neque differens ab illa, quam loco citato discussimus et definivimus. Sed tamen, tria nobis Videntur admiratione digna in hoc commentario Cajetani. *Primum* est ejus modestia, pietas et religio, dum docet exemplo suo, ut captivemus intellectum in obsequium fidei, quando non convincitur ratione ad intelligendum, quomodo stent simul evitabilitas contingentium effectuum, et libertas humanorum actuum cum immutabilitate eorumdem et inevitabilitate divinæ Providentiæ. *Secundum* quod asserit est, se non posse certa ratione intelligere, quomodo effectus sit simpliciter evitabilis *secundum se,* et inevitabilis secundum quod est provisus a Deo; quin potius videtur sibi, quod ratio convincat, quod sit *simpliciter* inevitabilis effectus, evitabilis Vero *secundum quid.* Quia, inquit, omnibus bene consideratis, est inevitabilis, eo quod esse provisum a Deo vincit conditiones ipsius effectus *secundum se:* quemadmodum projectio mercis, tempore naufragii, est simpliciter volita, quia, omnibus circunstantiis consideratis, est *simpliciter* Volita, et *secundum quid* est nolita, quatenus secundum seipsam projectio displicebat· Nobis tamen qui supra ostendimus, quod ex efficacia divinæ Voluntatis et Providentiæ non destruuntur conditiones effectuum *secundum se,* sed potius perficiuntur *effective* a divina Voluntate, non est inintelligibile, quomodo *simpliciter* dicantur evitabiles contingentes et liberi effectus, quanquam supposita divina Providentia non evitabuntur. Neque valet exemplum projectionis mercium in mare: quia projectio dicit actum *determinatum,* cum omnibus suis circunstantiis, et *determinate* volitum: esse autem evitabilem effectum dicit potentiam *secundum* se sibi convenientem. Si quid autem valet exemplum, solum concludit, quod *simpliciter* non evitabuntur effectus contingentes, neque actus liberi, quatenus cadunt sub divina Providentia. *Tertium,* quod inintelligibile prorsus et admiratione dignum videtur, est: ait, enim, quod ipse Deus ita rebus, eventibusque providet, ut ad esse provisum a Deo aliquem effectum consequatur aliquid altius quam evitabilitas Vel inevitabilitas; ita omnino, ut ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et ita, inquit Cajetanus, quiescit intellectus, non evidentia veritatis inspect®, sed altitudine inaccessibilis veritatis occultæ. Sed nobis magis inintelligibile videtur, quomodo Cajetanus inveniat medium inter evitabile et non evitabile, quod idem est quod inevitabile, supposito quod loquimus de effectibus reatibus. Tandem hæc nimia humilitas Cajetani occasionem præbet errandi pusillis, sicut multi philosophi erraverunt negantes vel divinam providentiam vel liberum arbitrium. Etenim via, qua utitur Cajetanus ad componenda ista duo, Videtur implicare contradictionem, scilicet, quod sit aliquis effectus provisus n Deo neque evitabilis, neque Inevitabilis. Et hæc, de huc quæst. 22.

QUÆSTIO XXIII.

De Prædestinatione.

POST considerationem divinæ providentiæ, agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo.

De hac materia disputant Scholastici, 1. *Sent.*, dist. 40. 41. 42.

ç^NTE omnia explicandum est quW nominis *Prædestinationis.* \sÿ Et quidem, si compositionem grammaticalem hujus nominis examinemus, *prædestinatio* dicitur quasi praecedens destinatio. Est autem *destinatio,* apud latinæ linguæ egregios autores. *deliberatio,* qua quis apud se ipsum statuit atque decrevit se aliquid facturum. Deinde in alia significatione, non multum aliena a praecedenti, usurpatur *destinare,* ut idem sit, quod designare atque deputare. Unde *destinati* dicuntur qui ad aliquid negotii transigendum deputati sunt. Tertio *destinare,* idem est atque *mittere.* Et ita accepit Suetonius in *Vita Galba;* cap. 16. et Juvenalis in *Satyra:* «destinat hoc monstrum ligni cymbæque magister, Pontifici summo». Denique *destinare* significat *emere.* Ita usus est Plautus in *Rudenti:* «Minis triginta sibi puellam destinat», id est, emit. Hinc est ergo, quod non solum Scholastici Doctores, sed Ecclesiastici Patres, præsentim Augustinus, et interpres Latinus Scripturæ, *Prædestinationis* nomine utuntur pro divina deliberatione atque definitione, qua Deus ab æterno statuit ordinare quasdam intellectuales creaturas, per certa quædam media, in vitam æternam et supernaturalem, quæ in Dei visione et fruitione consistit. Hinc etiam illi, de quibus ita definitum est, dicuntur *prædestinati,* quasi etiam deputati ad talem vitam acquirendam, vel etiam quasi transmissit gratia Dei in illum finem; et ita tres illæ acceptiones non sunt alienae a nostro instituto: imo Vero et illa quarta acceptio, secundum quod *destinare* dicitur *emere* quadamtenus ratione potest adaptari ad prædestinationem, de qua loquimur, maxime cum de prædestinatione hominum habeatur sermo, quos ita Deus ordinavit in finem supernuturiilem, ut Sanguine Filii sui emerentur et redimerentur. Quia vero ejusmodi ordinatio, per omnia ista media, ab æterno in divina mente extitit, propterea non solum dicitur *destinatio,* sed *prædestinatio,* quasi ante omne rerum existentiam et operationemDeusita ordinaverit.

<1 Nota *secundo,* eos homines aut etiam Angelos, qui in hac divina ordinatione non includuntur, præscitos appellari a Doctoribus, qui applicant nomen commune *prees cientiœ* ad eos, qui non sunt prædestinati, sed solum præsciti. Verum est tamen, quod in Sacris Litteris et Sanctorum scriptis hujusmodi vocabula permutantur, *Rom.,%·.* «Quos præscivit et praedestinavit etc »; et ita loquitur Augustinus, lib. 15. *De Cloit.,* cap. 1. et Isidorus, lib. 2. de *Summo Bono,* cap. 6. Vide etiam Concil. Trident., Sess. 6., Canone 17. Nobis tamen Scholasticis, ut faciamus distinctionem, nomine Prædestinationis in bonam partem utendum est. Cum autem de præscitis fuerit sermo, fere semper reprobos inteHigimus, qui secundum divinam præscientiam propter sua peccata condemnabuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Q Utrum homines praedestinentur a Deo. 1,)

H D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus in (2) 2. lib.: «Oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscitDeus, non autem omnia prædeterminat. Praecognoscit enim ea, quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea». Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinentur a Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur.

<J 2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (5). Sed aliæ cræturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

<J 5. Præterea angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis numquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi,* ut

(1)I *Sent.*, diat. XL, qu. 1, art. 2; III *Cont. Gent.* cap. CI.XIII; *De Vertt.,* qu. VI, art. 1; *ad Rom.,* cap. I, feet. III

(2) Cap. 50, In principle.

(5) Q. primnd., nrtl. I. nt 2.

dicit (1) Augustinus. Ergo homines non prædestinantur.

<J 4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collate per Spiritum Sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, 1. *Cor.,* 2.: «Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis». Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio. Quod patet esse falsum.

SED contra est quod dicitur *Rom.,* 8.: *Quos praedestinavit, hos et vocavit.*

RESPONDEO dicendum quod Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiae subjacent, ut supra (2) ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (3). Finis autem ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem: et hic finis est Vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum Virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo trasmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio* nominatur: nam *destinare* est mittere. Et sic patet quod prædestinatio quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

AD primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat *prœdeterminationem* impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

AD secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanae naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari: etsi aliquando abusive prædestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

AD tertium dicendum, quod prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem: nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrüm ille, qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in Vitam æternam a statu miseriae, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (I).

AD quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus: quia sic illi qui non sunt praedestinati desperarent; et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa, et certa secundum fidem, ut patet Rom., 8.: *Quos prcedestinavit etc. Ratio conclusionis est: quia oportet in mente divina praeexistere rationem ordinis eorum, qui transmittendi sunt in finem supernaturalis beatitudinis: quemadmodum in Deo est ratio ordinis omnium rerum in finem, quam diximus esse providentiam. Cum igitur praedestinatio nihil aliud sit quam providentia quorundam qui in finem supernaturalem ordinantur, oportet rationem hujus ordinis in Deo praeexistere; et hæc est divina praedestinatio, quæ, quantum ad objecta quæ respicit, dicitur pars providentiæ, quatenus ipsa objecta sunt pars, respectu omnium provisorum a Deo.*

COMMENTARIUM.

NOTA in solutione *ad tertium,* ubi ait D. Thomas quod *prœdestinari* convenit angelis sicut et hominibus, quamvis non fuerint miseri. Ubi D Thomas praedestinationem *univoce* ait convenire angelis et hominibus. Ex quo possumus colligere, quod etiam reprobatio *univoce* convenit hominibus et angelis, quoniam contrariorum eadem est disciplina. Quæ doctrina observetur usque ad artic. 5-, ubi cum D. Thoma ostendemus, nullam dari causam reprobationis ex parte reprobatorum hominum, magis quam Angelorum. <| Circa

(1) Unum simile habet *de praedestinatione Sanctorum,* cap. 10. tom. 7.
(2) Quæst. præcedenti, ar. 1. et 2.
(3) Q. præce. art. 4.
(4) Q. 12. art. 4.

(1) Q. 21., urt. 3. ut 4.

solutionem ad quartum, adverte quod ait D. Thomas quod, si prædestinatis omnibus revelaretur sua prædestinatio secundum legem ordinariam, tunc illi, quibus non est revelatum, desperarent. Circa quam doctrinam poterat moveri dubium, an ille homo cui fieret revelatio suæ reprobationis teneretur, vel posset sperare, an potius necessitate consequentias desperaret, et desperando non peccaret? Quod quidem deffiniendum erit2. 2., quæst 22., art. I. Interim tamen breviter dicimus, quod ille homo non teneretur sperare beatitudinem, nec posset sperare illam. Ratio est: quia per certitudinem judicii, quod non erat assecuturus beatitudinem, necessario impediebatur applicatio objecti spei ad æstimationem, eo quod objetum spei debet judicari possibile practice, hic et nunc. Dico secundo, quod non sequebatur necessitate consequentiae, quod ille homo desperaret, desperatione contraria directe spei virtuti theologicae. Et ratio est: quia talis desperatio est de divina misericordia, tanquam de insufficienti ad salvandum; hoc autem judicium nec speculative neque practice necessario sequebatur ex tali revelatione. Dico tertio, quod ille homo non peccabit desperando negative, aut ex parte actus, non sperando, aut ex parte objecti, scilicet, voluntarie desistens a prosecutione beatitudinis. Ratio est: quia talis desperatio non opponitur directe virtuti theologicae spei, quin potius necessario consequitur ad illud judicium certum, quod haberet homo, ex revelatione sibi facta.

ARTICULUS II.

ij Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato. (li

D SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

fl 2. Præterea, Origenes dicit (2) super illud *Roman.,* 1.: *Qui prædestinatus est,* etc.: «Prædestinatio est ejus qui non est, sed destinatio ejus est qui est». Et Augustinus dicit in lib. *de praedestinatione Sanctorum :* «Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus?». Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis. Et ita ponit aliquid in prædestinato.

fl 3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato Sed prædestinatio est *præparatio beneficiorum Dei,* ut dicit Augustinus in (1) lib. *de prœdestinatione Sanctorum.* Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

fl 4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis: nam prædestinatio dicitur esse *præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro.* Ergo prædestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis: nam quidquid est in Deo, est æternum.

SED contra est quod Augustinus (2) dicit, quod prædestinatio est praescientia beneficiorum Dei. Sed præscientia non est in praescitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in praedestinante.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum (3) est enim, quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis; sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (4). Sed executio providentiæ, quæ *gubernatio* dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est, quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens Executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *uocatio et magnificatio,* secundum illud Apostoli *adRom.,* 8.: «Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit».

AD primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio: non autem actiones in agente manentes ut sunt intelligere et Velle, ut (5) supra dictum est. Et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

AD secundum dicendum quod *destinatio* aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum: et sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio

(1) I *Sent.,* dint. XI.. qu. I., nrt. I.
(9) Sup Illud, *(Jul factus ent el secundum carnem,* tomo 3

(1) Lib. do bono peraevernntiiB cap. It. tom 7.
<2) I.Ib. 2. qui eat *De bono perseverantia,* en. 14 tom. 7.
(5) Art. prae,
(4) Q. 22. nrt. I
(Λ) Q 14. nr. 4. et 18. nr. 3, nd I,

modo sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur *destinare* quod mente firmiter proponimus Et hoc secundo modo dicitur 2. *Machab.,* 6. cap., quod Eleazarus «destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem». Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen *prædestinatio* ratione antecessionis quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

AD tertium dicendum quod duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur: et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis, ut agat: et hæc est in agente. Et talis præparatio est prædestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno praeparavit praedestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

AD quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus: sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis. Ratio est. quia prædestinatio est pars providentiæ, providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio existens in intellectu provisoris: ergo etc.

Secunda conclusio: Executio praedestinationis passiva est in prædestinatis, activa autem est in Deo.

Tertia conclusio, in solutione ad quartum: Prædestinatio importat respectum ad gratiam, tanquam causæ ad effectum, et actus ad objectum.

COMMENTARIUM.

UBITATUR pro intelligentia D. Thomæ in his duobus articulis: An praedestinatio formaliter importet actum divini intellectus, an potius divinæ voluntatis? Et arguitur *primo,* quod sit actus divinæ voluntatis. Nam in Scriptura, praedestinati appellantur *electi, dilecti;* sed electio et dilectio est actus voluntatis, ergo et praedestinatio. Major patet, *Matt.,* 22.: «Multi sunt vocati, pauci vero electi». Et ad *Ephesios* 1.: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem»; *Rom.* 9.: «Non ex operibus, sed ex vocante dictum est *Jacob elegi, Esau autem odio habui»; Rom.* 8.: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum Vocati sunt Sancti». Nomine autem *propositi* Apostolus praedestinationem intelligit, juxta communem explicationem; sed *propositum* est actus voluntatis: ergo et praedestinatio. <J Secundum argumentum est ex D. Thoma, δ. par., q. 1., art. δ., ad 4. Ubi ait, quod prædestinatio praesupponit praescientiam futurorum: ergo est actus Voluntatis. Consequentia probatur: quia alias prædestinatio præsupponeret se ipsam, nam si ponitur in intellectu debet esse praescientia futurorum quorumdam. <J Scotus, in 1. *Sent.,* dist. 40., q. 1., ait praedestinationem principaliter et proprie importare propositum et beneplacitum Dei volentis quibusdam dare gloriam, et media necessaria ad talem finem; sed quia nihil volitum, nisi praecognitum, ait praedestinationem præsupponere actum intellectus; atque ideo aliquando accipi pro actu intellectus, sed improprie et minus principaliter. Eamdem sententiam sequitur D. Bonaventura, ibidem, q. 2. Alii vero Doctores Scholastici dicunt *praedestinationis* nomine simul et aequaliter intelligi actum intellectus et voluntatis Dei; idque probant ex definitione, quam Magister Sententiarum ibidem ponit: ait enim «prædestinatio est gratiæ præparatio», quæ sine præscientia esse non potest. Item ex Augustino, lib. *De bono perseverantiæ,* cap. 14. «prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei». Ecce, ubi ponitur *præscientia* et *præparatio* in definitione praedestinationis, quarum altera, scilicet, *præscientia* est intellectus, altera scilicet, *præparatio,* est voluntatis actus. D. Thomas hic, et *De Veritate,* q. 6., art. I., censet, quod si *Praedestinationis* nomine principaliter et formaliter intelligamus divini intellectus actum, eum, nostro modo intelligendi, necessario praecedit aliquis actus Voluntatis. Quamvis enim verum sit, absolute loquendo, actionem intellectus prius esse actione voluntatis, non tamen quælibet actio intellectualis prius est quam quælibet actio Voluntatis; V. g. actus prudentialis posterior est recta intentione finis: sic ergo dicendum, quod prædestinatio est actus specialis providentiae, qui præsupponit intentionem Dei et dilectionem respectu eorum qui praedestinantur, ut in artic. 4. amplius explicabitur.

Sed pro majori intelligentia D. Thomæ et eorum quæ dicenda sunt in hac materia, jaciendum nobis est fundamentum necessarium, videlicet, quod in divinis omnia sunt simul, et nihil prius aut posterius in aliquo genere causæ, nihilque realiter ab alio distinctum, ubi non obviat relationis oppositio. Circa quod fundamentum aliqua

notanda sunt: *Primo,* quod secundum nostrum modum concipiendi, qui rem simplicissimam et infinitam non simplici conceptu, sed multis et imperfecte cognoscimus, necesse est distinguere divina quædam attributa ad DivinæEssentiæ unitatem pertinentia: in quorum singulis cognoscimus Divinam Essentiam imperfecte secundum unam rationem, non cognoscentes, sed neque negantes alias perfectiones in eadem essentialiter contineri: v. g- distinguimus attributum sapientiæ ab attributo omnipotentiæ, justitiæ et misericordiæ. Et quidem in his ipsis attributis, sicut distinctionem facimus quatenus nos illa Deo tribuimus, sic etiam et quasdam prioritates invenimus inter ipsa divina attributa, ut ita dicamus quædam esse priora, alia posteriora: quæ tamen prioritas et posterioritas oritur ex imperfectione nostri intellectus et in ipso terminatur, neque refunditur in rem significatam: alioquin essemus blasphemi tribuentes Deo, quod illi non competit. Ad hunc ergo modum pie et religiose dicunt Theologi, quod attributum immutabilitatis prius est quam attributum æternitatis: et quod ratio quare Deus est æternus, convenienter redditur per hoc, quod est immutabilis omnino. Non autem asserunt quod in ipso Deo sit distinctio immutabilitatis et æternitatis, sed tota distinctio est in nostro modo intelligendi. Cum hoc tamen stat in veritate, quod fundamentum hujusmodi distinctionis, quod nostra ratio adinvenit, est realiter in Deo, propter eminentiam et infinitatem ipsius esse divini. Et hoc sufficit ad distinctionem rationis ratiocinatæ, idest habentis fundamentum in re, et non solum in ipsa ratione ratiocinante, quemadmodum idem distinguitur a seipso, ut cum dicimus *Petrus est idem sibi,* distinguimus subjectum a prædicato ratione ratiocinante, Nota *secundo,* quod similiter solemus loqui de divinis actionibus respectu creaturarum, ita ut dicamus, Deus prius intelligit, aut Vult hoc quam illud, id est prius nos intelligimus, quod Deus hoc Vult, aut intelligit, quam intelligamus quod aliud intelligit, aut vult. Hinc sequitur, quod, quia nostro modo intelligendi idem solet esse prius et posterius respectu ejusdem in diversis generibus causarum, ita etiam solemus et possumus affirmare, quod Deus prius et posterius respectu ejusdem intelligit, aut vult aliquid; v. g. Deus vult prius finem quam media, scilicet, salutem æternam hominibus conferre, quam media ad hujusmodi finem, hoc est, prius non intelligimus finem referri ad divinam voluntatem quam ipsa media: sed rursus in alio genere causæ, quasi materialis et diapositive ad finem, dicimus, quod *Deus vult prius esse merita (piam oratmla;* qua· lumen prioritas et posterioritas tota terminatur et completur in ipsis effectibus, et in nostro modo intelligendi: quia in Deo tantum est unicus actus Voluntatis, quo vult simul omnia, quæ vult, quamvis velit unum esse propter aliud, et ita Vult conferre gloriam propter merita, et merita confert propter gloriam in diversis generibus causarum, ꞃ Nota *tertio,* per hanc doctrinam esse respondendum, quando quæritur, *utrum voluerit Deus prius esse res in esse natura quam in ese gratia? Et, utrum voluerit prius Incarnationem Filii sui quam permittere peccatum Ada?* Respondendum est enim quod, si isti effectus considerentur secundum rationem prioritatis causæ finalis, sic esse gratiæ est prius volitum a Deo tanquam finis totius esse naturæ; sed rursus quia esse naturæ præsupponitur in genere causæ materialis et subjectivæ; inde est quod prius intelligimus Deum voluisse creare universum, quam intelligamus, sic voluisse diligere mundum, ut Filium suum Unigenitum daret. Proportionabiliter, permissio peccati prius est Volita in genere causæ quasi materialis, quam Incarnatio Christi, et quam sacrificium altissimum, quod obtulit in Cruce, quod est bonum quoddam in mundo excellentissimum, et ideo in genere causæ finalis prius Volitum quam ipsa permissio peccati: imo Vero permissio peccati non est volita secundum se, sed propter aliud bonum, quod per ipsam intendit Deus facere. «Usque adeo enim bonus est Deus, inquit Augustinus in *Enchiridione,* ca. 11., et lib. 11. *De Civitate,* capite 18., quod nullo modo fineret aliquod malum esse in operibus suis, nisi ut de ipso malo bene faceret». Ex qua doctrina colligamus contra aliquos ex modernis, permissionem peccati, etiam angelorum, directe esse provissam et volitatu a Deo tanquam medium, non quidem ex natura sua, sed divinitus ordinatum ad bonum majus, quam sit bonum cujus privationem importat peccatum. Quemadmodum etiam paupertatem ordinat Deus ad Regnum cœlorum, non ex natura sua. Quidam vero existimant permissionem peccati, occasionis tantum rationem habere, sicut et ipsum peccatum. Contra quorum opinionem, in art. 3. latius dicemus. Pro nunc autem sufficiat hoc argumentum, quia quod in tempore fit ordinate a Deo, ita ab æterno ordinatum est et volitum; sed in tempore permissio peccati habet rationem boni, non aliunde nisi quia ordinatur ad tale bonum: ergo ita ab æterno providit Deus et ordinavit illam permissionem ad omne bonum, ad quod in tempore ordinata est. ᐊ Nota *quarto,* quod ex dictis sequitur quam frivola est illa consequentia Scoti, quæ in Schola frequenter fit, scilicet: *Deus prius cognovit Christum prédestinâtum*

quam peccatum Ada: ergo etiam si Adam non peccasset, divinum verbum assumeret humanam carnem; etenim pari ratione esset bona ista consequentia: *Deus prius cognouit ordinem natura quam gratia; ergo si non esset futurus ordo gratia, crearet Deus ordinem natura;* vel, Vice versa: *Deus prius cognovit ordinem gratia in genere causa finalis, quam ordinem natura; ergo etiam si non esset ordo natura futurus, fieret ordo gratia.* Ratio est: quia in istis consequentiis, ex prioritate nostræ rationis, quantum ad modum intelligendi in uno genere causæ vel in alio,colligitur, absque ullaapparentia,priorites realis in ipsis rebus, vel independentia unius rei ab altera secundum ordinem statutum a Deo. Sicut si diceres, prius intelligitur forma quam materia, et prius est Volita, siquidem habet majorem rationem boni: ergo etiam si non esset futura materia, fieret forma, Denique nota, non esse valde necessariam distinctionem illam Cajetani, 3. par. q. 1. art. δ. *ad quartum;* ubi ut solvat Scoti argumenta, et explicet dictum D. Thomæ, in solutione *ad quartum* dicentis, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, distinguit inter effectus prædestinationis. Nam quidam sunt non solum ordinati, sed constituti per prædestinationem, ut gratia et gloria: quidam autem sunt solum ordinati per prædestinationem, ut est Petrum esse secundum naturalem existentiam et reliqua spectantia ad naturalem ordinem Universi, quæ omnia futuri rationem habent ab æterno, ex divina providentia, et non ex prædestinatione; quin potius ipsa prædestinatio quasi superveniens ordinat animam Petri in beatitudinem supernaturalem, mediante gratia, quemadmodum ordo gratiæ supervenit ordini naturæ. Item reducit Cajetanus ad ordinem naturæ omnes defectus, tam in naturalibus, ut monstra et ægritudines, quam etiam in rationalibus, ut ignorantia et malum morale, quod est peccatum, quod quidem est defectus naturæ rationalis, neque pertinens ad *ordinem Gratiæ*, sed potius ad *ordinem* naturæ, (dixisset autem melius Cajetanus, *ad deordinationern* naturæ rationalis). Hinc ergo colligit Cajetanus falsam esse Scoti imaginationem, scilicet, quod prius Petrus prædestinetur ad gloriam, quam prævideatur peccaturus: imo vero, ait Cajetanus. sicut prius prævidetur Petrus secundum ea, quæ pertinent ad ordinem naturæ, quam prædestinetur, ita prius prævidetur peccaturus, quam prædestinetur; quia Petrum peccare pertinet ad ordinem naturæ, cui supervenit ordo prædestinationis ve) reprobationis. Unde Cajetanus *1res ordines* distinguit in rebus, ita ut Deus *primo* ordinaverit Universum, secundum ordinem naturæ; et quiaUniversum, secundum talem ordinem,non attingitad fruitionem divinam, elevatum est *per superadditum ordinem* gratiæ: et quia adhuc talis ordo non attingebat ad unionem summo modo possibilem cum Deo, *praordinaoit Deus* creaturam ad unionem personalem cum Deo Unde bene infert Cajetanus, quod prædestinatio Christi præsupponit quidem præscientiam peccatorum, non autem præsupponit præscientiam omnium futurorum. Et ita explicat D. Thomam cum dixit, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, scilicet quorumdam, et non omnium. Diximus itaque discursum Cajetani non esse valde necessarium ad solutionem argumentorum Scoti, propterea quod facile est invertere hujusmodi tres ordines, si de prioritate in genere causæ finalis sit sermo; quæ quidem prioritas respectu divinæ providenfiæ primum locum obtinet. Sic igitur prius intelligimus cadere sub divina providentia ordinem creaturarum ad unionem personalem cum Deo: ad hunc enim finem omnia ordinata sunt. Ex quo ordine resultat Christus, qui est caput et fons secundi ordinis gratiæ, per quam rationalis creatura ordinatur ad gloriam. Et denique hic secundus ordo, quia melior est et excellentior, prius est in intentione Dei, primi agentis et ultimi finis, quam ordo naturæ, qui solum præsupponitur et præintelligitur in genere causæ materialis: quod adhuc in sequentibus latius patebit. Deinde quod ait Cajetanus, peccatum præscitum a Deo pertinere ad purum ordinem naturæ, falsum nobis videtur, tam in Angelis, quam etiam in Adam. Quia tam Angeli, quam Adam peccaverunt *immediate* contra præceptum supernaturale: ergo tale peccatum jam præsupponit ordinem naturæ ad Deum ut ad finem supernaturalem; ac per consequens pertinet ad ordinem seu potius ad deordinationem a fine supernaturali.

HIS sic constitutis, sit prima conclusio: Actus, quos nos possumus imaginari esse in mente divina, tam communes quam proprios circa praedestinatos, hi sunt: Cognovit Deus omnes homines possibiles, ex quibus quosdam dilexit quantum ad esse naturæ, et hos voluit creare; ex quibus adhuc quosdam dilexit ad finem supernaturalem, quæ divina dilectio electio dicitur, quatenus ex aliis quos creare volebat, istos separavit sibi; et denique, hos electos praedestinavit, hoc est, providit et ordinavit ut, per quædam media supernaturalia, efficaciter pervenirent in finem supernaturalem. Hæc conclusio non aliter probatur, quam ex naturali modo concipiendi et procedendi nostri intellectus, et ex natura cognoscentis et rei cognitae: num primum omnium Deo tribAendtim est

quod sibi naturale est, scilicet cognitio omnium possibilium tam pertinentium ad ordinem gratiæ, quam ad ordinem naturæ. Deinceps tribuimus Deo quæ sibi competunt non ex necessitate naturæ, sicut est diligere homines; deinde, quæ competunt Deo ut est auctor gratiæ, quatenus est specialis ejus dilectio ad finem supernaturalem, quæ dilectio non extenditur ad omnes homines, quos dilexit quantum ad esse naturæ: propterea talis dilectio dicitur *electio,* ut optime docet D. Thomas in articulo 4. Et denique hos electos ordinat per certa media ad talem finem.

Secunda conclusio: Ex his prædictis actibus, quos numeravimus, dicimus, rationem præexistentem in mente divina circa media efficacia ad consequendum finem, appellari proprie *pradestinationem,* quæ præsupponit, nostro modo intelligendi, electionem et dilectionem. Huic sententiæ consonat, quod ait Augustinus libro *De bonoperseverantia,* cap. 17., prædestinare est in præscientia futura disponere et ordinare: disponere autem et ordinare ad actionem intellectus pertinet intrinsece, id ipsum dicit Hieronymus, supra, cap. 1. ad *Ephes.* Item Apostolus *Roman.,* 11.: «Numquid repulit Deus plebem suam quam præscivit?», hoc est, quam prædestinavit. Et *Actor.,* 13.: «Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam»; sed præordinare dicit actum intellectus; ergo et prædestinare. Et denique, prædestinatio *Liber vita* appellatur, in quo prædestinatorum nomina scripta sunt; sed *Liber* in spiritualibus ad intellectum pertinet, et profecto melius quadrat cum primæva significatione prædestinationis, secundum latinam linguam. Fateor tamen non multum referread graviores quæstiones solvendas, scilicet an sit causa prædestinationis ex parte nostra, et reprobationis? et an sit certus numerus prædestinatorum? Parum, inquam, referre, prædestinationis nomine divinam electionem sive dilectionem seu providentiam intelligamus: nam si alicujus horum daretur causa extra Deum, eadem esset et aliorum actuum, quos ponimus in Deo. Et per hoc patet ad argumenta.

Ad primum respondetur, quod quia prædestinati sunt etiam electi et dilecti, propterea sic appellantur in Scriptura; sed ad hoc non requiritur quod prædestinatio sit actus Voluntatis Ç Ad secundum, ex doctrina D. Thomæ respondetur, quod ille non intellexit prædestinationem præsupponere præscientiam omnium futurorum, sed quorumdam, et in quodam genere causæ, ut supra explicavimus.

DUBITATUR secundo, especialiter clrcn secundum et tertium conclusionem: Quinum et quot sunt effectus qui includuntur in executione prædestinationis. Pro cujus quæstionis intelligentia nota *primo,* hujusmodi effectus multipliciter posse a nobis considerari. Quidam enim sunt communes prædestinatis, et reprobis, alii sunt speciales ipsis prædestinatis· Quidam enim sunt remoti effectus ex natura sua, sed præsuppositi et ordinati a Deo sub ordine prædestinationis vel reprobationis, ut est creatio animarum et Angelorum: quidam autem sunt ex natura sua ejusdem ordinis cum prædestinatione et reprobatione, ut V. g meritum Christi et sacrificium ejus, quod pro nobis obtulit, quantum ad sufficientiam est ordinis prædestinationis. Similiter permissio peccati Adæ, ita ut in illo tota natura rueret, ordinis est reprobationis, quantum est ex parte sua, sed ex divina misericordia permissio illius peccati ordinatur ad salutem quorumdam; quemadmodum, vice Versa, ipsa Passio Christi, quæ *secundum se* est ordinis prædestinationis, tamen, propter malitiam hominis, convertitur in majorem condemnationem ipsius. Rursus specialis effectus omnium prædestinatorum sunt/as-*tiflcatio* cum *perseverantia,* et *glorificatio:* quod enim inquit Apostolus, *Roma·,* 8.: «Quos prædestinavit, iios et vocavit: et quos vocavit hos et justificavit: quos autem justificavit, illos et glorificavit»; intelligendum est *collective,* ut solis prædestinatis conveniat; alias enim Vocatio, quæ est per fidem, et justificatio Vera per gratiam Dei etiam quibusdam reprobis communis est. Quamvis enim *secundum se* vocatio et justificatio non sit ordinis reprobationis, sed potius prædestinationis, tamen homo, propter peccatum suum, causa est amittendi justificationem; et per consequens præcedentem justificationem convertit in majorem justioremque condemnationem suam, juxta illud 2. *Petri,* capite 2.: «Melius erat eis non cognovisse viam justitiæ, quam post agnitam retrocedere ab eo, quod traditum est illis sancto mandato». Deinde effectus specialis prædestinatorum, quidam respiciunt singularem cujusque prædestinationem, ut V. g. miraculosa conversio Pauli, et latronis in cruce, et singulares inspirationes Dei, majores aut minores respectu cujuslibet prædestinati. Alii vero sunt communes omnibus prædestinatis, ut diximus. Sunt præterea quidam effectus similes et æquales *secundum se* considerati, qui conveniunt indifferenter prædestinatis et reprobis; sed considerati respectu divinæ providentiæ multum disimiles sunt, cujus generis sunt ingenium hominis propensum ad quædam studia Vel ad diversos status. Item *acies mentis* vel *hebetudo,* corporis *dispositio* bonu vel multi, parentum *vitium,* Vel *virtus, divitia* et *paupertas, salus* et

agritudo, persecutiones, vel *pax* temporalis, quæ omnia quibusdam Theologis non Videntur esse effectus prædestinationis vel reprobationis, quia *secundum se* non habent proportionem cum fine supernaturali, et sine discrimine bonis et malis eveniunt «J At Vero nobis aliter Videtur judicandum, quatenus hæc omnia ordini divinæ providentiæ subjiciuntur. Sic enim quibusdam isti sunt effectus prædestinationis, quibusdam autem reprobationis. Et probatur ex illo *Roman.,* 8.: «Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum Vocati sunt sancti». Quem locum explicat D. Augustinus lib. *De correctio, et gratia,* cap. 9. tomo 7. *de prédestinâtis;* ideoque dixisse Apostolum, *iis qui secundum propositum vocati sunt sancti,* hoc est, secundum electionem Voluntatis Dei vocati sunt ut essent sancti usque in finem. Et in libro *De gratia et Ubero arbitrio,* capite 17., eodem tomo, ait: «Quid est, omnia cooperantur in bonum, nisi etiam ipsæ sævissimæ persecutiones?» Quin etiam ipsemet Augustinus lib. *De correctione et gratia,* ubi supra, usque adeo, inquit, diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut si quando devient et exorbitent, etiam hoc ipsum eos faciat proficere in bonum, quatenus humiliores per poenitentiam redeant. Ita docet Bernardus super Psalmum, *Qui habitat,* Sermone 2. Præterea accedit quod ait Apostolus *Roman.,* 14.: «Qui manducat, Domino manducat, gratias enim agit Deo, et qui non manducat, Domino non manducat: sive enim vivimus, Domino vivimus; sive enim morimur, Domino morimur». Unde theologica ratio potest colligi. Omnia temporalia, sive bona sive mala, possunt esse media et instrumenta charitatis, et objectum illius materiale, quod in gloriam Dei ordinabile est: ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et proportionabiliter, si, permittente Deo, hæc omnia ordinantur per malitiam liberi arbitrii ad malum culpæ usque in finem, erunt effectus reprobationis. Confirmatur: quia Ecclesia petit in Litaniis multa bona temporalia: ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et denique ejusmodi bona cadunt sub objecto spei virtutis theologicæ, ut ait Divus Thomas, 2. 2. quæst. 17. art. 2. ad 2. Cadunt etiam sub merito, ut docet, 1. 2. quest, ultima, art. ulti.: ergo possunt esse effectus prædestinationis, quatenus ordinantur a divina gratia in finem vitæ æternæ. <[Notandum est denique, quod effectus prædestinationis *dupliciter* possunt considerari. *Uno modo, respectu pr.edestinationis totius* corporis mystici prædestinatorum ; et *respectu prædestinationis cujuscumque* in particulari. Si primo modo considerentur non solum bona, sed etiam omnis permissio peccatorum omnium est effectus prædestinationis totius corporis mystici: omnia enim ordinantur ad majorem perfectionem et pulchritudinem coelestis Hierusalem. Et sic non solum permissio peccati Adæ, sed omnium hominum et Angelorum est effectus prædestinationis electorum omnium. Ait enim Aug. lib. 11. *De Civit.,* cap. 18.: Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed Vel hominum crearet, quem malum futurum esse præscisset, nisi pariter noscet, quibus eos bonorum usibus acommodaret; atque ita ordinem seculorum, tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Hoc est quod Apostolus docet *Rom.,* 6: «Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavitin gloriam». Et cap. 11: «Nolo enim vos ignorare fratres, *inquit,* mysterium hoc, ut non sitis vobismetipsis sapientes, quia cæcitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret». Et iterum ibidem loquens de Judæorum ruina, inquit: «Numquid sic offenderunt, ut caderent? Absit». Ac si diceret, numquid finis intentus a Deo fuit casus illorum? Absit. Sed, inquit, illorum delictum salus est gentibus, ut illos æmulentur: hoc est, habeant exemplum, ne superbiant, sicut illi superbierunt et ceciderunt. Et iterum ibidem ait *gentibus.* Nunc autem misericordiam consecuti estis propter incredulitatem illorum, Et hoc est mysterium, quod Apostolus admirans ait *ad Roman.,* 11. capi.: *O altitudo divitiarum,* et cætera. Hæc omnia retulimus, ne vereatur Theologus asserere permissionem peccati Adæ effectum fuisse prædestinationis Christi- Erat enim ea permissio necessaria, ut Verbum carnem assumeret, essetque Redemptor humani generis. Diximus necessariam permissionem, secundum ordinem divinæ providentiæ nobis revelatum circa salutem humani generis, et circa Christum, qui prædestinatus est, ut esset Sacerdos in æternum, et per Hostiam sui Corporis esset Salvator hominum peccatorum; unde et proprium nomen sortitus est et appellatus Jésus; quæ omnia, si attente animadverterent moderni quidam Theologi, non ita facile asseverarent, etiam Adam non peccante, Filium Dei humanam naturam assumpturum fuisse.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet. (1)

Wj TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus nullum \Sy hominem reprobet. Nullus λ enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud *Sapien.,* 11: «Diligis omnia quæ sunt; et nihil odisti eorum, quæ fecisti». Ergo Deus nullum hominem reprobat.

<J 2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim *Oseee,* 13.: «Perditio tua, Israel, ex te est, tantummodo ex me auxilium tuum». Non ergo Deus aliquem reprobat.

<j 3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim *Eccles.,7:* «Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit». Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

SED contra est, quod dicitur/Wa/acA., 1.: *Jacob dilexl, Esau autem odio habui.*

RESPONDEO dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est (2) supra, quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra (3) dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur *reprobare.*

Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem; ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum: sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est (4). Sicut enim prædestinatio includit Voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

AD primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum Vult omnibus Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est Vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

AD secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ; et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet, pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet: *perditio tua, Israel, ex te.*

AD tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati (1). Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra dictum est, (2) quod prædestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum Vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

(1) 1 *Sent.,* dint. XL, qu. IV, nrt. 1; III *Cont. Cient.,* cap. CLXIII; *ad Pom.,* cnp. IX, loct. II.
(2) Arti I. liulitH quwHt.
(3) Q 99. ar. 9.
(4) Quiiint, princnrlnntl, nr. I. Any. Hl». I. *ari Slnip.* q. 9. nt lll». I. *l)t> pr<i'ile»f, 't urat.* c 9. rllltfcin. lll», I, *De rinp. ρκι'ιl,'βllη. Dei.*

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio est affirmativa et certa secundumjidem, utpatet Malach. 1.: ejacob dilexi, Esau autem odio habui». Ratio autem conclusionis non solum probat illam, sed etiam ostendit quid sit reprobatio, et qui sint effectus per se reprobationis. Est itaque ratio conclusionis, quia adprovidentiam pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quæ providentiæ subduntur, ut dictum est, supra, quæst. 22. ar. 2.: ergo cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, ad eamdem providentiam pertinet, ut aliquos ab isto fine deficere permittat; et hoc, inquit, est reprobare.

(I) Atiu 111» I, *De Prunteet. et ir„* cnp. β nt 0.
(9) Q. III nrt 3.

Secunda conclusio: Reprobatio non nominatprœscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem. Ratio est: quia reprobatio est pars providentia respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt; sicut prœdestinatio est pars procidentia: respectu eorum, qui divinitus ordinantur in aternam salutem-

Tertia conclusio: Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa. Hanc non aliter probat, quam comparatione ad prœdestinationem, quæ includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam.

Quarta conclusio, ad secundum: Aliter se habet reprobatio in causando, quam prœdestinatio; nam prœdestinatio est causa futurœ gloriæ et praesentis gratiæ, reprobatio autem non est causa prœsentis culpa, sed est causa derelictionis a Deo et ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnœ æternœ. Hanc probat, quia culpa provenit ex libero arbitrio ejus, qui reprobatur a gratia deseritur. Item confirmat ex illo Oseœ, 13: Perditio tua, Israel, ex te; tantummodo in me auxilium tuum».

Quinta conclusio, ad tertium: Cum dicitur, quod reprobatus non potest gratiam Dei adipisci, non est intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum conditionatam. Ratio est: quia reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati, nec tollit libertatem liberi arbitrii.

COMMENTARIUM.

E prima conclusione inter catholicos non est dubium, sed certa est secundum fidem, juxta quam confitemur plurimos esse condemnandos in æternum, propter peccata sua. Confitemur etiam Deum ab æterno cognovisse quid futurum erat de hujusmodi non prædestinatis, et Voluisse permittere illos a fine Vitæ æternæ deficere; hoc autem est quod dicimus Deum aliquos homines reprobare, sive ipsa reprobatio sit actus intellectus, sive voluntatis; sive explicetur per actum positivum divinæ providentias aut Voluntatis respectu omnium effectuum reprobationis, sive explicetur per negationem providentias aut voluntatis divinæ respectu permissionis peccati: hæc enim omnia posita sunt in disputatione Theologorum. In hoc ergo praedicto sensu, plurima sunt Scripturæ testimonia, in quibus fit mentio de prædestinatis et reprobis, quamvis non frequenter sub isto nomine *reprobationis* aut *reprobatorum* seu *reproborum:* habet autem fundamentum hæc locutio in Scriptura: v. g. I. *Corinth.,* 9.:«Castigo corpus meuiu,ct in servitutem redigo, ne cum aliis praedicaverim, ipse *reprobus* efficiar»; et 2. *Corint.,* 13.: «An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Jesus in Vobis est? nisi forte *reprobi* estis, spero autem quod cognoscetis, quia nos non sumus *reprobi·:.* Dicuntur etiam ejusmodi *reprobi* vasa irae, aptata in interitum, *ad Rom.,* 9.; dicuntur etiam *vasa ad contumeliam,* 2. ad *Timoth.,* 2. Dicuntur etiam non cogniti notitia approbationis, sicut prædestinati dicuntur noti Deo: *Novit Dominus qui sunt ejus; alios vero dicitur nescire. Matthœi* 7 : «Nescio Vos, et tunc confitebor eis, quia nunquam novi vos».

DUBITATUR *primo,* circa nomen ipsum *reprobationis:* an significet actum intellectus divini, aut Voluntatis circa eos, qui condemnandi sunt? <] Et primum probo, quod non sit actus intellectus, nec voluntatis Dei. Nam si esset intellectus, respiceret falsum, tanquam objectum reprobationis: sic enim doctores dicuntur reprobare aliquam sententiam. Si autem est actus voluntatis respiceret malum tanquam objectum, quod reprobatur: sed neutrum istorum potest verificari de reprobatione, de qua loquimur: ergo. Minor probatur: quia, ut dicit D. Thomas in articulo, reprobatio includit voluntatem permittendi aliquos deficere a fine Vitæ æternæ; sed permissio ista neque falsa est neque mala: ergo reprobatio in Deo non potest dici aut esse talis actus intellectus aut Voluntatis. Confirmatur: quia reprobare proprie videtur esse, aut respuere vel refutate aliquid, quod præsupponitur esse falsum, aut malum, juxta illud ad *Hebrœ.,* 6.: «Terra proferens spinas aut tribulos maledicta est et reproba, cujus consummatio in combustionem». Intelligit autem Apostolus nomine, *terra,* peccatores abutentes benignitate Dei. At Vero reprobatio de qua loquimur non præsupponit futurum peccatum, imo primus effectus reprobationis est permissio peccati; permissio autem prior est quam peccatum: ergo reprobatio non respicit immediate peccatum, ergo improprie dicitur reprobatio voluntas Dei vel judicium permittendi aliquos cadere in culpam. *Secundo.* Esto quod prædestinatio sit actus intellectus, eo quod est ratio ordinis mediorum et assecutionis æternæ beatitudinis, tamen reprobatio non potest esse ratio in Deo præexistens deordinationis et defectus ab hujusmodi fine: ergo non est actus intellectus. Probatur minor: quia deordinatio a fine est peccatum; sed in Deo non est ratio practice peccati; ergo reprobatio non est actus intellectus.

Pro solutione hujus difficultatis advertendum est, quod si nominis etymologiam

sequamur, *reprobatio* non dicitur proprie, nisi respectu objecti mali aut falsi, sicut *approbatio* dicitur respectu boni aut veri; sed tamen a Theologis translatum est nomen ad significandum actum divinæ providentiæ seu voluntatis circa illos homines, qui propter peccata sua condemnandi sunt et reprobandi. Et quia circa hujusmodi condemnandos non solum est divina præscientia, sed etiam providentia et voluntas permittendi peccatum ipsorum, talis actus nomen accipit non a *permissione* quæ bona est et ordinata ab bonum finem, sed ab ultimo effectu hujus providentiæ et Voluntatis, qui est *damnatio* propter culpam, propter quam proprie odio habentur et *reprobatione* digni sunt. Unde etiam aliquando appellantur *prascitl,* quatenus Deus præscivit iliorum peccata, propter quæ erant condemnandi, respectu quorum peccatorum, præscientia et non providentia dicitur esse in Deo. Nos igitur utamur ut Theologi Scholastici nomine *reprobationis* ad significandum actum illum divinum, cujus primus effectus est *permissio* cadendi in peccatum usque ad mortem, sive ille actus sit intellectus, sive Voluntatis.

Nihilominus, consequenter loquendo, ponimus conclusionem unicam: Reprobatio significat actum intellectus formaliter, sed præsupponit actum Voluntatis. Probatur: quia ita se habet reprobatio respectu reprobatorum, sicut prædestinatio respectu prædestinatorum: sed prædestinatio est ratio præexistens in Deo ordinis in finem: ergo reprobatio est ratio ordinis reprobatorum in finem intentum a Deo, scilicet, ut ostendat justitiam vindicativam, ad quem finem necessaria est permissio peccati, et ordinata a Deo et volita ad talem finem. Unde reprobatio dicitur a S. Thoma pars providentiæ, sicut prædestinatio. Quod autem præsupponat actum voluntatis nostro modo intelligendi, sicut et prædestinatio, est manifestum. Est enim prius voluntas finis, quam ratio mediorum ad finem. Advertendum etiam est hic, quod cum prædestinatio Vel reprobatio dicitur pars providentiæ, non intelligitur aliquis actus distinctus a divina providentia; nec etiam intelligitur, quod sit pars subjectiva aut integralis respectu providentiæ divinæ, sed ratio partis consideranda est ex parte rerum provisarum, dum quædam sunt prædestinatæ a divina providentia, aliæ vero ab eodem actu divinæ providentiæ sunt reprobatæ.

Ad primum argumentum jam diximus, quod reprobatio, ut a Theologis usurpatur, non respicit immediate falsum aut malum, sed permissionem culpæ, contra quam ordinatur punitio nd ostensionem divinæ justitii»· Cum hoc lumen utut, quod nomen *reprobationis* impositum fuit a Theologis Scholasticis, præcipue Thomistis, habita ratione ad malum culpæ, quod necessitate consequentiæ sequitur ex divina permissione, non tanquam ex causa. Ad confirmationem, patet per hæc. <] Ad secundum respondetur, quod reprobatio non est ita contraria prædestinationi, ut sit ratio deordinationis a fine beatitudinis: sed est ratio ordinis in mente divina respectu mediorum, quæ ordinantur a Deo ad hunc finem, scilicet, ut ostendat justitiam vindicativam in punitione peccatorum. Et rursus: ejusmodi ostensio justitiæ ordinatur ad majorem ostensionem misericordiæ in prædestinatis, quæ doctrina catholica est, et ex Litteris Sacris confirmata, ut patet *Rom.,* 9: *Quod si Deus oolens ostendere,* etc. Et confirmatur ex *Psalmo* 149: «Ut faciant in eis judicium conscriptum, gloria hæc est omnibus Sanctis ejus». Item 1. *Corinth*-,3: :«Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apolo, sive Cephas, sive mundus, sive Vita, sive mors, sive præsentia, sive futura: omnia enim vestra sunt, Vos autem Christi, Christus autem Dei». Ubi Apostolus breviter descripsit totum ordinem divinæ providentiæ circa totum universum, tam in esse naturæ, quam in esse gratiæ. In quo discat Theologus unitatem asserere in divina providentia ex parte unius ordinis provisi et positi in rebus, respectu finis supernaturalis. Nam finis naturalis, qui dicitur ultimus, non est ultimus *simpliciter,* sed *secundum quid* respectu divinæ providentiæ, per quam adhuc ordinatur ad finem supernaturalem, ita certe, ut licet Deus cognoscatur a nobis prius ut naturæ auctor, quam gratiæ, quoniam gratia præsupponit naturam, via generationis: tamen in genere causæ finalis prius intelligi debet a Theologo Deus ut auctor gratiæ, quam auctor naturæ: quia ad hoc mundum creare Voluit, ut ipsum elevaret et dignificaret per hoc quod *Verbum factum est caro, et habitaoit in nobis:* idque etiam, ante peccatum Adæ in formatione mulieris ex costa Viri dormientis, Deus figuravit. Nam secundum communem Patrum intelligentiam illa divina operatio significabat, quod ex latere Christi dormientis in Cruce, Ecclesia erat ædificanda. Et Apostolus docet hoc ipsum ad *Ephe.* 5. explicans verba protoparentis: *Hoc nunc os ex ossibus meis* etc., «sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia», verificari illam figuram. <] Ex dictis possumus colligere, rationem primæ conclusionis D Thomæ, quamvis non sit illa demonstratio ostendens necessario pertinere ud divinam providentium ut peccatum permitteret, tamen amplius probat, quam quod potuit pertinere nd divinum providentium talis

permissio peccati. Sed nobis videtur ista ratio concludere, maxime decuisse divinam providentiam ut peccatum permitteret ad hunc finem, ut magis in effectibus pateret omnipotentia, sapientia, justitia, et misericordia Dei, qui usque adeo bonus est et potens, ut etiam ex permissione peccati, quod natura sua deordinatio est a divina bonitate, nihilominus multo majora bona effecerit, quam si nullum peccatum fuisset.

DUBITATUR secundo circa secundam et tertiam conclusionem articuli. <I Utrum reprobatio divina sit aliquis actus positivus divini intellectus, vel divinæ Voluntatis respectu reproborum, inquantum reprobati sunt? Pro parte negativa arguitur *primo* ex eo, quod D. Thomas *ad primum* ait, inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita æterna, dicitur Deus eos habere odio, vel reprobare: ergo reprobatio non dicit actum positivum divinæ voluntatis. Confirmatur ex illo *Matth.*, 18: «Non est voluntas apud Patrem vestrum ut pereat unus de pussillis istis, qui in me credunt»; ergo in Deo non est voluntas circa damnationem fidelium, quorum multi sunt reprobi. <j *Secundo.* Non licet tribuere Deo aliquid quod sapiat crudelitatem: sed habere Voluntatem positivam ab æterno circa aliquos homines, Volens ex proposito illos excludere a suo Regno, permittendo illos peccare, et punire pro peccatis, videtur esse crudelitatis, et non benignitatis divinæ: ergo non est ponendus in Deo hujusmodi actus. <J *Tertio.* Nam ad ea quæ sunt fidei asserenda et explicanda circa differentiam bonorum et malorum, sufficit quod erga condemnandos dicamus, Deum mere negative se habuisse ab æterno non volens quibusdam opem ferre, ut non peccarent, quamvis supposita præscientia peccati futuri, voluerit eos in æternum punire, non igitur oportet asserere Deum ex proposito Voluisse quosdam excludere a vita æterna, et voluisse permittere eos peccare, ut in æternum puniret.

Pro solutione hujus difficultatis, notandum est, quod sensus hujus quæstionis non est alius, quam si quæramus, quomodo convenientius explicabitur a nobis divina providentia respectu reproborum, cum ipsa in se sit purus actus, neque in seipsa aliter secundum rem se habeat respectu varietatis rerum omnium etiam prædestinatorum et reproborum. Ex quo sequitur, quod ille modus explicandi divinam voluntatem erit convenientior, qui magis decens erit divinam providentiam, cæteraque divina attributa.

Sit prima conclusio, certa secundum fidem: Deus, respectu culpæ, quæ futura erat in reprobis, non habuit actum Voluntatis affirmativum, quo Voluerit esse peccata, aut illos peccare. Hæc non aliter probatur, quam quia divina Voluntas non est causa peccati: quod certum est secundum fidem catholicam, neque est præsentis loci hanc veritatem multis rationibus aut testimoniis confirmare. Cum igitur quidquid divina voluntas vult extra se, necesse sit ut efficiat: plane constat non posse Velle peccatum, quæ non potest esse causa efficiens peccati.

Secunda conclusio: Actus divinæ voluntatis circa permissionem peccati reproborum et circa subtractionem auxilii efficacis, quo posito non peccarent, vel si peccarent poenitentiam agerent, affirmative explicari debet, et non solum negative. Itaque Deus habuit hunc actum ab æterno, Volo permittere hæc peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quæ si reciperent, non peccarent. Probatur hæc conclusio *primo,* quia permissio peccati bona est et ad bonum finem ordinatur: ergo divina Voluntas vult permittere peccatum. *Confirmatur,* quia Deus ex proposito vult conferre auxilia supernaturalia quibusdam hominibus, quibus auxiliis efficaciter pervenient in finem ultimum: ergo si quibusdam negat hujusmodi auxilia, ex proposito vult non dare. Consequentia probatur: quoniam ex tali negatione auxilii sequitur majus bonum, scilicet quod magis eluceat divina misericordia in prædestinatis. *Secundo* probatur, quia si pure negative explicaretur divina Voluntas circa permissionem peccati, non pertineret ad divinam providentiam differentia prædestinatorum et reproborum; quantum ad hoc quod Deus Voluerit prædestinatos permanere in bono, alios vero permissent cadere in peccatum, et in illo permanere. Probatur sequela: quia Deus, non sciens et prudens, voluisset talem distinctionem, sed prædestinatos sibi accepisset: circa alios vero non adhibuisset curam aliquam, sed perinde se habuisset circa illos, sicut circa eos quos nunquam creaturus erat, quantum ad hoc quod pertinet ad Vitam æternam obtinendam vel non obtinendam. Probatur *tertio,* quia nisi ponamus permissionem peccati esse provisam a Deo, sicut est Volita, sequeretur, ut supra argumentabamur in quæstione 22., artic. 2, quod peccatum esset a casu, respectu divinæ præscientiæ. Sequela probatur: quia rursus sequeretur, quod divina præscientia respectu peccati futuri non mensuraretur aliquo intrinseco in ipso Deo, sed potius Veritas illius mensuraretur futuro contingenti. Probatur rursus sequela; quia non præsciret Deus peccatum infallibiliter futurum, nisi solum in causa contingenti, qualis est liberum arbitrium creaturarum.

Neque valet respondere, quod Deus cognoscit peccatum, cognoscendo suam bonitatem, in qua cognoscit non solum omnia possibilia ordinabilia ad ipsum, sed etiam omnes modos possibiles, quibus liberum arbitrium creaturarum ab ultimo fine deordinari potest; non inquam sufficit hæc solutio, quia isto modo non aliter cognosceret Deus futura peccata quam possibilia, neque distingueret inter futura peccata et possibilia. Unde, neque posset esse justus judex, tribuens unicuique juxta opera ejus.

Sed respondent aliqui, quod Deus præcognoscit peccata futura notitia intuitive, et distinguit a possibilibus, propterea quod peccata futura coexistunt æternitati Dei. Sed hæc solutio potius adversatur sententiæ illorum, qui negant divinam Voluntatem et providentiam causam esse permissionis peccati. Nos enim fatemur ita verum esse, quod Deus cognoscit peccata futura, præterita et præsentia, quatenus coexistunt æternitati; sed hinc sumitur argumentum fortissimum ad confirmandam nostram conclusionem: nam, si eatenus notitia intuitive cognoscuntur a Deo peccata futura, quatenus coexistunt æternitati: ergo eatenus cognoscuntur quatenus Deus est causa entitatis actus peccati, quamvis non sit causa peccati. Probatur consequentia: quia peccatum, eatenus est cognoscibile, quatenus est ens: ergo Deus cognoscit, cognitione intuitiva, peccatum, quatenus Dei Voluntas est causa entitatis actus peccati, et simul permittens quod ad eumdem actus concurrat liberum arbitrium deficiendo a regula, et ita divinæ providenti® infallibilitas non mensuratur aliquo extrinseco, sed ex providentia et voluntate permittendi peccatum præscit Deus, notitia intuitiva, futurum peccatum. Confirmatur: quia notitia intuitiva Dei, respectu peccati, respicit coexistentiam peccati æternitati Dei. quæ convenit malo culpæ quatenus est in bono et in ente, cujus Deus est causa: ergo notitia intuitiva Dei respicit illud per se, cujus Deus est causa; et sic cognoscit peccatum. Præterea, doctrina secundæ conclusionis est expressa D. Augustini in *Enchyrid.,* ca. 100. ubi explicans illud *Psal.,* 100. «Magna opera Domini exquisita in omnes Voluntates, etcetera», ait, ut miro et infallibili modo non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem: quia non fieret si non sineret, neque utique nolens sinit, sed volens, neque sineret bonus fieri male, nisi omnipotens esset, et de malo facere posset bene. Ecce ubi expresse Augustinus dicit, quod Deus vult permittere malum fieri: et hoc ex providentia, propter majus bonum. Et stntim, capite sequenti, subjungit differentiam inter voluntatem Dei et hominis respectu ejusdem objecti materialis. Aliquando enim voluntas hominis bona Vult aliquid, quod Deus non vult, v. g. si bonus filius vult quod pater vivat, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, quod hoc Velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, ut si malus filius Velit mori patrem, velit hoc etiam Deus. Tantum (inquit) interest, quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut aut approbetur, vel improbetur. «| Ex hac doctrina potest intelligi quo modo, non solum respectu ejusdem objecti materialis et extrinseci ab ipsa Voluntate, sed etiam ejusdem interioris actus Voluntatis, quantum ad entitatem ipsius, possitessevoluntashominismala, et voluntas Dei bona, ut causa efficiens illius; v. g. Deus est volens et efficiens causa actus odii Dei, et voluntas humana est causa ejusdem actus voluntaria et efficiens. At vero voluntas hominis mala est, quia talem actum exercet sine regula rationis, imo contra regulam et legem Dei: Deus autem bona voluntate vult fieri illum actum, permittens defectum causæ secundæ in ipso, ut inde aliquod majus bonum faciat, scilicet, ut ostendat bonitatem suam juste puniendo, et magis miserendo respectu aliorum, vel etiam respectu ejusdem, si prædestinatus fuerit.

Insuper probatur secunda conclusio: quia sub divina providentia cadit, quod iste homo abstineat a peccato: ergo sub eadem cadit, quod alius permittatur cadere et peccare. Probatur consequentia: quia alias ille qui detinetur a peccato, non discerneretur ex divina providentia ab altero, sed potius talis discretio esset a casu respectu divinæ providentiæ: ergo sub eadem providentia cadit quod alius permittatur peccare. Confirmatur: quia, alias, non esset providentia circa motum liberi arbitrii, sed solum circa collationem liberi arbitrii: secundum quod *Deus constituit hominem in manu consUii sui,* ut dicitur *Eccles-,* 15. ut intendebat quartum argumentum Divi Thomæ, supra, quæst.22,arti.2,ad quod visum fuit D. Thomæ necessario dicendum esse, quod per collationem liberi arbitrii discernitur homo a rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem. Nihilominus, actus liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam unde necesse est ut divinæ .providentiæ subjiciatur: ergo sub divina, providentia cadit omnis operatio liberi arbitrii etiam peccati: *directe* quidem, quatenus operatio est; *permissive* vero, quatenus deficiens est a regula rationis. Et ita verificatur illud *Prover.,* ie.:«Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque In diem mulum»; scilicet, eatenus cretivit ho-

minem aliquem, quem voluit permittere impium esse, ut in die judicii ostenderet justitiam suam in ejus condemnatione justa Præterea probatur testimoniis Scripturæ. Cum Dominus dixit Moysi: «Adhuc ego indurabo cor Pharaonis»; quid amplius voluit significare nisi hoc: «Ego dedi Pharaoni liberum arbitrium quo possit indurari, si velit, et scio quod volet». Quin potius significavit, secundum communem intelligentiam Patrum, quod justo judicio volebat subtrahere auxilium gratuitum, quo sublato, infallibiliter sequereturPharaonis induratio Voluntaria Nec enim hæc necessitas consequentiæ destruit libertatem liberi arbitrii, necessariam ad peccatum, ut egregie docet D. Thomas in solutione ad3. Item probatur ex illo *Rom.,* 1.: «Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum, etc.» ubi secundum communem intelligentiam significatur, quod Deus propter peccatum idolatriæ permisit homines illos peccare peccata pessima totum invertentes naturæ ordinem: ergo illa permissio, quæ pœna est peccati, volita est et electa a Deo. Huic sententiæ suffragatur D. Augustinus, nam lib. 5. *adversusJulian.* quem locum et refert et explicat erudite Magist Cano, lib. 2. *De Locis,* cap. 4. ad 7. ubi inquit, quod permissio cadendi in culpam non solum spectat ad voluntatem Dei, sed ad ejus omnipotentiam; ex quo ita infero: ergo etiam illa permissio, quæ non est pœna alterius peccati, pertinet ac actum positivum divinæ Voluntatis. Probatur consequentia: quia eadem prorsus est ratio de utraque permissione; nam sicut altera pertinet ad justitiam vindicativam, ita et altera spectat ad universalem providentiam, quam Deus habet de tota rationali natura erga finem supernaturalem; et non sequuntur majora inconvenientia de una permissione, quam de alia. Sed probatur conclusio ratione theologica. Permissio, de qua fit sermo in præsentia, nihil est aliud quam privatio efficacis auxilii, quo posito, omne malum culpæ impediretur: sed ejusmodi privationis auxilii efficacis causa est divina providentia: ergo et permissionis peccati. Minor probatur: Deus ab æterno decrevit quibusdam non dare istud auxilium; alioquin quomodo præsciret, illud non esse conferendum,nisi sua voluntate Voluisset non dare? Et confirmatur *primo:* Deus quosdam præ aliis elegit quibus conferret hæc auxilia efficacia: ergo sua voluntate et providentia discrevit eos, quibus confert hæc auxilia, ab illis quibus non confert: ergo divina providentia causa est hujus discretionis effectus, quia effectus nihil est aliud quam ex proposito relinquere quosdam destitutos efficaci auxilio, quosdam vero efficaciter ad consecutionem vitæ æternæ udjttvare. Confirmatur *secundo:* Prædestinatio in Scriptura sæpe numero appellatur electio, juxta illud ad *Ephes.,* 1: «Sicut elegit nos in Christo,ante mundi constitutionem»; sed electio, si proprie loquamur, est operatio quædam voluntatis collativa, per quam, quibusdam mediis contemptis, alia media acceptantur ad finem: ergo in divina praedestinatione hoc totum reperitur, quod Deus sua Voluntate quosdam homines ad efficacem æternæ vitæ consecutionem elegit, quosdam vero contempsit et sprevit. Hic autem contemptus nihil est aliud quam voluntas permittendi eos deficere ab ultimo fine. Et istum contemptum insinuant nobis Scripturæ, quando reprobationem appellant *odium, Malachiœ,* 1. et *Roman ,* 9.: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* Denique, probatur conclusio: nam ex sententia opposita sequitur, quod Deus non aliter se habet erga reprobos per ordinem ad vitam æternam, atque se habet erga brutum et lapidem; consequens derogat quam plurimum divinæ providentiæ, quam Deus habet de rationali natura circa supernaturalem finem. Probatur sequela: cum lapide et bruto habet se Deus mere negative, circa consecutionem ultimi finis supernaturalis; sed juxta sententiam oppositam etiam se habet mere negative cum hominibus reprobis: ergo eodem modo se habet.

Tertia conclusio: Respectu damnationis et punitionis reproborum, actus positivus reperitur in divina voluntate, quo Deus Vult punire in perpetuum reprobos ob eorum peccata prævisa ab ipso Deo. Probatur: punitio et condemnatio reproborum, ob eorum delicta, est effectus justitiæ vindicativæ; sed Deus est justus judex et rectissimus: ergo vult istam punitionem inferre reprobis. Confirmatur *primo* ex illo *Roman.* 9.: «Quod si Deus Volens ostendere iram suam, etc.», id est justitiam suam vindicativam, ut interpretantur universi Doctores. Confirmatur *secundo:* Punitio et condemnatio reproborum est bona et justa: ergo est objectum actus positivi divinæ Voluntatis.

AD argumenta. Ad primus respondetur, quod D. Thomæ satis se explicat in corpore articuli inquiens, quod reprobatio intrinsece claudit Volum tatem permittendi cadere reprobos in culpam et deficere a fine. Ex eo autem, quod in solutione ad 1. explicat istam permissionem per negationem, non licet inferre, quod non verificetur etiam affirmative, ita quod Deus voluerit permittere, quod reprobi peccent et deficiant a vita æterna. Quamvis enim sequatur bene, Petrus Vult non dare eleemosynam: ergo non vult dare eleemosynum, e converso autem non sequitur.

Igitur D. Thomas in corpore articuli permissionem explicuit per actum positivum; in solutione autem ad 3. per negationem, quæ ex affirmatione sequebatur. Ad confirmationem dicitur, quod in illis verbis *Matth.* 18.: *Non est voluntas apud Patrem vestrum,* etc. duplex esse potest interpretatio. *Altera* quod *perire* intelligatur de morte spirituali peccati; et sic certissimum est, Deum non Velle positive aliquem perire, id est peccare. *Altera* est, quod *perire* intelligatur de morte damnationis æternæ in inferno: et in hac intelligentia verba illa *Matth.* habent adhuc geminum sensum. *Primus* est quod intelhgantur de voluntate antecedenti, sicut intelligitur illud 2. *Petri* cap. 5: «Non tardat Dominus promissionem suam, sed patienter agit propter Vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam converti». Voluntate enim antecedente, vult Deus omnes homines salvos fieri, ut testatur Paulus, 1. ad *Timo.* c. 2. *Secundus sensus* est quod intelligatur de voluntate, quæ respicit immediate punitionem et damnationem reproborum et exclusionem eorum a vita æterna. nulla præsupposita culpa; et hæc voluntas non reperitur in Deo, ut explicabitur art. 5. ij Ad secundum respondetur, quod voluntas, de qua modo loquebamur, quæ. nulla culpa prævisa, immediate vultdamnationem reproborum, nonnihil crudelifàtis sapit, et propterea non ponitur a nobis in Deo. Cæterum Voluntas permittendi, q'uod aliqui homines deficiant a rectitudine justitiæ, et consequenter a vita æterna, nullam crudelitatem sapit, sed potius spectat ad suavem Universi dispositionem et gubernationem, secundum quam valde consonum est ut natura quæ secundum se est defectibilis, permittatur deficere in quibusdam individuis: imo ex hoc sumitur ratio efficacissima pro secunda conclusione supra posita in hunc modum: Omne illud, quod sua natura est ordinabile in bonum finem, si de facto sit in rerum natura, est ordinatum et Volitum a Deo; sed permissio, ut aliquid cadant et deficiant a fine, est ordinabilis in bonam et suavem gubernationem Universi, et est etiam ordinabilis ad manifestationem justitiæ vindicativæ Dei: ergo cum hæc permissio de facto contingat, volita est et ordinata a Deo in ejusmodi finem. <j Ad tertium respondetur, quod ad explicanda ea quæ sunt fidei, et ad perfectionem universalis providentiæ divinæ non satis fuerit asserere, quod circa differentiam bonorum et malorum hominum, et circa permissionem ut quidum deficeret- a fine, Deus se habuit mere negative, ut constat ex dictis circa secundum conclusionem.

Sed aliqui Theologi adhuc contendunt probare permissionem non esse effectum divinæ providentiæ, et probant ex eo quod permissio non est aliquid positivum, sed mera negatio, scilicet subtractio efficacis auxilii: ergo non est effectus divinæ providentiæ. Sed respondetur et primum dico, quod permissio non est pura negatio, sed est potius privatio, itaque præsupponitur in subjecto cui permittitur deficere a fine, quod habeat aptitudinem ad ipsum finem, qualem habet tota humana natura, etiam in reprobis. Ex quo sequitur quod impropriissime diceretur, Deuin permittere, quod lapis non perveniat ad vitam æternam, quia in lapide nulla est aptitudo ad vitam æternam. Dico secundum, et respondeo ad argumentum, quod nos non asserimus permissionem ita esse effectum divinæ providentiæ quod sit aliquid productum a divina providentia; sed loquimur *moraliter,* et dicimus, permissionem esse objectum volitum a voluntate divina et ordinatum ad bonum Universi et ad manifestationem divinæ Justitiæ; quemadmodum cæcitas, et quicumque alius defectus naturæ est objectum naturalis providentiæ et effectus illus. Alii Theologi admittunt permissionem in divina Voluntate; sed dicunt, quod illa permissio nihil aliud est, quam quod Deus reliquerit hominem in manu consilii sui, et posuerit ante eum vitam et mortem, ut ipse eligeret bonum et malum pro suo arbitratu. Ex quo inferunt, quod Deus omnibus æque permittit quod committant quodvis peccatum; quod autem aliqui non committant quodeumque peccatum ex libera eorum voluntate provenit. Sed hæc doctrina horum Theologorum habet maximam æquivocationem; potest enim intelligi *primo* in hoc sensu, quod Deus dupliciter permittat aliquem defectum moralem in hominibus, uno modo dando illis libertatem in alterutram partem ut eligant bonum vel malum pro suo arbitrio: taliter quod permittat quosdam *de facto* deficere et uti sua libertate in malum; quosdam vero manu teneat et non permittat quod *de facto* utantur sua libertate in malum. Hic sensus citra dubium verissimus est *secundum rem,* in duobus tamen deficit. *Primo* quod libertatem, quam habet homo ad bonum et malum, appellat permissionem qua Deus permittit hominem deficere in quocumque peccato: impropriissime enim, et contra omnem modum loquendi Theologorum et Sanctorum, imo et universorum fidelium hæc libertas appellatur *permissio ad malum.* Etenim omnes fideles justi assidue deprecantur Deum, ut non permittat illos deficere: hunc enim habet sensum illud quod petimus in oratione dominica, *et ne nos inducas in tentationem,* id est ne permittas nos tentationibus succumbere; at fideles non petunt a Deo, quod non det illis libertatem, ut

possint deficere, sed quod non permittat eos de facto male uti sua libertate: ergo libertas ad malum, secundum sensum fidelium, non est permissio peccandi. Confirmatur: Nullus fidelium libenter audiret illum, qui diceret Deum permisisse Joannem Baptistam esse homicidam, et quod absurdius est, permisisse Beatam Virginem esse adulteram: qui tamen modus loquendi manifestissime sequitur ex illa sententia, quia Joannes Baptista et B. Virgo libertatem habuerunt, ex natura rei flexibilem, ad quodcumque peccatum: igitur permissio cadendi in peccatum, secundo dumtaxat modo, a nobis exposito, est accipienda. *Secundo* deficit illa sententia in eo quod non explicat, an permissio, secundo modo accepta, quæ sola ut dixi proprie est permissio, sit actus positivus in Deo, an pura negatio.

Secundus sensus illius doctrinæ est, quod Deus omnibus hominibus, et prædestinatis et reprobis, confert auxilium sufficiens, quo possint bene operari in omni eventu, si velint: non tamen determinat neque applicat eorum voluntates ad bonum vel malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii, volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem. Illa doctrina, in isto sensu accepta, placet quibusdam Theologis peritis, inter quos est Roardus Taper, in arti. 7., *De libero arbitrio,* conclusione 9. et 10. Capreolus, in 2. distin. 28. q. 1. ad 12., refert sententiam Gregorii Ariminensis, qui partim consentit huic doctrinæ, et Capreolus sequitur Gregorium. Sed infra a nobis in hac quæstione ostendetur clarissime, quam sit falsa ista sententia et parum consentiens veritati catholicæ. Pro nunc breviter arguitur contra hanc doctrinam. Nam ex illa sequitur manifeste, quod Deus non habeat providentiam actualis usus liberi arbitrii: quod adversatur doctrinæ D. Thomæ et D. Augustini locis, citatis supra, imo et manifeste veritati; ergo. Probatur sequela: quoniam tota providentia Dei terminatur ad hoc quod est conferre libero arbitrio sufficiens auxilium, quo possit bene operari si velit: quod autem bene Vel male operetur, totum pertineret ad ipsum liberum arbitrium, quia Deus non determinaret illud ad bene vel male operandum. <| Secundo arguitur: Si Deus ita se habet circa operationes actuales liberi arbitrii ut illa sententia opinatur, sequitur, quod ex eo quod Deus permittat aliquem hominem peccare, non sequitur infallibiliter, quod ille homo *de facto* peccet; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur: nam, juxta illam sententiam, Deus æque permittit ut omnes homines, sive praedestinati sive reprobi, peccent, et tamen non omnes de facto peccant mortaliter: ergo peccatum non sequitur infallibiliter divinam permissionem. Falsitas consequentis probatur: nam ex Scriptura apertisime constat, quod hoc ipso quod Deus permittit aliquem peccare, subtrahendo ab illo auxilium efficax, continuo sequitur, quod ille peccet. *Psal.* 80.: «Dimisit eos secundum desideria cordis eorum: ibunt in adinventionibus suis» id est in peccatis suis. *Isa.*57.: «Percussi eum et averti faciem meam et abiit Vagus in viis cordis sui»; et *Ecclesi.* 7.: «Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit», id est, quem ipse permiserit operari secundum propria desideria. Sed dicet quispiam, quod in his testimonis tantum fit sermo de permissione cadendi in peccatum in pœnam præcedentis peccati, non autem de permissione cadendi in primum peccatum, quod non est in pœnam alterius. Contra hoc arguitur sic. Illa permissio peccandi, quæ est pœna præcedentis peccati non infert majorem necessitatem ad peccandum, quam alia permissio, quæ non est pœna. Nam licet dicamus, quod permissio, quæ est pœna, est actus positivus divinæ voluntatis, ut revera est, quia est actus justitiae vindicativæ, alia Vero permissio, quæ non est pœna, est pura negatio; non tamen inde licet inferre, quod prima permissio inferat aliam majorem necessitatem ad peccandum quam secunda: quia si ita diceremus, consequenter esset dicendum quod talis permisto repugnat Deo, contra testimonia supra citata. Etenim Deus nullam potest inferre necessitatem ad peccandum. Colligo, ergo, ex dictis quod eodem modo loquendum nobis est de utraque permissione.

Sed instant aliqui Theologi: Si permissio est actus positivus divinæ voluntatis, sequitur quod Deus sit causa peccati saltim indirecte; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur: ista consequentia est bona, *Deus permittit Petrum peccare, ergo oeccabit infallibiliter.* Sed id quod est causa antecedentis in bona consequentia, est causa consequentis: ergo si Deus per actum positivum est causa permissionis peccati in Petro, erit etiam causa peccati ejus. Et confirmatur: Deus per actum positivum subtrahit a Petro auxilium efficax, quo stante, impediretur ejus peccatum: ergo est indirecta causa peccati. Probatur consequentia, nam qui removet prohibens est indirecta causa effectus consequentis: V. g. qui tollit columnam, qua detinetur lapis, indirecta causa est descensus lapidis, qui consequitur ad remotionem columnae. Ad hæc argumenta dico primum, quod illa æque procedunt de utraque permissione: de illa nempe quæ est pœna peccati, et de illa quæ non habet rationem pœnæ. Unde, sicut non convincunt de priori per-

missione, ita neque de posteriori. Deinde ad argumentum respondetur *in forma:* nego consequentiam. Ad probationem dico, quod illa regula quod est causa antecedentis, etc. non est usquequaque vera. Nam ista consequentia bona est, *ego video Petrum scribere; ergo Petrus scribit,* et tamen quamvis ego sim causa antecedentis, non tamen sum causa consequentis: non enim pendet a me Petrus in actu scribendi. Habet igitur dumtaxat verum illa regula, quando antecedens est causa consequentis, ut contingit in demonstrationibus *a priori.* Nam tunc illa regula reducitur ad aliam vulgatam, scilicet *quidquid est causa causer, est causa causati:* in præsentia autem illud antecedens, *Deus permittit Petrum peccare,* non est causa illius consequentis, scilicet *Petrus peccat.* Ad confirmationem, negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod quando ex remotione prohibentis, immediate et necessario consequitur effectus, sicut motus lapidis deorsum consequitur subtractionem columnæ, causa removens prohibens indirecte concurrit ad illum effectum; cæterum, quando effectus non sequitur immediate et necessario ad remotionem prohibentis, sed mediante libera voluntate alterius, tunc causa removens prohibens non semper dicitur concurrere ad illum effectum, neque in esse naturæ, neque in esse moris, etiam indirecte. Et ita in nostro proposito dicendum est, quod ad subtractionem efficacis auxilii non sequitur peccatum immediate et necessario, sed mediante libera voluntate ejus, a quo tale auxilium subtrahitur. Etenim sicut D. Thomas, in solutione ad tertium hujus articuli inquit, quod reprobatio non subtrahit aliquid a potentia Voluntatis reprobi, neque minuit libertatem ejus, ita et nos dicimus, quod permissio, qua permittit Deus quempiam peccare, nihil subtrahit a potentia et libertate illius: unde libere peccat, ita quod poterat non peccare, si vellet. Consulto dixi in solutione, quod non semper censetur causa effectus consequentis: quia si illa causa, quæ removet prohibens, tenebatur impedire illum effectum, quamvis talis effectus non necessario, sed mediante libera Voluntate alterius, consequatur remotionem prohibentis, nihilominus ille effectus imputabitur ipsi causæ removenti prohibens, et censebitur moralis causa talis effectus. V. g. si Prætor hujus civitatis, qui tenetur impedire ne fiant furta, permittat quod aliquis furetur a me bona mea, istud furtum, ouamvis non sequatur necessario ex permissione Prætoris, sed media voluntate furis, imputatur tamen Prætori sicut causæ morali ejua, et tenetur mihi restituere. Cæterum, uuiindo causa removens prohibens non tenebatur ex officio impedire illum effectum, non imputatur illi. Quemadmodum peccata quibus polluntur meretrices in lupanari permissæ, non imputantur Prætori permittenti, quia non tenebatur impedire; ita, in nostro proposito, peccata, quæ reprobi committunt, nullo modo imputantur Deo permittenti, quia non tenetur illa impedire, quin potius suavis Universi dispositio expostulat, quod Deus permittat quosdam homines deficere et peccare.

DUBIUM tertium est circa quintam conclusionem, notatam in solutione ad 3. et circa ejus rationem: An Deus destituat quosdam homines omni auxilio supernatural!, ita ut relinquantur in solis naturæ viribus? <J Pro parte negativa arguitur *primo* ex illo *Joan.,* 1.: «Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»; quem locum, tam de supernatural!, quam de naturali lumine Universi, Sancti exponunt: ergo si Deus omnem hominem illuminat, nemine excepto, ita fateri debemus, ipsum illustrare omnem hominem supernatural! revelatione et illuminatione. <J *Secundo* ex illo *Prou.,* 1. ubi divina Sapientia introducitur sub ista forma loquensad omnes homines: «Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens: Usquequo parvuli diligitis infantiam, etc.». Et subdit: (Convertimini ad correctionem meam, et proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea». Quibus verbis Spiritus Sanctus apertissime ostendit, nullam esse nationem aut gentem, ad quam non perveniat supernaturalis inspiratio et illuminatio, ita ut si velint converti, præsto sit Deus majora auxilia conferre: et ita his qui nolunt uti ejusmodi inspiratione et illuminatione terribilem comminationem apponit Spiritus Sanctus in illo loco dicens: *quia vocavi et renuistis* etc. usque ad illud, *cum irruerit repentina calamitas.* In quo testimonio operæ pretium est advertere, quod, ubi interpres latinus dixit, *Sapientia foris prædicat,* in Hebræo legitur, *Sapientiæ foris praedicabunt, in plateis dabit vocem suam,* non quia Divina Sapientia sit multiplex, sed propter multiplicem modum disciplinæ, quo homines erudiuntur, scilicet, quatenus semper illuminat mediante naturali lumine, et mediante supernatural!. Juxta quod dicitur *Hebr.,* 1: *Multifarie, multisque modis* etc. Habemus ergo neminem esse, cui non illuceat radius Divinæ Sapientiæ. <| *Tertio.* Ex illo *Job.,* 21: «Qui dixerunt Deo recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus»; et cap. 24,: «Ipsi fuerunt rebelles lumini»; sed hæc testimonii! verificarl nequeunt, nisi Deus illis

fuerit loquutus, eorumque mentes luminis sui radio tetigerit: ergo. <[*Quarto.* Ex illo *Roma.,i.·.* «Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? tu autem secundum duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ»; ubi Apostolus videtur sermonem dirigere ad quemlibet hominem, sive Judæum sive Gentilem: ergo omnis homo Dei benignitate adducitur ad agendam poenitentiam. <| *Quinto.* Ex D. Chrysostomo, homil. 7. in *Joan.,* ubi ipse movet quæstionem talem: Si illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, qualiter tot sine lumine permanserunt? Non enim omnes cognoverunt Christi culturam. Et respondet: Illuminat igitur omnem hominem, quantum ad eum pertinet: si autem quidam, mentis oculos claudentes, noluerunt recipere hujus lucis radios, non a lucis natura obtenebratio est eis, qui voluntarie privant seipsos gratiæ dono. Confirmatur ex Dionysio, cap. 4. *De Divin. Nomin.,* ubi ait, quod sicut corporeus sol non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita Deus omnibus qui sunt pro captu cujusque totius bonitatis injicit radios. <j *Sexto.* Nam si Deus subtraheret omne auxilium supernaturale ab aliquo homine, sequeretur, quod Deus esset causa quod ille homo non converteretur, neque ageret pœnitentiam. Probatur sequela, nam si affirmatio est causa affirmationis; negatio erit causa negationis, ut docet *Arist.,* 1. *Poster.,* c. 3. Sed Deus, præbens auxilium supernaturale, causa est conversionis ad ipsum, et pœnitentiæ peccatoris: ergo non præbens hujusmodi auxilium erit causa non conversionis peccatoris ad ipsum. <[*Septimo.* Omnis homo post peccatum tenetur agere poenitentiam: sed sine auxilio speciali non potest illam agere, magis quam sine pedibus ambulare: ergo, si Deus statuit sua providentia æterna non conferre illud auxilium, non imputabitur homini ad culpam si non agat poenitentiam. Consequentia probatur: quia Deus non obligat ad impossibile. Ergo necesse est dicere, quod nulli Deus denegat auxilium supernaturale, quo possit converti et poenitentiam agere. <1 *Oetaeo.* Nam quilibet homo viator potest ad Deum converti et salvari: ergo quilibet habet in hac Vita auxilium gratiæ, sine quo non potest salvari. Antecedens est de fide; et consequentia videtur bona, quia alias non posset homo quilibet salvari: ergo conclusio est certissima.

Ad hanc difficultatem *Soto,* libro 1. *De natura et gratia,* capite 18. dicit tria. *Primum* est, quod Deum excæcare est subtrahere lumen gratiæ; et indurare nihil aliud est quam subducere auxilium, sine quo homo non potest cor suum in bonum emolire. *Secundum* est, quod dupliciter possumus cogitare Deum subtrahere hoc auxilium. Uno modo, quod in pœnam præcedentis peccati ita Deus destituat hominem favore suo et auxilio, ut statuerit quasi prolata sententia nunquam ei amplius succurrere, sed perpetuo deserere illum, ita ut per Deum ipsum fiat, ut non ille a præterita culpa emergat, et nova evitet crimina. Altero modo, permittere idem pollet quod sinere quemquam libere agere secundum propriam voluntatem, ita ut semper sit Deus paratissimus manum porrigere, nisi per hominem steterit. *Tertium* est, quod primo illo modo nemo fuit unquam derelictus a Deo, et secundo modo multi sunt derelicti a Deo. Hæc tamen sententia indiget diligenti explicatione. Unde sequitur:

PRIMA conclusio: Pie credi potest, quod omnibus, venientibus ad usum rationis, Deus opem aliquam ferat, supernatural! quodam auxilio secreto instigante, ad operandum bonum. Et adverte, quod non dicimus in hac conclusione, quod Deus omnem venientem ad usum rationis illuminet de objecto supernatural!, alioquin omnis qui venit ad usum rationis, et non convertitur ad Deum ut finem supernaturalem, peccaret contra præceptum supernaturale fidei, spei et charitatis, ut infra patebit. Probatur conclusio. Præsertim, in opinione D. Thomæ, 1.2., q. 89., art. 6., ubi ait, quod omnis qui Venit ad usum rationis tenetur pro tunc se convertere in Deum; quod si fecerit justificabitur Unde colligimus nos: ergo necesse est ad faciendum quod in se est ad hoc quod homo convertatur ad Deum, ita ut statim justificetur, quod receperit a principio aliquod auxilium supernaturale. Non enim facienti quod in se est, solum ex viribus naturæ; Deus infallibiliter confert gratiam, sed facienti quod in se est, dum prævenitur auxilio supernatural!, Deus infallibiliter confert gratiam. Diximus in conclusione, *pie credi potest,* quia talis doctrina non dissonat cum his, quæ fide tenentur quamvis non sit ex fide catholica. Dixi etiam, *secreto instigante,* quia non omnes intelligunt illam illuminationem esse supernaturalem, aut supernaturalis objecti; et fortassis illud auxilium, quod universaliter dicimus conferri omnibus venientibus ad usum rationis, non semper est ex parte intellectus; sed ex parte voluntatis erit quædam instigatio supra naturam infirmam et peccato vulneratam, inclinando ad operandum bonum, quodquod, alias, lumine naturali cognoscit. Non tamen dicimus tali cognitione et auxilio absque fide supernatural! hominem justificari posse: sed dicimus, quod forte omnis veniens ad usum rationis recipit ab autore naturæ illud auxilium

supra naturam infirmam, ut nullam habeat excusationem, si peccaverit contra legem naturæ, non se convertendo ad bonum naturaliter cognitum.

SECUNDA conclusio: Si vera est opinio D. Thomæ quod omnis, qui veniens ad usum rationis, naturali præcepto satisfacit convertendo se ad bonum, et etiam simul justificatur, necesse est dicere consequenter, quod omnis ille qui justificatur receperit gratiam præparantem, saltem prius natura, quam præceptum naturale adimpleverit. Probatur: quia alias secundum legem ordinariam debita esset justificatio omni præparanti se solum ex Viribus naturæ, volenti bonum sibi connaturale; quod est error Pelagianorum asserentium initium justificationis esse ex nobis, quamvis consummatio sit ex Deo, ut in art. 5. amplius explicabitur, contra quos deffinitio est expressa Concilii secundi Arausicani, Can. 4. «Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos, fieri confitetur, resistit Spiritui Sancto per Salomonem dicenti, *Prœparatur voluntas a Domino»·,* et Can. 6. et 7. hoc ipsum expresse definitur.

TERTIA conclusio: Quotiescumque aliquis peccat speciale peccatum contra supernaturale præceptum, vel fidei Vel pœnitentiæ Vel alterius supernaturalis virtutis, necesse est ut ille *de facto* receperit aliquam divinam inspirationem illuminantis Dei, aut vocantis, aut incitantis ad fidem vel poenitentiam, etc. Hæc conclusio asseritur a nobis *certa secundum fidem.* Et probatur ex illo *Joan·,* 15.: «Si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo». Quem locum universi Doctores, præsertim D. Augustinus, interpretantur de peccato infidelitatis, quod commiserunt Judæi non recipientes Jesum, tanquam Verum Christum et Messiam promissum in Lege; et dicit Christus Dominus, quod illud peccatum non commisissent, nisi ipse proposuisset illis sufficienter doctrinam et miracula supernaturalia, quibus pro tunc obligarentur credere; ergo, eadem ratione, ut aliquis infidelitatis peccatum commitat, necesse est ut aliquam notitiam supernaturalem receperit: alioquin excusabitur ignorantia invincibili per totam naturam. Probatur secundo: quia nemo peccat propterea quod non facit quod facere non potest, ut certum est secundum fidem; sed homo, cui nihil aliud datum est, quum quod ad naturum humanum pertinet, non habet unde possit cognoscere vel operari supra naturam: ergo non peccat non operando aliquid supernaturale. Et confirmatur: quia promulgatio necessaria est ad rationem legis non solum in communi, ut lex dicatur obligatoria, sed etiam in particulari, ut aliquis non excusetur ignorantia legis invincibili; sed homo, cui nihil supernaturale revelatum est, habet ignorantiam invincibilem legis supernaturalis fidei: ergo excusatur a peccato infidelitatis. Sed respondent aliqui cum Adriano, *Quodlib.* 4., q. 1. quod in eo quod homo accepit lumen naturale, non excusatur ignorantia invincibili a peccato infidelitatis: quia si faceret quod in se est, ex viribus naturæ, Deus illum illuminaret supernaturaliter. Sed hæc responsio non videtur nobis consona doctrinæ catholicae. *Primo,* quia facienti quod in se est, ex viribus naturæ, non est lex divina ut statim detur ei gratia; alioquin, secundum debitum legis responderet justificatio naturali dispositioni, quod est contra definitionem Concilii supra citati. Deinde, quia etiam si esset talis lex ex divina clementia, ut qui faceret quod in se est, ex Viribus naturæ, statim justificaretur a Deo, nihilominus ille homo, in casu proposito, haberet ignorantiam invincibilem præcepti supernaturalis, et illus legis ex divina clementia sancitæ, ergo excusaretur a peccato infidelitatis. Probo antecedens: nam virtus studiositatis naturalis non obligat supra suum objectum naturale: ergo ille homo non poterat obligari aliquo præcepto speciali, ut faceret quod in se est, ex viribus naturæ, ordinando talem dispositionem ad finem justificationis. Denique si talis lex esset, ut facienti quod in se est, ex Viribus naturæ, Deus gratiam conferret, possemus nos qui talem legem sciremus esse certi, quod sumus in gratia, sicut possumus esse certi, quod facimus, quod in nobis est, ex viribus naturæ. Utrum vero necesse sit ut recipiat homo aliquem interiorem et supernaturalem instinctum ad hoc quod obligetur pro tunc ad supernaturale præceptum implendum, respondetur; et sit,

QUARTA conclusio: Necessario dicendum est, quantum mihi videtur, quod interius oporteat tangi hominem aliqua supernatural! inspiratione. Hæc conclusio probatur: quia, alias, sequeretur quod non peccaret homo novum peccatum non se convertendo in Deum supernaturaliter. Probatur sequela: quia per sola miracula exteriora et prædicationem externam non fit homo potentior ad credendum magis quam antea ernt, dum laborabat ignorantia invincibili: ergo necesse est, ut nullam habent excusationem, quod interius tangutur.jillqtiu divina inspiratione, Invitante

et excitante ad conversionem supernaturalem. Probatur secundo ex illo *Acto. 7.*: Vos *semper Spiritui Sancto restitistis;* ergo necesse est, ut verificetur proprie resistentia Spiritui Sancto, qua ipse intus inspiret aliquo modo ad conversionem supernaturalem.

QUINTA conclusio: Parvuli, qui in uteris maternis, Vel antequam ad usum rationis perveniant, non baptizati moriuntur cum solo peccato originali, nihil auxilii supernaturalis receperunt in se ipsis. Dico *in seipsis,* quia in Adam, tanquam in capite totius humanas naturæ, receperunt originalem justitiam, quam etiain illo peccante amisserunt; et propterea originale peccatum contraxerunt, propter quod juste damnantur *poena damni,* quæ dicitur privatio visionis beatificæ in æternum. Hæc conclusio, sic explicata,manifesta esse debet inter Theologos eruditos, nam omnino insipientia esset dicere, quod hujusmodi infantes, antequam veniant ad usum rationis, habuerunt aliquam notitiam supernaturalis objecti.

Tota ergo difficultas nostræ quæstionis de adultis est, qui ad usum rationis pervenerunt: An omnino sit certum, quod omnibus absque exceptione detur aliquod supernatural auxilium gratuitum, disponens illos ad justificationem aliquomodo. Ad quam quæstionem quidam Theologi ex modernis facile asserunt partem affirmativam propter argumenta facta in principio dubii. Et putant se hoc theologice demonstrare, præsertim propter octavum argumentum. Alii Vero negant esse necessarium, quod nulla facta exceptione omnis homo, qui pervenit ad usum rationis, recipiat supernatural auxilium in se ipso, quo possit credere et justificari, nisi restiterit Spiritui Sancto Vocanti. Quin potius asserunt, quod, sicut parvuli condemnabuntur propter solum peccatum originale, ita plurimi ex adultis propter peccata actualia, quæ commisserunt contra solam legem naturæ, non autem propter peccatum quod commisserunt resistendo Spiritui Sancto vocanti et excitanti, eo quod non habuerint talem inspirationem. Et hæc sententia procul dubio est D. Thomæ et D. Augustini, ut statim ostendam. Sed antequam litem hanc componamus, notandum est *primo,* quod hoc verbum *dare,* in communi modo loquendi solet esse æquivocum, ita ut uno modo accipiatur prout est correlativum cum verbo *recipere,* ut v. g. si quis pecunias se dedisse dicat alicui, statim colligimus quod alius recepit pecunias. Altero modo *dare* accipitur pro hoc, quod est *offerre* aliquid alicui, invitando ipsum ut recipiat; ut si Petrus dicat Paulo, *do tibi filiam meam nuptui,* hoc est, *invito ut accipias eam in uxorem.* 9 Nota *secundo* quod possibile, quantum ad rem præsentem attinet, *tripliciter* potest dici. *Primo modo,* quod est possibile per potentiam Dei absolutam, et ita omne, quod non implicat contradictionem, Deus potest facere de potentia absoluta, hoc est, nulla præsupposita conditione contingenti aut voluntaria *secundum* se, quæ repugnet cum effectu. *Altero modo* possibile dicitur secundum potentiam ordinariam, quæ quidem non coartatur solum ad ea quæ de facto fiunt ex divina providentia et voluntate. Sic enim non possent res fieri aliter quam fiunt de potentia ordinaria, quia præsupposita divina providentia, in sensu composito, non possunt effectus aliter evenire. Dicamus ergo quod possibile de potentia ordinaria definitur in ordine ad legem communem, datam a Deo in communi, secundum quam possibile est aliquid fieri Vel non fieri, aut etiam secundum communem cursum rerum naturalium Vel moralium. *Tertio modo* solet accipi, *possibile,* pro eo quod est habere in se potestatem per aliquod principium intrinsecum et quodammodo proportionatum ad aliquid acquirendum vel agendum. Et hoc modo quando aliquis ex oblivione pure naturali non facit quod alias ex lege tenebatur facere, dicimus illum excusari a peccato, quia quamquam tenebatur, V. g., recitare divinum officium, non potuit illud recitare, eo quod non habuit principium illud memoriæ, quod erat necessarium ad recitandum Et tamen certum est, quod ille potuit recitare, non solum *primo modo,* sed etiam *secundo;* fuit enim possibile secundum communem cursum quod non oblivisceretur, sed quia non fuit in ejus potestate memorari, ideo excusatur quia non potuit recitare. His ita suppositis, sit:

SEXTA conclusio: Si *dare* accipiatur *secundo modo* pro hoc quod est offerre seu proponere, Vel in communi invitare, sic Deus omnibus hominibus dat supernatural auxilium, sufficiens ad salutem omnium. Hæc conclusio certa est secundum fidem Et probatur ex illo Joan. 3.: «Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret». Ecce ubi Unigenitus Filius Dei dicitur datus toti mundo, quamvis non a toto mundo fuerit receptus per fidem in ipsum. Item ex illo 1. *Joan.* 2.: «Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum pro nostris, sed etiam totius mundi»: ergo Christus datus est ut satisfaceret pro toto mundo. Quod intelligitur quantum ad sufficientiam meriti et satisfactionis, non autem quantum ad efficientiam, juxta illud 1. ad *Timoth.* 4.: «Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium»; videlicet *omnium* quantum ad *sufficientiam,*

fidelium vero quantum ad *efficaciam* eorum, scilicet qui fide viva perseverant usque ad finem. Et denique probatur conclusio: nam Deus dedit Sacramenta, hoc est, proposuit toti mundo prædicanda, juxta illud *Marci,* ult.: «Euntes, praedicate Evangelium omni creaturæ»; et *Matth.,* ult.: «Docete omnes gentes, baptizantes eos etc.»; dedit etiam communem legem gratiæ pro omnibus hominibus, nulla facta exceptione in ipsa lege. Et confirmatur ex illo *Lucae* 2.: *Quod parasti aute faciem omnium populorum.*

SEPTIMA conclusio: Possibile est secundum legem ordinariam quemlibet hominem, dum est in hac vita, salvari. Hæc conclusio definita in Concilio Niceno, canon. 8 et in Concilio Romano, quod fuit congregatum ex 60. episcopis sub Cornelio Pontifice, contra Novatum, ut refert Eusebius, in lib. 6. *Historice Ecclesiastica,* cap. 8. et probatur ex illo *Ezech.,* 33.: «Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii sed ut convertatur impius a via sua, et vivat»: ergo, secundum legem ordinariam omnis impius, dum est in hac vita, potest salvari. Et confirmatur: quia *Genes.,* 4. invitabat Dominus ipsum Cain ad poenitentiam dicens, *Nonne si bene egeris recipies?* Ergo secundum legem gratiæ poterat Cain agere poenitentiam. Item probatur ex doctrina, quæ tenetur secundum fidem catholicam, quam docet D. Thomas in 3. p., q. 8., quod Christus Dominus est caput omnium hominum, saltem in potentia dum sunt, fuerunt vel erunt in hac vita: quæ quidem potentia fundatur, ut ibidem ait D. Thomas *in virtute capitis,* et in libertate arbitrii: ergo cum virtus capitis sit sufficiens unire sibi quemlibet hominem, et libertas arbitrii nondum sit obstinata in malo, quamdiu homo vivit, sicuti est in inferno; sequitur, quod quamdiu homo est in hac vita, potest justificari et salvari secundum legem ordinariam.

OCTAVA conclusio: Si utamur verbo, *dare,* prout est correlativum verbi *accipere,* Deus non dat omnibus hominibus, etiam venientibus ad usum rationis, auxilium supernaturale gratiæ præparantis vel ad credendum, Vel ad poenitentiam agendum. Probatur *primo,* quia non omnes recipiunt in se hoc auxilium supernaturale: ergo non omnibus datur a Deo. Consequentia patet a negatione unius correlativi ad negationem alterius. Antecedens probatur: quia si detur oppositum quod omnes recipiant in se illud auxilium, sequitur, quod omnis, qui non convertitur, resistit Deo supernaturuliter Vocanti ad fidem Vel ad poenitentiam; ac per conscauens, omnis ille qui non convertitur ud fidem, peccat speciale peccatum infidelitatis vel impœnitentiæ. Probo sequelam, quia omnis homo, absque exceptione, tenetur ex divino præcepto recipere fidem; sed omnis qui recipit auxilium supernaturale præparantis et disponentis gratiæ Dei, non excusatur ignorantia vel impotentia: ergo omnis qui non convertitur ad fidem, peccat speciale peccatum infidelitatis. Falsitas vero consequentis ab omnibus Theologis nostri temporis, præsertim Thomistis, asseritur; imo expresse ab ipso D. Thoma, 2. 2., q. 10., art. 1., contra Adrianum, *Quodlibet.* 4. q 1. et contra Gabrielem, in 2. d. 22. q. 2. asserentes, neminem ex iis qui non credunt excusari ignorantia invincibili, quia putant legem ordinariam Dei esse, quod si illi facerent quod in se est, ex viribus naturæ, Deus illos supernaturaliter, illuminaret. Sed profecto hujusmodi ratio pejor est, quam ipsa opinio, ut latius ostendemus art. 5. Incidit enim in errorem Pelagianorum. Ç Sed interim, ostendamus ex D. Thoma veritatem nostræ conclusionis, in 2. 2., q. 2., art. 5., ad. 1., quod erat hujusmodi: nullus tenetur ad id, quod non est in ejus potestate; sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate: ergo non tenentur omnes credere. Ad quod respondet D. Thomas quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid, excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia præparante, sicut ad credendum, ad diligendum Deum super omnia: tamen hoc potest cum auxilio gratiæ, quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur misericorditer datur, quibus autem non datur ex justitia non datur in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis peccati, ut dicit Augustinus in libro *De correptione etgratia,* cap. 5. et 6. Hactenus D. Thomas. Ecce ubi expresse dicit, quod non omnibus datur illud auxilium gratiæ præparantis. Ubi observet Theologus, quod non omnibus datur auxilium quo possint credere articulos fidei, sed intelligendum est de possibilitate *tertio modo* accepta. Cæterum, de possibilitate secundum legem ordinariam, omnes possunt credere Evangelio; sed hæc potentia non fundatur in auxilio supernaturali recepto, sed possibiliter recipiendo, et in libertate arbitrii. Nota *secundo,* in ejusdem verbis, quod subtractio divini auxilii est pœna præcedentis peccati saltem originalis; sicut contingit in eo qui pervenit ad usum rationis, in quo non præcessit aliud peccatum præter originale, et non datur illi auxilium gratiæ præparantis, sed relinquitur suis viribus naturalibus. Ex quo sequitur quod peccatum actuule, quod tunc committit, non se convertendo ad bonum sibi proportlonutum, est |χ·ı ɪ iiiuin ‹ outra solam legem natura

lem, scriptam in mentibus hominum, non autem peccat tunc contra praeceptum fidei, spei et charitatis, aut aliquod aliud: non quia ipsa lex fidei non obliget in communi universos homines, sed quia ille homo excusatur ignorantia invincibili et impotentia naturæ ad actus supernaturales exercendos circa objecta supernaturalia; cum hoc tamen bene stat in veritate, quod subtractio illius auxilii justa sit in pœnam praecedentis peccati. Et hæc est expressa doctrina Divi Augustini, tract. 19. in *Joan.*, tomo 9. et *Epistola,* 105. tomo 2. Ubi ait, quod in illis qui non audierunt neque potuerunt, poena peccati est non credere, non autem est peccatum. Sed rogas, quomodo non potuerunt; siquidem secundum legem ordinariam potuerunt credere, sicut potuerunt salvari. Respondetur quod Divus Augustinus loquitur de illis, qui non potuerunt potentia *tertio modo* accepta, ut jam satis explicavimus. Et tandem Divus Augustinus, lib. *De proedestinatione Sanctorum,* cap. 10 ait in hunc modum: «Quod dixi, salutem religionis hujus nulli unquam defuisse, qui dignus fuit, et dignum non fuisse, cui defuit, si discutiatur et quæratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant *voluntate humana:* nos autem dicimus *gratia vel prœdestlnatione divina».* Ecce ubi Augustinus expresse fatetur, quod non omnibus datur esse participes Christianæ Rebgionis. Loquitur autem correlative ad *recipere,* quia non omnes recipiunt.

NONA conclusio: Nihilominus Vere dicitur Deus paratus dare omnibus hominibus, quamdiu sunt in hac vita, auxilium quo fiant potentes converti, imo et auxilium specialius quo convertantur, si Velint. Hæc conclusio frequentissima est more Theologorum; sed quidam non recte intelligunt hanc Veritatem : arbitrantur enim, quod Deus, in sua æterna providentia et prædestinatione, quantum est ex parte sua, sit indifferens et quasi expectans inferioris causæ determinationem ad effectum inferioris causæ futurum gratiæ producendum. Sed hoc maxime repugnare divinæ perfectioni satis explicatum est a nobis, quæstione 19. artic 5. Cujus potissima ratio est, quia cum divina voluntas sit causa efficacissima omnium bonorum, sicut efficaciter vult finem, efficaciter etiam vult et determinat omnia media ad finem; ita sane ut concursus Dei activus a nullo extrinseco determinari possit. Præterea, illa explicatio hujus conclusionis contradicit Concilio Arausicano, Can. 4. ubi definitur, quod Deus non expectat nostram voluntatem ut purgari velimus, quin potius ipse præparat et disponit voluntatem ut velimus; ut vero si Deus itu diceretur paratus dare hujusmodi auxilia quasi proprie expectans, ut nos velimus recipere, quemadmodum mercator patatus est vendere merces suas, si quis Velit eas emere, quod autem velint emere non efficit ipse mercator; sequeretur Concilii definitionem omnino falsam esse, imo esset hæc sententia contra illud Apost. *ad Philippenses,* 2.: «Ipse enim est qui operatur in Vobis et velle et perficere pro bona voluntate», hoc est, pro sua libera et gratuita Voluntate. Et contra illud 2. *Corinth.,* 3.: «Non quod simus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est». Si ergo ipsa cogitatio salutis nostræ est ex Deo, multo magis voluntas quæ efficacius disponitur ad conversionem ex charitate, quæ est Vinculum Christianæ perfectionis. Non ergo sentiendum est de divina voluntate et providentia, sicut philosophamur de causis universalibus creatis: quæ quidem semper aliquid præsupponunt, cujus ipsæ non sunt causæ, et ideo illarum universalitas in causando determinatur ab inferioribus causis ad effectus determinatos, ita ut verificetur quod causæ sunt sibi invicem causæ in diverso genere causandi. Deus autem, cum sit causa totius entis, nihil prœsupponit ab alio factum, cujus ipse non sit causa, et ita omnia determinat, et a nullo determinatur. Dicamus ergo cum Apostolo *ad Roma.* 1).: «Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ipsi gloria in sæcula». Est igitur nostræ conclusionis sensus catholicus, dum dicitur Deus paratus omnibus opem ferre ad salutem æternam, quod intelligatur paratus conferre secundum voluntatem, non quidem absolutam, quæ semper impletur, sed secundum voluntatem vel antecedentem vel Voluntatem signi, quatenus ipse Deus medium proposuit toti mundo sufficientissimum ad omnium salutem, per quod quilibet homo possit salvari secundum legem ordinariam, qua omnes obligat ut convertantur ad ipsum, quamvis aliqui invincibili ignorantia possint excusari. Et juxta hanc interpretationem dicit Apostolus, 1. ad *Timot.,* 2.: «Qui vult omnes homines salvos fieri». Quod testimonium citat D. Thomas, 3. *Cont. Gent.,* cap. 159. ut probet *quod Deus est paratus omnibus auxilium prœbere.* Cæterum quod non omnes assequantur salutarem fidem, non est ex defectu virtutis Dei, quamvis sit poena peccati, in quibusdam.

DECIMA et ultima conclusio: Deus ab æterno statuit voluntate, vel absoluta Vel consequenti, non dare omnibus supernaturalia auxilia, videlicet, eis qui revera non erunt recepturi. Hæc probatur: quia, quidquid Deus ipse facit Vel non

facit, necesse est ut ab asterno statuerit facere vel non facere; sed in tempore ita res habet, quod aliquibus non est datum auxilium supernaturale, ut diximus octava conclusione, sive in poenam peccati originalis, sive actualis; ergo ita ab æterno statuit Deus non dare illis tale auxilium. Loquimur autem de actione *dandi,* correlative ad *recipere.* Quod, si quis quaerat, quare potius quibusdam in singulari hæc dona conferat, aliis vero deneget? respondet D. Thomas 1. *Contra Gent.,* cap. 161. non esse rationem quaerendam, hoc enim ex simplici Dei voluntate pendet. Id ipsum docet saepissime D. Augustinus. Sed specialius, libro unico *De correptione etgratia,* cap. 8., tomo 7.: «Si a me, inquit, quaeratur quare hoc donum ille non recipiat, me ignorare respondeo». Et libro *De bono perseve.,* cap. 10. inquit: «Quoniam ut crederent non erat eis datum, et unde crederent est negatum». Et cap. 8. inquit: «Ex duobus itaque parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur ille assumatur, et ille relinquatur: et ex duobus ætate jam grandibus impiis, cur iste ita Vocetur ut Vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non ita Vocetur ut Vocantem sequatur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei»: hæc, Augustinus. Sed possumus nos adjicere, quod ex duobus hominibus impiis Deus convertat magis impium, et ex duobus hominibus justis concedat donum perseVerantiæ minus justo, relicto justiore, inscrutabilissima sunt judicia Dei. Discat ergo Theologus Christianus et humilis cum D. Thoma et Augustino ignorare, potius quam cum curiosis sapere plus quam oporteret sapere, ne incidat in hæresim pelagianam, referendo hujusmodi differentiam in liberum arbitrium, tanquam in primam illius causam et radicem: scilicet, quia iste Voluit converti, ille non voluit, et quia iste voluit perseverare, et ille non voluit. Quamvis enim Verissimum sit, quod nemo convertitur, nisi Volens, et nemo non convertitur ita ut peccet, nisi nolens: imo etiam sit verum, quod quia vult converti, convertitur iste; et ille non convertitur, quia non vult, tamen illa particula, *quia,* quæ dicit causalitatem, dum applicatur ad eum qui convertitur, non dicit causam radicalem et primam suæ conversionis, sed dicit causam per modum dispositionis liberæ, quam dispositionem libere recipit a Deo, efficaciter movente tanquam prima et radicali causa, ad quam ultimo referenda est ratio, si quæratur, quare iste vult converti, scilicet, quia Deus illum movet efficaciter ut convertatur. Cæterum, quando illa purtlculn, *quia,* applicatur ad eum, qui non convertitur, ita ut dicamus non convertitur *quia non vult,* si ille homo peccat in eo quod non convertitur, tunc particula, *quia,* dicit causam primam et radicalem non conversionis, quatenus peccatum est, ita ut ultra non oporteat procedere, dum quæritur, quare iste non Vult converti; tunc enim liberum arbitrium defectibile causa est efficiens seu potius *deficiens* peccati non conversionis. Si autem non converti dicat puram negationem actus, dicemus in solutionibus argumentorum quomodo Deus sit causa non conversionis. Huic doctrinæ consonat, quod dicitur *Oseat,* 13 : «Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum»; ac si diceret, *Tu es totalis causa tuie perditionis per peccatum: ego vero causa sum efficax per auxilium meum tuœ salutis,* ita tamen ut auxilium meum adjuvet liberum tuum arbitrium, ad efficaciter bene operandum.

SED circa istam doctrinam est maxime advertendum, quod non potest dici a catholico Theologo nisi in hac parte ignoranti, quod stante dumtaxat æquali auxilio, Dei Petrus convertitur a peccato, Paulus non convertitur, Petrus recipit fidem, Paulus non recipit fidem. <[Qui autem ita sentiunt, moventur ad id asserendum, *primo,* ex illo *Matth.,* 11.: «Væ tibi Corozain, Væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ fuissent Virtutes quæ factæ sunt in Vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent». Ex quo testimonio sic argumentantur: Si non sufficerent ipsa miracula et prædicatio Christi cum æquali auxilio præstito Judæis, ut homines Tyrii et Sidonii poenitentiam agerent, sed opus esset, ut nos asserimus, majori auxilio, ut efficaciter converterentur Tyrii et Sidonii, non verificaretur conditionalis prolata a Christo Domino; imo vero Tyrii et Sidonii non egissent poenitentiam, magis quam illæ civitates, quibus Dominus exprobrabat: ergo, ut vera sit illa conditionalis, oportet dicere quod cum æquali auxilio, et æqualibus miraculis, et prædicatione æquali converterentur Tyrii et Sidonii: quibus auxiliis positis, non convertebantur Judæi: alioquin potuissent ipsi Judæi vere respondere Christo: Si Tyro et Sidoni non amplius dedisses quam nobis, neque ipsi agerent poenitentiam. <[*Secundo* moventur ex quodam testimonio D. Augustini in libro *De prœdestinatione et gratia,* c. 15. ubi hanc doctrinam videtur persuadere exemplo Pharaonis et Nabuchdonosoris, qui Videntur æqualiter adjuti et flagellati a Deo, ut converterentur. Et ait Augustinus: Quantum ud naturam, umbo homines erunt; quuntum ud dignitatem, umbo Reges; quantum ud ctiusmn, umbo captivum populum Del possidentes; quuntum ud pœmmi,

ambo flagellis clementer admoniti. Quid ergo fines eorum fecit esse diversos, nisi quod unus, manum Dei sentiens, in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit; alter libero contra Dei misericordissimam Veritatem pugnavit arbitrio? Hæc, Augustinus. <[*Tertio* moventur Verbis D. Qregorii in Homilia *De invitatis ad nuptias,* ubi differentiam quare quidam Venerunt ad nuptias, quare quidam non venerunt, refert, ad diversitatem affectuum eorum, qui invitabantur, non ad differentiam vocationis. Quod Videtur confirmare Augustinus in *Lib. 83. Quaestionum ,* q. 68. prope finem, ubi sermonem faciens *de oocatis ad cœnam* juxta parabolam, quæ habetur *Lucce,* 15. sic ait: «Ad illam enim cœnam, quam Dominus dicit in Evangelio praeparatam, nec omnes qui Vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt venire possent, nisi vocarentur. Itaque neque illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia Vocati venerunt: neque illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere; sed tantum sibi, quoniam ut venirent, vocati, erant in libera voluntate». Hæc, Augustinus. Quibus Verbis videtur sentire, quod vocatio Dei fuit aequalis; differentia vero volentium venire, vel non venire, fuit ex parte liberæ voluntatis, quia quorumdam voluntas, Vocationis gratia adjuta, Venire noluit; aliorum vero voluntas æquali vocationis gratiæ renuit. <[Et denique moventur, quia dicunt se non posse intelligere, quomodo libere utatur homo gratia et auxilio Dei, nisi stante eodem omnino auxilio, unus homo convertatur, et alius non convertatur.

DE hac difficultate plura dixi in 2. 2. q. 10. art. 1., dubio 2., documento 3. Quamobrem hic breviter me expediam ab ea. Constanter enim assero, dogma esse ex reliquiis Pelagianorum asserere, quod, stante omnino æquali auxilio ex parte Dei, possit verificari, quod Petrus adjutus convertitur, et Paulus, similiter æquali gratia adjutus, non convertitur. Et ratio theologa evidens est: quia tunc ratio differential ultima, quare Petrus discernitur a Paulo, non potest assignari ex parte Dei: quia ille omnino æqualiter adjuvit utrumque : ergo assignanda esset ex parte liberi arbitrii, quia Petrus Voluit bene uti illo auxilio, Paulus Vero non voluit uti; consequens autem est contra illud Apostoli, 1. ad *Corinth.,* 1.: *Qui gloriatur, in Domino glorietur.* At vero si ita res haberet, ut quidam ignoranter dixerunt, quod æquali auxilio Dei unus vult converti, et alius non vult converti, tunc ille qui convertitur posset vere gloriari in seipso in die Judicii, ac dicere Deo: *Domine, mihi non plus contulisti gratiæ, quam illi qui periit; sed ego per naturæ mea/ vires bene usus sum auxilio tuo et salvum me feci;* quod quidem esset intolerabilis blasphemia, atque Pelagiana hæresis. Et rursus est contra illud Apostoli, 1. ad *Corin.,* 4.: «Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?» In quo loco Apostolus evidentissime loquitur contra humanam superbiam, ne quisquam in homine, ac proinde neque in seipso, sed in Domino glorietur, ut egregie explicat D. Augustinus in libro *De prædestinatione Sanctorum,* cap. 5., tom. 7. cujus verba in corde scribenda sunt; ait enim: «Numquid per hæc dona, quæ omnibus communia sunt hominibus, discernuntur homines ab hominibus?» ac si diceret, *minime quidem;* et subjungit: «Dixit enim Apostolus, *quis enim te discernit?* Et quia posset dicere homo inflatus, *discernit me justitia mea, fides mea, vel si quid aliud,* talibus occurrens cogitationibus bonus doctor addidit, *quid autem habes quod non accepisti?* A quo, nisi ab illo, qui te discernit ab alio, cui non donavit quod donavit tibi?» Et cap. 7. inquit: «Multi audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? Sed cum aliis præparetur, aliis non præparetur Voluntas a Domino, discernendum est utique quid veniat de misericordia ejus,quid de judicio». Hactenus, Augustinus. Intelligit autem de præparatione voluntatis per auxilium efficax conversionis. Et lege plurima alia, sed præsertim vide illum in *Etichir.* cap. 32, ubi explicat illud Apostoli *ad Roman.,*9.: «Igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei». Ubi movet ipse quaestionem: Quomodo dicat Apostolus non esse volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, cum procul dubio si homo ejus ætatis est ut ratione jam utatur, non possit credere, sperare et diligere nisi velit; neque pervenire ad palmam supernæ vocationis Dei, nisi voluntate cucurrerit? Et respondet, quod propterea dictum est, non est volentis neque currentis, quia et ipsa voluntas a Deo præparatur. Et ut magis explicet hanc solutionem quaestionis, refutat quamdam solutionem falsam, scilicet, quod propterea dictum est non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei: quia ex utroque fit, id est ex voluntate hominis et misericordia Dei, ita ut sit sensus; non volentis neque currentis, id est, non sufficit sola voluntas hominis, nisi sit etiam misericordia Dei. Sed replicat Augustinus contra hanc solutionem: «Si propterea dictum est non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non, et e contrario, recte dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia

Dei sola non implet?» Concludit ergo Augustinus quod, sicut nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis: necesse est ut propterea recte dictum intelligatur, *non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam; ita sane, ut bona voluntas annumeretur inter dona miserentis Dei, juxta illud *Psalm.,* 58.: *Misericordia ejus proveniet me.* Vocat autem Divus Augustinus *bonam voluntatem* ipsum actum bonum voluntatis, quo bene utitur auxilio Dei. Intelligat ergo Theologus quando dicitur utrumque necessarium ad salutem et justificationem hominis, scilicet, et bonum usum liberi arbitrii et auxilium divinæ misericordiae, non ita esse hæc duo distinguenda quasi duo agentia partialia, sed quasi alterum alteri subordinatum. Neque rursus talem subordinationem intelligat, qualem intelligimus dum dicimus, quod ignis subordinatur Soli ad generandum ignem, quasi determinans concursum universalem Solis ad istum ignem generandum, hic et nunc. Hujusmodi enim doctrina in Pelagianam haeresim declinat: nam si ita homo subordinatur auxilio divinæ misericordiæ, sicut ignis subordinatur Soli, qui de se est indifferens, et determinatur ab igne, sequitur quod ipse homo se discernit hic et nunc, dum bene operatur. Patet sequela: quia ipse determinat divinum auxilium ad bene operandum, quod de se non erat adhuc determinatum. Dicendum, ergo, juxta doctrinam catholicam, quod divina misericordia ita præbet auxilium, quando homo convertitur et bene operatur, quod etiam determinet auxilio suo liberum arbitrium, quod de se est indifferens, ut bene, efficaciter et libere operetur; non autem viceversa, liberum arbitrium determinet misericordiam Dei et ejus auxilium ad efficaciter operandum, ut quidam ex Theologis modernis, alias catholicis, minus tamen versatis in doctrina Augustini et Conciliorum Arausicani et Milevitani, opinati sunt. De quorum numero fuit nostris temporibus vir catholicus Roardus Taper, in libro *Articulorum circa dogmata ecclesiastica,* artic. 7., propositione 10. <[Tandem advertendum est quomodo cum prædicta doctrina catholica consonet quod definitum est in Concil. Triden., sessio, 6, Can. 4. ubi dicitur: «Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum mere passive se habere velut inanime quoddam, nihilque cooperari quoad recipiendam gratiam se disponat, nec posse dissentire si velit, anathema sit». In quo Canone duo observa. Primum est, quod llln cooperatio liberi arbitrii est effectus dlvlntt'mlserlcordlu', Secundum est, quod hæc propositio, *liberum arbitrium potest dissentire si velit,* debet intelligi *simpliciter* loquendo, non autem *in sensu composito,* ita ut possint stare simul hæc duo, scilicet, *hoc auxilium efficax existit in homine,* et *homo resistit dissentiendo.* Ratio autem est evidens: *Voluntati enim ejus quis resistet?* scilicet voluntati efficaci et absolutæ ipsius.

AD motiva vero prædictæ falsæ sententiæ facile esset respondere, si remitteremus taliter objicientes contra veritatem, ad tractatus D. Augustini, in quibus catholicam veritatem adversus Pelagianos defensat et ostendit. Videantur quæ attuli in 2. 2,, ubi supra. Nunc autem, ad illud primum motivum quod desumitur ex verbis *Matt.,* 11.: *Vœ tibi Corozain,* etc. D. Gregor, et D. Hierony. super illum locum ajunt, quod scire secreta Dei non est hominis. Nihilominus, ut satisfaciamus scholasticis Theologis, respondetur *ad formam argumenti,* quod ex eo loco desumitur, negando consequentias illas, dum infertur: ergo æquali auxilio ex parte Dei existente, Judæi non convertebantur, et Tyrii et Sidonii converterentur. Et ratio est. quoniam ad veritatem illius conditionalis, *si in Tyro* etc. non necesse est, quod Tyrii et Sidonii poenitentiam egissent, taliter quod ipsum poenitentiam agere non esset donum Dei, quod non dabatur Judæis; sed oportet intelligere, quod idem est dicere *poenitentiam egissent,* et dicere, *Deus dedisset illis poenitentiam.* Certum est enim quod poenitentiam agere donum Dei est, quod non recipit ille qui non agit poenitentiam. Quod si roges, quare dicit Christus, quod, positis illis miraculis, Deus daret poenitentiam Tyriis et Sidoniis, quam non dabat Judæis, efficaciter, emoliendo corda illorum, ut converterentur? Respondetur, quod, in hoc, Christus Dominus significare Voluit, quod Judæi erant pejores Tyriis et Sidoniis, siquidem propter majora illorum peccata et demerita denegabatur illis juste auxilium illud efficax pœnitentiæ salutaris: cujus auxilii minus indigni erant Tyrii et Sidonii, ad quos, si Christus venisset prædicans et miracula faciens, Deus misericorditer emoliret illorum corda minus indigna, et ideo remissius erit illis in die Judicii, quam perfidis Judæis. Huic loquutioni fere similis est illa, qua Dominus utitur *Matt.,* 12.: «Viri Ninivitæ surgent in Judicio cum generatione hac, et condemnabunt eam: quia illi poenitentiam egerunt in prædicatione Jonæ, et ecce plus quam Jonas hic». Non enim intendit Christus Dominus significare quod minoribus uiixiliis Internis, misericorditer n Deo receptis,viri NInlvittr ponltentinni egerint; sed quod Judtel maioribus

auxiliis externis sibi propositis et oblatis, magis indigni erant quos Deus prosequeretur efficacioribus inspirationibus, interius excitando ad poenitentiam; quarum inspirationum minus indigni fuerunt viri Ninivitae; atque ita Deus misericorditer contulit illis poenitentiam in praedicatione Jonee. Est igitur mens et intentio Christi Domini majora peccata, gravioremque cordis duritiam objicere Judaeis supra Tyros et Sidonios, supra Ninivitas et Sodomitas, juxta illud *Jerem., Threti.,* 4.: «Et major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum»; remissius enim erit terrae Sodomorum in judicio, quam perfidis illis Judaeis qui Christum repüserunt. Sed adhuc manet scrupulus adversus praedictam explicationem. Etenim Tyrii et Sidonii de quibus loquitur Dominus, non erant praedestinati: ergo, etiam si Christus praedicaret eis et miracula faceret coram eis, non crederent. Respondetur primo: *nego consequentiam,* quoniam et si crederent non perseverarent, atque ita in illis non compleretur prædestinatio. Solutio est quam refert D-. Augustinus in lib. *De bono perseverantia·,* ca. 10. ex quoddam disputatore catholico, non ut propriam, ipse enim melius existimat quaestionem reducendam ad divinam praedestinationem, ait namque quoniam ut crederent non erat eis datum, et unde crederent est negatum. Neque illis in hoc injuria fiebat, Sui juste pro peccatis suis deserebantur a •eo. Respondetur secundo, quod ad veritatem illius conditionalis non requiritur quod in divina Providentia ita esset dispositum, quod illi essent praedestinati si Christus illis prædicasset, imo *de facto* ita erat dispositum in divina Providentia, quod neque Christus illis praedicaret, et quod illi relinquerentur in peccatis suis. Sed si ponatur quod illi poenitentiam egissent, si Christus illis prædicasset, statim etiam deberet poni, secundum regulas Dialecticae, quod in divina Providentia aliter fuisset dispositum, quam *de facto* contigerit, quemadmodum vera est hæc conditionalis: *Si Judas egisset poenitentiam usque ad mortem, salvus fieret;* et tamen si antecedens ponatur inesse, disputationis gratia, debemus etiam ponere divinam prædestinationem et auxilium efficax conversionis Judæ· <[Ad secundum motivum, ex testimonio Augustini, respondetur,quod qui illud citant in favorem prædictæ, non legerunt D. Augustinum sed afferunt truncatum testimonium, non attendentes ad ea quæ antecedunt et sequuntur. Lege, obsecro, testimonium illud, et videbis quomodo D. Augustinus procedit argumentando contra eum, qui divinum consilium nimium altum sapienti corde dijudicat; et ab illo quærit causam differentia:, ubi medicamentum est æquale. Et quamvis D. Augustinus in illo discursu particularem illam differentiam proferat ex parte recipientium; quoniam alter manum Dei sentiens, in recordatione propriæ iniquitatis ingenuit, alter libero contra Dei misericordissimam veritatem pugnavit arbitrio: tamen adverte quod postea sequitur. Admonet eum Divus Augustinus ut intelligamus illa omnia (videlicet quæ in Pharaone et Nabuchdonosore, et in similibus peccatoribus contigerunt) vel adjuvante Domino, perfici, vel deserente permitti, ut noverimus etiam nolente Domino nihil prorsus admitti. Intelligat igitur Theologus, qui in hujusmodi altissimis quæstionibus catholice procedere intendit, quod quamvis hujus differentiæ quod unus peccator convertatur, et alter non convertatur causa proxima possit assignari, quia unus bene utitur auxilio Dei, alius Vero Deo Vocanti resistit; tamen non est hæc prima causa et radix, sed recurrendum est ad divinam voluntatem, cujus donum est bonus usus liberi arbitrii in eo qui convertitur; quod quidem donum juste non datur ei qui non convertitur, qui quidem nullatenus peccaret nisi Deus permitteret ut peccaret. Itaque omnia fiunt, vel Deo volente, vel Deo permittente. Quare vero istum trahat, et illum non trahat, noli velle investigare si non Vis errare; ut admonet idem Pater Augustinus super illud/oan., 6.: «Nemo potest Venire ad me, nisi Pater, qui missit me, traxerit eum». Habemus ergo quod majus auxilium datum est Nabuchdonosori pœnitenti, quam Pharaoni impoenitenti, majus, inquam, auxilium non exterius, sed interius. <J Ad tertium motivum, jam ex dictis patet, quod, cum assignatur proxima causa differentiæ, non excluditur prima, sed potius in illa intelligitur. Et ita se explicat D. Augustinus, lib. 2. *De Bono perseverantia,* c. 9., ubi Tyri et Sidonis negotium ad causas prædestinationis pertinere asserit, et inquit: «Sine quarum causatum latentium præjudicio tunc ista respondere me dixi». Ac si dicat Augustinus, quod si alicubi prædictæ differentiæ rationem ad usum liberi arbitrii retulerit, semper intelligendum est sine præjudicio divinæ prædestinationis. Atque in hunc modum explicandus est D. Gregorius et omnes sancti Patres, quando ex diversitate affectus vocatorum ajunt provenire diversos fines, videlicet, quod quidam veniant ad ccenam, quidam non veniant; non enim intendunt Sancti Patres negare, quod bona affectio bene utentis vocatione sit donum ipsius, et ab æterna ejus voluntate principaliter procedens. <| Ad ultimum motivum respondetur, quod ego minus possum intelligere (et revera minus intelligibile est) quomodo divina voluntas sit causa cfflcucissimu

rerum omnium et totius bonitatis moralis et naturalis, et tamen non sit causa efficax meæ deliberationis, non solum quantum ad naturalitatem quam habet actus, sicut quidam dicunt, sed etiam quantum ad moralitatem, quæ bona est. Quapropter necesse est ut credamus occulta, quæ comprehendere non possumus. Sed et utrumque istorum seorsum demonstrari videtur: nam quod nos libere operemur, experientia constat. Quod autem ipse Deus sit causa efficacissima totius boni creati, demonstratur ex eo quod est primum et summum bonum. Quomodo autem hæc duo inter se conveniant, quod ego deliberem, et Deus me efficaciter deliberare faciat quod ipse ab æterno deliberavit, qui non potuerit intelligere credat, sicut credit Deum esse trinum et unum. Et nolit propter sui ingenii incapacitated auferre a divina jurisdictione maximum bonum quod in creatura invenitur, quale est opus bonum liberi arbitrii. Sed de his plus satis diximus supra, quæst. 19 artic. 10., ubi ostendimus in quo consistat formalis libertas nostrarum operationum. Vide etiam in 2. 2. q. 10. art. 1., documento 3. in fine; et alibi sæpe,

AD argumenta igitur, quæ in principio hujus dubii in oppositum objecimus, respondetur. Ad primum, ex illo *Joan.*, respondetur, quod si ille locus intelligatur de lumine naturali, constat omnem hominem illuminari a Deo, saltem secundum habitum luminis naturalis: nam actualiter multi sunt, qui non illuminantur, quales sunt qui discedunt ante usum rationis ab hoc mundo, aut amentes ab utero materno. At vero, si intelligatur de lumine supernatural!, tunc illa distributio, *Illuminat omnem hominem,* dupliciter explicatur a Sanctis Patribus. Uno modo ut a Chrysostomo, Homil. 7. *in Joan.,* ubi ait «quod illuminat omnem hominem quantum ad eum pertinet»; quæ quidem explicatio intelligenda est secundum doctrinam nonæ conclusionis, quatenus Deus est paratus omnes illuminare. Altera explicatio est, quæ nobis magis placet, ex D. Augustino in libro *De pecca, meritis,* to. 7. c. 25. ubi ait, quod *illuminat omnem hominem* sic intelligimus, non quia nullus est homo, qui non illuminetur, sed quia nisi ab Ipso nullus illuminatur. Neque est eadem ratio de illuminatione naturali et supernatural!, quia naturalis debita est ipsi naturæ, illuminatio autem gratiæ non est debita naturæ, praesertim jam peccato corruptae, sed ex gratia confertur 4| Ad secundum respondetur ex Cajetano, super illum locum, quod potest intelligi de illuminatione naturali, et sic erit distributio universalis absque exceptione. Sed sl Inlelllgatur de supernatural! illuminatione explicari potest juxta doctrinam octavæ et nonæ conclusionis. 4| Ad tertium, ex testimoniis *Job,* respondetur ex D. Thoma ibi, quod illa testimonia inleliguntur de lumine rationis naturalis. 4| Ad quartum, ex testimonio *ad Roman.,* 2. respondetur, quod illa reprehensio Apostoli maxime dirigitur ad Judæos, qui recepc rant notitiam Evangelii et resistebant Spiritui Sancto; vel si dirigatur ad Gentiles, ad eos tamen loquitur, ad quos pervenerat Evangelii prædicatio. Atque proinde speciale peccatum erat eis non credere Evangelio, non agere poenitentiam: quia ignorantia excusari non poterant. Et propterea dicit Apostolus: *Thesaurizas tibi iram in die iræ.* 4] Ad quintum argumentum, ex Chrysostomo, jam patet solutio ex nona conclusione: illud enim testimonium explicandum est sicut illud Apostoli 1. *ad Timoth.,2.* : «Qui vult omnes homines salvos fieri». De cujus explicatione satis diximus, quæst- 19., artic. 6. Ad confirmationem, ex D. Dionysio, respondetur, quod loquitur aperte de illuminatione ex efficientia Dei ut est autor totius naturæ, quatenus Deus omnibus rebus suam bonitatem communicat, dans omnibus esse et operationem et omnia. 4| Ad sextum ita respondetur: quod illa maxima *si affirmatio est causa affirmationis,* etc. verissima est, sed intelligenda de causa adaequata effectus. Ut V. g. si *quia aliquid est rationale, est risibile,* bene colligitur, quia si aliquid non est rationale non est risibile. At vero aliqui existimant, collationem divini auxilii efficacis non esse causam adæquatam conversionis in Deum, quia non est sola causa, eo quod simul concurrit liberum arbitrium cum divino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet, nobis tamen placere non potest: quia in hujusmodi solutione consideratur ab istis liberum arbitrium quasi causa partialis, quæ conjuncta cum divino concursu producit effectum conversionis: cum tamen aliter se se habeat res: quia ipsamet concurrentia liberi arbitrii effectus est necessario consequens, necessitate consequent!», ex divino auxilio efficaci , ita ut verificetur illud Apostoli, quod illa conversio *non est currentis,* sed *miserentis est Dei,* non quia homo possit se convertere, nisi Velit, sed quia ipsemet Deus sua miseratione efficaciter hominis voluntatem convertit ad se, ita ut *conversio ipsa actualis* sit effectus divinæ misericordiæ, et non solum *posse converti.* Præterea, maxima illa Aristotelis, si ita intelligeretur de causa adæquatu, ut nulla alia causa concurreret, nunquam posset Verificari in causis naturalibus, slmiidem in nullo genere cuuste Invenitur aliquo causa ita concurrere, ut ntilhi illiti In ullo genere cituste concit-

rral: nam *causæ sunt sibi invicem causa,* excepta prima causa, cujus in nullo genere causæ est assignare causam, quamvis unus effectus illius possit esse causa alterius effectus. Necesse est igitur aliter explicare maximam illam Aristotelis. Pro cujus intelligentia nota, quod absentia gratiæ in aliquo subjecto, vel absentia conversionis ad Deum, dupliciter potest considerari: *uno modo,* ut est pura negatio entis, ita ut illa absentia consideretur non ut privatio alicujus debiti in esse; *alio modo,* ut privatio gratiæ vel actionis debitæ in esse, hic et nunc, quæ tamen non inest propter defectum liberi arbitrii. Si igitur priori modo accipiatur negatio conversionis, nihil Verendum est concedere, quod, sicut divinum auxilium est causa efficax gratiæ et conversionis in Deum, ita negatio auxilii efficacis causa est non conversionis in Deum, quatenus est pura negatio entis: imo, hoc modo dicitur Deus excæcare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur, necessitate consequentiæ, quod aliquis non convertatur. Explicatur hæc doctrina. Concedunt Theologi Deum esse causam actus peccati, inquantum est quoddam ens: ergo non est mirum, quod Deus asseratur causa non conversionis, quatenus non conversio est pura negatio entis, non autem quatenus non conversio est omissio moralis: hoc enim pacto solum liberum arbitrium creatum est causa non conversionis. Unde Deus justissime vult punire illum qui per liberum arbitrium vult non converti, et de hujusmodi defectu intelligatur D. Thomas, 1. 2. q. 112. art. 5 *ad secundum,* dum inquit, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis, sed collationis gratiæ prima causa esta Deo, secundum illud *Osere,* 13.: *Perditio tua, Israel* etc. <J Ad septimum respondetur: *ad majorem,* quod omnis homo post peccatum tenetur agere poenitentiam tempore necessitatis, quoniam est præceptum affirmativum, et non obligat *pro semper:* et ita in hoc sensu conceditur major ab omnibus Theologis. *Ad minorem,* concedo *in sensu composito,* quod non potest agere poenitentiam sine auxilio speciali; sed tunc nego consequentiam dum infertur, *ergo si Deus statuit sua providentia non conferre illud auxilium speciale, non imputabitur homini, si non agat poenitentiam.* Nihil Valet ista consequentia. Ratio est: quia sufficit quod ille homo acceperit auxilium supernaturale et notitiam divinæ misericordiæ, invitantis ad poenitentiam, ut homo obligetur *pro tunc,* et dicatur simpliciter posse agere poenitentiam. Quia aliud donum est *posse agere* poenitentiam, et aliud est *agere* illam; et ideo ad hoc quod homo nolit agere poenitentiam non opus habet majori auxilio quam illo, quo posse agere poenitentiam dicitur. Cæterum, si nullum supernaturale auxilium recepisset ille homo, non poterat peccare contra præceptum supernaturale, bene tamen contra legem naturæ, et propter tale peccatum condemnabitur: juxta' illud *Romanorum,* 2.: «Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; et quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur». Ubi docet Apostolus, quod nemo damnabitur, nisi per legem, cujus notitiam habuit. <[Ad ultimum, negatur consequentia. Sed solum sequitur, *ergo quilibet homo potest habere in hac vita auxilium gratia) secundum legem ordinariam.* Et profecto, defectus hujus consequentiæ dialecticis novitiis notus est: arguitur enim ab *amplo* ad *non amplum* seu a *posse* ad *esse.* Quis enim non videat hanc consequentiam esse similem, *lignum potest esse album, et non potest esse album sine albedine, ergo habet albedinem?* esset enim inferendum, *ergo potest habere albedinem;* et mirum est quod doctissimus *Medina,* 1. 2., q. 109. art. 10 , illa consequentia convictus fuerit ad asserendum, quod omnis homo habet auxilium supernaturale *de facto.* Nam profecto eadem consequentia probaret, quod omnis homo habet auxilium efficax, imo et donum perseverantiæ. Probatur': quia omnis homo potest perseverare, sicut potest salvari; sed sine dono perseverantiæ salvari est impossibile: ergo omnis homo habet donum perseverantiæ; consequens est hæreticum: ergo frivola est ejusmodi consequentia. Item, et ista nihil Valet: *Omnis homo potest credere Eoangelio, siquidem omnis homo tenetur,* et nullus homo *potest credere sine lumine fidei: ergo omnis homo habet lumen fidei.* Sed solum sequitur ex illis præmissis, quod omnis homo potest habere lumen fidei: quæ potentia fundatur, *remote* quidem, in potestate liberi arbitrii, *proxime* autem in potestate et gratia Dei, qui secundum legem ordinariam paratus est voluntate saltim antecedente omnibus opem ferre: sicut vult omnes homines salvos fieri. <[Ex dictis colligitur quomodo intelligatur illud, quod supra retulimus ex M. Soto, cum dixit, quod Deus nulli denegat auxilium supernaturale et speciale, quasi prolata sententia statuerit non dare ultra homini auxilium supernaturale, ita ut per Deum fiat ut non ille a peccato resurgat, et nova evitet crimina: quod profecto, cum tali addito, verissimum est, at vero sine illo addito falsum est, ut satis explicavimus in ultima conclusione.

ARTICULUS IV.

Utrum praedestinati eligantur a Deo. (1)

D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, (2) 4. c. *De Divin. Nomin.* quod sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad prædestinationem pertinet.

<] 2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est, etiam eorum, quæ non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

<J 5. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur 1. *Timoth.,* 2. Ergo prædestinatio quæ praeordinat homines in salutem, est absque electione.

SED contra est quod dicitur *Ephes.,* 1.: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem et electio dilectionem. Cujus ratio est quia prædestinatio, ut dictum est (5), est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum (4) est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente Voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem aeternam, præsupponit, secundum rationem, quod Deus illorum Velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, nam diligere est Velle alicui bonum, ut supra dictum (5) est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est (6).

Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causât bonum; sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam Voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

AD primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est, <]uod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (1). Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

AD secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet rfuod electio sit eorum quæ sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (2). Et ideo sicut dicit Augustinus (5): «Eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit».

AD tertium dicendum quod, sicut supra (4) dictum est, Deus Vult omnes homines salvos fieri *antecedenter,* quod non est simpliciter velle, sed secundum quid: non autem *consequenter,* quod est simpliciter velle.

SUMMA ARTICULI.

P*RIMA conclusio est affirmativa et certa, secundum fidem. Patet ex illo ad Ephes. 1.: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem·».*

Et ratio theologa est: quia prædestinatio est providentia, sed providentia, secundum propriam rationem nostro modo intelligendi; præsupponit voluntatem finis, scilicet salutis æternæ, velle autem quibusdam salutem æternam non solum est diligere, sed etiam eligere illos, diligere quidem inquantum vult illis bonum beatitudinis: eligere autem inquantum tale bonum aliquibus præ aliis Vult.

Secunda conclusio, explication praecedentis: Dilectio præsupponitur electioni, secundum rationem nostram; et electio, praedestinationi.

---

il) 1 *Sent.,* diet. XLI, nrt. 2: *ne l'er/t.,* qu VI, nrt. 2; *ad Rom.,* cap. IX, lect. II.
<2) Ca. 4. circa princip. iirgum.
(3) Art. I. htljiiH qtueut.
i4) (J. 12. nrt. I.
(5) . 20. nrtl. 2. ct 5.
<0) Art. 3. hulun quin*t.

(1) Q. (J. lirt.4
(2) In cor- nrt. ot q. 20. nrtlc. 2.
(5) Any. normo. II. *De eerb. Apost.,* nllqiinntu lum n prin. tom. 10.
(4) Q. 10. nr.O.

Hanc probat D. Thomas ex differentia quadam, quæ est inter dilectionem Dei et electionem ex una parte, et inter dilectionem et electionem nostram ex altera, quod quidem in nobis Voluntas diligendo non causât bonum in dilecto, sed ex bono præexistenti incitamur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, est sic electio in nobis dilectionem præcedit. In Deo autem, quia Voluntas ejus, qua vult bonum alicui est causa quod illud bonum ab illo præ illis habeatur: ideo prius intelligitur dilectio Dei, quam electio.

COMMENTARIUM.

HIC articulus clarus est; sed solum circa istam diferentiam est notandum cum Cajetano, quod prædicta diferentia intelligenda est respectu unius objecti; alias enim prius diligimus salutem, quam eligamus medicinam, et Deus prius diligit seipsum, quam eligat nos. Et ratio manifesta est: quia primus motus appetitus cujuslibet est amor. Item intelligenda est diferentia de prima ratione electionis: hæc enim semper antecedit amorem ejusdem dilecti objecti, quod eligimus: verbi gratia, ex amore quarumdam circunstantiarum præcedentium, eligit Petrus Mariam in uxorem; tunc Petrus prius amat pulchritudinem, aut divitias, etc. quam eligat Mariam in uxorem. Rursus, prius eligit Mariam in uxorem, quam diligat illam ut uxorem, et ita verificatur quod respectu ejusdem objecti, ut sic, prius est electio, quam dilectio.

ARTICULUS V.

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. (1)

D QUINTUM sic proceditur· Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus *Roman.,* 8.: «Quos præscivit, hos et prædestinavit». Et Glossa Ambrosii super illud (2) *Rom.,* 9.: *Miserebor cui miserebor,* etc. dicit: «Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me». Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

<J 2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest: cum prædestinatio sit *propositum miserendi,* ut Augustinus dicit (1). Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

<J 3 Præterea, *non est iniquitas apud Deum* ut dicitur *Rom.,* 9. Iniquum autem esse videtur, ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam, et secundum peccatum originale: attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus, prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

SED contra est quod dicit Apostolus ad *Titum,* 3.: «Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit». Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

RESPONDEO dicendum quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (2), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (3) quod non est assignare causam divinæ Voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus Vult esse aliquid propter illud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione Vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui, propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt, quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia Vita. Et hæc fuit positio Origenes, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas,—Sed hanc opinionem excludit Apostolus, *Rom.,* 9. dicens: «cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori».

Fuerunt ergo alii, qui dixerunt, quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefa-

I *Sent-,* dist. XLI, art. 3; 111 *Cont. Gent.,* cap. CLXIII; *De Verit.,* qu. VI. art. 2; in *Joan.,* cap. XV, lect. III; *ad Rom.,* cap. 1, lect. III; cap. VIII, lect. VI; cap. IX, lect. III; *ad liphes.,* cup. I, lect. I, V.
(2) *Ad Rom.,* c. II. to. 5.

(1) *De nrædestl. Sanet,* c. 10. toni. 7.
(2) Arti, priée.
(3) Q. I». nr. 5.

ciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se præparando, et non alius.—Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, 2. *Corinthio.,* 5.; «Quod non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis». Nullum autem anterius principium inveniri potest, quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existât, quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis: ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia; sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene usurum.—Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem, quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra (1) dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus, quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.—Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in cornmuni. Et sic imposibile est, quod totus prædestinationis enectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehendit totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam: neque enim hoc sit nisi per auxilium divinum, secundum illud *Thren.* ult.: *connerie nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam Voluntatem; ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

AD primum ergo dicendum quod usus gratiæ præscitus, non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est (I).

AD secundum dicendum quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (2).

AD tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completatipnem universi requiruntur diversi gradiis rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus. Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (5).

Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, etquosdam reprobat. Et hanc causam asignat Apost. *ad Roma.,* 9 , dicens: «Volens Deus ostendere iram, id est vindictam justitiæ, et notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit in multa patentia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam». Et 2. *Timoth.,* 2. dicit: «in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia»; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.

Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus (4) dicit *swpex Joannem:* «Quare hunc trahat,

ti) q. io. «it. 0.

(I) In cor. nrt.
CJ) In cor. nrt.
(3) Q. IU. nr. J. Aug. III». I.arf *fitinpII.* <1. U. Et /)<< *pra· <'t nr.* c. 8. cl II. (I. *Hnpop. et pra'd. nan,* c. 13. et II. II. c. H.
(4| Trncl Uti. non rciuol»* n prlnol. Ioni. II.

et ilium non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare». Sicut etiam in rebus naturalibus potest asignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebusnaturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina Voluntate. Sicut ex simplici Voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui Vult plus, Vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit Pater familias, *Matt.,* 20. cap.: «Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?».

IVUS Thomas in hoc articulo tria facit. Primo explicat sensum quæstionis. Secundo rejicit tres errores. Tertio respondet directe quaestioni. Quantum ad primum, quisnam sit sensus hujus articuli, explicatur per duas conclusiones.

PRIMA conclusio: A nullo vertitur in dubium an, ex parte ipsius actus praedestinantis, merita creaturæ possint esse causa prædestinationis: hoc est, si praedestinatio accipiatur pro ipsa actione praedestinantis a nemine sanæ mentis potest verti in dubium, an detur aliqua causa aut ratio, extra Deum, prædestinationis ipsius. Probatur hæc conclusio: quia ita inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio voluntatis divinæ: ergo, sicut supra dictum est, q. 19. art. 5., manifestissimum esse nullam esse causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi, ita manifestissimum esse debet, quod divinæ prædestinationis, ut est actus divinus, nulla potest esse causa aut ratio extra Deum, eo quod ipse est purissimus actus.

Secunda conclusio: Sub quæstione vertitur, utrum, exparte effectus, ipsaprædestinatio habeat aliquam causam et rationem.

I Itec conclusio explicatur: num ut supra dictum est, q. 19., potest asignari ratio ex parte volitorum, hoc est inter ipsa volita, quæ sunt effectus divinæ Voluntatis, inquantum Deus Vult aliquid esse propter aliud, Vel ex aliquo; sic ergo rationabiliter vertitur in dubium, an ipsius effectus prædestinationis sit aliqua causa ex parte meritorum, potest enim esse ut unus effectus divinæ providentiæ sit effectus alterius ab eadem providentia dimanantis. Merito ergo quæritur, an ipsius effectus prædestinationis, quæ est providentia supernaturalis ordinis rerum ad finem supernaturalem, possit esse causa alius effectus divinæ providentiæ: an videlicet bona opera liberi arbitrii, sive quæ ex naturalibus viribus proficiscuntur, sive quæ sub divina præscientia, vel providentia quomodolibet cadunt, sit causa et ratio ipsius effectus prædestinationis. Hæc, de primo. Quantum ad secundum, ponamus alias tres conclusiones; unde sit,

Tertia conclusio, in ordine: Non potest dici quod propter merita prxxistentia in alia vita, antequam animœ unirentur corporibus, datur quibusdam effectus prcedestinationis.

Hic error fuit Origenis, qui posuit animas hominum, ab initio creatas, et postea secundum diversitatem meritorum, quæ ab initio habuerunt, diversos status sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hic error convincitur a D. Thoma ex illo *Rom.,* 9.: «Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni aut mali eggissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, *quia major serviet minori*».

Quarta conclusio: Non potest dici, quod merita prœxistentia in hac vita sunt ratio aut causa effectus prædestinationis.

Quæ conclusio intelligatur de meritis praeexistentibus in hac vita quæ non sint ipsamet effectus prædestinationis. Hic error fuit Pelagianorum asserentium, quod initium benefaciendi et merendi sit ex nobis; consummatio autem sit ex Deo; et ita assignabant differentiam, quare alicui datur prædestinationis effectus et non alteri: quia scilicet unus initium dedit præparando se, beneque utendo libero arbitrio, alius vero non item. Hic error convincitur a D. Thoma ex illo. 2. *Corint.,* 3.: «Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est»; nullum autem anterius principium cogitari potest, quam ipsa cogitatio; ergo non potest dici, quod aliquod in nobis existât initium, quod sit ratio et causa prædestinationis. In quo testimonio Apostoli adverte, quod cum dicit *non sumus sufficientes* etc. certum est, quod non loquitur de aliquo quomodolibet sit *aliquid,* sed dicit *aliquid,* quod pertinet ad supernaturalem beatitudinem. Et juxta hunc

modum loquendi, dicit Christus, *Joan.,* 15.: «Sine me nihil potestis facere»; et *Paulus,* 1. *Cor.,* 25.: encomia illa charitatis semper terminat dicens; *Si charitatem autem non habuero, nihil sum:* nihil enim judicatur esse in Christiana Philosophia, quod ad salutem æternam non conducat.

Quinta conclusio: Non potest dici, quod merita sequentia prædestinationis effectum sint ratio prædestinationis, hoc est, quod ideo Deus intelligatur dare gratiam alicui, et prœdestinasse se ei daturum gratiam, quia præscivit eum bene ussurum gratia.

Explicatur exemplo. Quemadmodum si rex det alicui equum, quem scit illo bene usurum. Hic error judicio nostro etiam reducitur et pertinet ad Pelagium, qui plus nimio tribuebat libero arbitrio, prout condistinguitur a gratia et a dono Dei supernatural!. Sed Divus Thomas non aliter impugnat hunc errorem, nisi ostendendo illorum ignorantiam: quia ita distinguebant inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Ac si diceret D. Thomas, quasi bonus usus liberi arbitrii non possit etiam esse ex gratia tanquam effectus ipsius gratiæ efficacissimæ; sed putabant illi ita distingui bonum usum liberi arbitrii a concursu gratiæ, quasi duæ causæ parciales se concomitantes circa eumdem effectum, quarum neutra alteri præstat concursum ad effectum, etiam si contingat, quod altera sit potior altera. Sed Divus Thomas, ut catholicus et in doctrina Augustini et Conciliorum valde versatus, considerat bonum usum liberi arbitrii, quo quis libere utitur auxilio Dei, tanquam effectum gratiæ divinæ et prædestinationis præordinatum et prædefinitum a Deo. Unde colligit necessario, quod ille bonus usus non possit esse ratio prædestinationis cum ipsemet sit effectus prædestinationis et prædefinitionis Dei. Hæc, secundo puncto. Circa tertium, ponit D. Thomæ duas conclusiones. Unde sit,

Sexta conclusio: Nihil prohibet aliquem effectum prédestinâtlords, in particulari, esse causam et rationem alterius effectus ejusdem prædestinationis, imo ad invicem possunt sibi esse causæ.

V· g. gloria est causa finalis meritorum, et merita sunt causa gloriæ, quæ reducitur ad causam materialem, tanquam dispositio subjecti. Ubi adverte, quod etiam merita possunt reduci ad causam efficientem, in genere moris, respecto præmii, eo quod præmium fructus est bonorum operum,quæ ex gratia fiunt;et propterea dicitur *Rom.,*6.: «Gratia Dei, vita æternu», hoc est, radix vitæ æternæ, gratia est, n qua radice oriuntur bona opera, et ex bonis operibus fructus vltie æternæ. Huic doctrinu! consonat Illud *Psal,,* 125.: «Qui seminant in lachrymis, in exultatione metent». Ubi significatur bona opera veluti semina, et gloria veluti spica. Hoc supposito, probatur conclusio D. Thomæ simili ratione atque supra probatum fuit in quæst. 22. art. 5. ubi docuit, quod divina providentia, quantum ad executionem ordinis, quædam efficit mediantibus aliis, ita etiam nos dicimus, quod divina prædestinatio, quamvis *secundum se* sit ratio totius ordinis omnium mediorum ad assecutionem finis, tamen ordinat quædam media particularia, ut aliorum possint esse causa vel effectus.

Septima conclusio: Impossibile est quod prædestinationis effectus, in communi, hoc est, totus effectus et non secundum aliquam partem, habeat aliquam causam vel rationem ex parte nostra.

Hæc conclusio explicatio est 5. conclusionis. Et ratio ejus est, quia quidquid est in homine, ordinans ipsum in salutem æternam, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam juxta illud *Thren.,* ultimo: «Converte nos Domine ad te, et convertemur». Ex dictis colligit D. Thomas per modum corolarii, quod prædestinatio, ex parte totius effectus, habet pro ratione divinam Voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et a qua procedit, sicut ex principio primo movente, possumus nos adjicere, etiam primo ct immediato et totali principio totius effectus prædestinationis. Hactenus, de corpore articuli, β] Sed etiam in solutionibus argumentorum, maxime ad 1. et 5., notandæ sunt aliæ conclusiones tres, quarum prima notetur *ad primum;* et sit in ordine,

Octaua conclusio: Usus gratiæ præscitus est ratio collationis gratiæ in genere causæ finalis, hoc est, ad hunc finem datur gratia et ordinatur ut justus bene illa utatur.

Sed adverte, quod utrumque donum Dei est, et collatio gratiæ, et bonus usus gratiæ. Dicitur enim in Concilio Arausicano, Canone 20.: «Multa bona fiunt in homine, quæ non facit homo, nullum vero facit homo, quod non præstet Deus ut faciat homo»; ergo bene uti gratia Dei. donum Dei est, et ab alio auxilio efficaciori, quam posse bene uti.

Nona conclusio, in solutione ad tertium: Ex ipsa bonitate divina potest sumi ratio in communi, quare Deus quosdam prædestinaverit, quosdam vero reprobaverit.

Hoc est. datur ratio hujus differentiæ, scilicet, quod in universo sint prædestinati et reprobi; et ratio talis est, quia Deus omnia fecit, ut in rebus divina bonitas repræsenlarelur, liiec iiutem bonitas auæ est summu perfectio, non solum est misericordia, sed etiam justitia distribuiiva et

vindicative: si autem solum essent praedestinati, non plene repraesentaretur in effectibus illa bonitas Dei, quæ est justitia vindicative, inquantum justitia vindicative est, quia neminem Deus puniret. Et hæc est ratio, quare Deus voluit esse hanc differentiam prædestinatorum et reproborum: et hanc insinuat Apostolus, *Rom.,* 9. dicens: «Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, etcetera»; quod testimonium hic explicat D. Thomas sicut nos supra explicavimus.

Decima conclusio, ibidem: Non potest assignari ratio aliqua ex parte creaturarum, vel totius universi, cur in singulari istos homines Deus elegerit in gloriam, illos autem reprobaverit; sed sola divina voluntas est causa hujus differentiæ in singulari.

Hanc probat D. Thomas ex testimonio Augustini, Trac. 26. super illud *Joan.,* 6.: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum»; ubi dicit Augustinus «quare istum trahat, illum non trahat, noli velle investigare, si non vis errare».

Undecima conclusio, ibidem. Non tamen propterea est iniquitas apud Deum, si inæqualia non imequallbus præparat.

Ratio est. Quia praedestinationis effectus totus non redditur ex debito naturæ, sed ex gratia: in his autem quæ ex gratia et liberalitate dantur potest aliquis, pro libito, dare cui voluerit plus vel minus, et hoc est quod dixitPater familias, *Matt.JX).:* «Amice non facio tibi injuriam, tolle quod tuum est, et Vade». Hactenus de littera D. Thomæ.

JAM vero, ut præfatum ordinem in commentariohujus litteræ sequamur, necesse est, ut circa singulas conclusiones a nobis designatas, ea quæ convenientia sunt ad tanti mysterii intelligentiam.adnotemus.

Circa primam conclusionem nota, quod non solum non datur causa ipsius divini actus praedestinationis, sed neque ratio aliqua aut motivum aliquod extra ipsum Deum, ex parte creaturarum. Quod probatur: quia, sicut divina scientia non potest mensurari aliqua extrinseca ratione objecti, ita neque divina providentia causam aut rationem habere potest extra Deum. Nihilominus, sicut nostro modo intelligendi unum attributum divinum dicitur esse ratio alterius attributi, ut immutabilitas est ratio æternitatis; ita dilectio divina, qua Deus dilexit quosdam in Vitam æternam, ratio est divinæ praedestinationis, ut possimus affirmare, quod Deus, ideo quosdam praedestinavit, quia illos dilexit. Cæterum, ratio hujus dilectionis non potest esse alia, nisi Dei bonitas infinita.

Circa secundam conclusionem poterat aliquis objicere, quod titulus articuli non debuit esse: *Utrum præscientia meritorum sit causa praedestinationis.* Nam talis titulus non potest habere sensum quem 2. conci, exprimit, eo quod nomine præscientiæ intelligitur actus divinus. Sed respondetur, quod sicut prædestinatio accipitur in præsenti pro toto effectu prædestinationis, ita praescientia accipitur pro rebus præscitis, ut sit sensus quæstionis. Utrum merita præscita a Deo sint causa totius effectus praedestinationis. Sed est hic valde observandum, quod quidam Scholastici, quamvis conveniant cum D. Thoma in 1. conci., tamen differunt in hoc, circa 2. quod non solum ex parte effectuum assignant causam, ita ut aliquis effectus Dei sit causa aliorum effectuum, sed etiam ajunt, causam et rationem dari divini actus praedestinatis seu eligentis, non secundum quod in se est purus actus, sed quatenus cadit super hunc hominem, potius quam super illum; et ab hoc sensu cavendum est nobis, ut patebit in sequentibus.

Circa tertiam conclusionem, in qua continebatur confutatio erroris Originis, adverte, quod Origenes illum errorem asseruit, lib. 1. *Periarchon.,* c. 8. et lib. 2. c. 1. et lib. 1. *Comment ad Ephe.,* explicans illud, *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* dixit Origenes, animas ante hunc mundum visibilem fuisse conditas, ac deinde propter ipsarum peccata fuisse in corpora veluti in carcerem detrusas. Quem errorem, suppresso nomine Origenis, refert Hieronymussuper eumdem locum; et quædam testimonia Scripturæ, quæ Origenis adducebat in confirmationem sui erroris, quale est illud *Psal.,* 119.: «Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est»; item ex illo *Roman., 7.* «Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?» et ad *Philip ,* I. «Melius est reverti et esse cum Christo»; item illud *Psal.,* 118.: «Priusquam humiliarer, ego deliqui»; et alia similia quæ nihil prorsus conferunt ad confirmationem tanti erroris, ή Contra hunc errorem late, inter omnes, disputat *D. Cyril,* lib. I. *Commen. stiper Joan.,* capite 4. confutans illud non minus quam 23. rationibus egregiis, quas diligenter colligit Sixtus Senensis in *Bibliotheca Sancta,* lib. 5., annotatione 185. Quem etiam errorem nititur Ruffinus tribuere D. Hieronymo; sed ipse Hieronymus, ini. *Apologia adversus Ruffinum,* seipsum ab hoc errore alienum ostendit: quin potius explicat illud ad *Ephes.,* 1.: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati»; ubi advertit, quod non dixit Apostolus, *quia eramus sancti.* Propter quod testimonium rejicit Origenes errores, qui damnati sunt in Quinta Synodo generali Constantinop., Can. 1 I.;et a Gelasio Pupa capit. *Sancta Romana,* distin. 15. in De-

creto *Ubi dicitur.* Item Origenis nonnulla alia opuscula quæ vir Beatus Hieronymus non refutat, legenda suscipimus, reliqua autem omnia cum autore suo dicimus esse renuenda. Et paulo post, reprehendit vehementer Eusebium Cæsariensem, quia lib. 1. *Historia Ecclesia* laudat et excusat Origenem schismaticum. Specialiter tamen iste error damnatur in Concilio Lateran. 5. Sessio 8. et in Clementina unica *De summa Trinitate et fide catholica, § porro.* Et convincitur iste error ex illo *Roma.,* 9.: «Cum nondum nati fuissent, aut quidquam boni aut mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, etc.». Item ex illo 2. ad *Timoth.,* 1.: «Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu». Cæterum, qui Origenis vitam et ejus mirabilem eruditionem, et nihilominus infœlicem successum et vitæ finem scire desiderat, legat Nicephorum, libro 5. *Historia Ecclesia; et* Sixtum Senensem, lib. 4. *Bibliotheca Sanetœ* verbo *Origenes.* Fuit autem Origenes circa annum Domini 207.

Circa quartam conclusionem nota, quod fuit olim solemnis et pestilens hæreticus Pelagius, professione monachus, et gratiæ Dei acerrimus impugnator. Fuit autem circa annum Domini 405. temporibus Arcadii Imperatoris, et Innocentii I. Hic hæreticus, ut colligitur ex scriptis D. Thomæ et Augustini, inter alios quam plures errores, habuit duos contrarios veritatibus hujus materiæ. Primus fuit, quod initium benefaciendi est ex nobis, et non ex divina gratia: consummatio vero justificationis est ex divina gratia. Secundus error fuit, quod homo ex viribus naturæ potest in bono perseverare, sine auxilio divinæ gratiæ. Unde dicebat, quod divinum auxilium non erat necessarium ad simpliciter operandum, sed ut melius homo operetur. Ex his erroribus Pelagiani reddebant rationem aliquarum quæstionum. Nam cum interrogabantur, quare justificatur iste et non ille? Respondebant quia iste se disposuit per liberum arbitrium, ille vero non, loquendo de libero arbitrio ex viribus naturæ. Item, quare iste recipit effectum prædestinationis, ille vero non? Respondebant, quia initium justificationis et bene operandi est ex viribus naturæ. Atque adeo cum interrogabantur, quare hic perseverat, ille vero non? dicebant, non quia speciali Dei dono iste perseverat, ille vero non: sed quia iste vult perseverare ex facultate liberi arbitrii, iste vero non. <| Hic error impugnatur inultis testimoniis Scripturæ, *Joan.,* 6.: «Nemo potest Venire ad me, nisi Pater meus qui misit me, traxerit eum». Circa quod testimonium vide Augustinum loco supra citato; In quo testimonio admonemur liberi arbitrii, cum dicitur, *Nemo potest venire.* Non enim Venimus ad Christum coacti, sed præventi divino auxilio efficaci, quod prævenit ut velimus, quod dicit Augustinus significari in illo verbo, *traxerit.* Efficacia enim divini auxilii prius est simpliciter loquendo, quam motus liberi arbitrii in Deum, vel in peccatum per poenitentiam. Et ad hoc propositum adducit Christus Dominus illud *Isaia,* 54.: «Erunt hominesdocibiles Dei». Cui etiamconsonat illud *Isaia,* 65. «Inventus sum a non quærentibus me, et palam apparui his qui me non interrogabant». Qui locus adducitur a Paulo, *Rom.,* 10., ubi omnis præventio liberi arbitrii excluditur. Item *Joan.,* 15.: *Sine me nihil potestis facere.* In quo testimonio certum est quod non loquitur Christus de operibus, factis ex viribus naturæ, etiam quæ moraliter habent bonitatem, qualia Turea potest facere; sed de illis operibus quæ conducunt ad vitam æternam, quæ non possunt fieri sine divino auxilio. Cui consonat illud testimonium quod adducit D. Thomas, hic, 2. *Corin.,* 5.: «Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est». Item, ad *Philip.,* 2.: «Cum timore et tremore vestram salutem operamini: Deus enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate». Si justificatio nostra esset ex viribus naturæ, et homo posset Deo præstare, ex facultate naturæ, omnia quæ ipse exigit, quorsum diceret, *cum timore et tremore?* Cæterum Divus Paulus elegantissime reddit rationem: *Ipse, enim,* etc. Nam ex eo quod Deus auxiliatur nobis sua voluntate, et suo auxilio facit, ut in bono perseveremus, et sua gratia, ut operemur nostram salutem, ideo debemus illam operari cum humilitate et timore, ne forte quis desit gratiæ Dei, et sibi arroget quod habet ex divino dono.

Hic error condemnatur in multis Conciliis,in Concilio Arausicano, Canone 9., ubi sic definitur: «Divini muneris est cum recte cogitamus, et cum pedes nostros a falsitate et injustitia detinemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis ut operemur, operatur»; etCanone 20.: «Multa bona sunt in homine quæ non facit homo: nulla tamen bona facit homo, quæ non faciat Deus ut faciat homo». Et in Canone 25.: *in omni bono opere non incipit homo, sed postea adjuvamur Dei misericordia, et ipse incipit.* Advertendum tamen est, circa Canonem. 20. quod cum Concilium dicit, quod *multa bona opera sunt in nobis, qua· non operatur homo,* intelligitur de pulsationibus et excitationibus, quæ præveniunt consilium nostrum, et libertatem excitant. Videte etiam I. torn. *Conciliorum,* in Concilio Carthug.. I. ct Mllevltuno, in quibus hœreala Pehiglanti dumnulur, et prueclpiitr

Epistolam 25 et 26. Innocent» I. in eodem tomo, in quibus confirmantur ejusmodi Concilia, et damnatur Pelagius. Iste error damnatur etiam a Celestino 1. in illa *Epistola, ad omnes Episcopos Gallianos,* ubi dicit: «O Dei bonitatem, quæ nostra vult esse merita, quæ sua sunt dona, et pro his quæ nobis largitus est, præmia æterna est collaturus». De quo vide Augustinum super *Psal·,* 102. in illis Verbis, *Qui coronat te in misericordia et miserationibus.* Et in eadem epistola, Celestinus laudat Augustinum, tanquam acerrimum impugnatorem hujus hæresis. Tractatus vero Augustini, in quibus impugnat hunc errorem, sunt plurimi et uberrimi, torn. 7. Videndus est tractatus *De natura et gratia contra Pelagianos,* et libri. 4. contra *duas epistolas Pelagianorum adBonifacium;* et lib. 6. *Hyponosticon contra Pelagianos,* liber unus *De prædestinatione Sanctorum,* et alius *De bono perseverantia,* et *Epist.,* 5. quæ habentur in tomo 2., 105. 106. 107. Vide etiam D. Thomam 5. *Cont. Gent·,* a cap. 155. usque in finem. D. Hieronymum *Epist.,* 24. quæ habetur inter epistolas Augustini in torn. 2. in qua laudat Augustinum et Alippium, quorum opera hæresis Celestina, sic dicta a Celestio Pelagii discipulo, jugulata fuit. Sed de hac re prolixior est disputatio in materia *De gratia,* in 1· 2. q. 109.

Circa quintam conclusionem, solum hoc est advertendum, quod error qui impugnatur a D. Thoma in hac conclusione, fere eisdem testimoniis impugnatur, atque hæresis Pelagiana. Condemnatur etiam testimoniis adductis, art. 3. dub. 5. in confirmatione ultimæ conclusionis. Ratio est, nam asserere quod bonus usus gratiæ præscitus a Deo non sit effectus prædestinationis, ac subinde gratiæ, sed a solo libero arbitrio, manifeste condemnatur illis testimoniis, de quo infra dicetur.

CIRCA sextam et septimam conclusionem principalem concertatio est contra aliquos Theologos Catholicos quidem, sed in hac parte nimium curiose et periculose philosophantes, inter quos est Gabriel in 1. dist., quæst. unica. Hic autor tria dicit: *primum* est, quod prædestinatio solum respicit, tanquam effectum, finem ultimum, scilicet, assecutionem gloriæ, non vero media, quæ non reputat effectus prædestinationis. Dicit *secundo,* quod sequitur ex primo, quod datur causa prædestinationis: nam merita, quæ habentur post susceptam gratiam, sunt causa gloriæ, ac subinde prædestinationis: et quamvis admittat quod merita sunt ex divina gratia, dicit tamen quod non sunt effectus prædestinationis. Dicit *tertio* quod in aliquibus datur causa prædestinationis, scilicet bonus usus liberi arbitrii præcedens gratiam: dicit tamen *in aliquibus,* quoniam non omnes habent usum liberi arbitrii ante gratiam, ut patet in parvulis. Item, non omnes habent bonum usum liberi arbitrii ante gratiam: nam Saulus comprehensus est a Christo in flagranti delicto, et justificatur; et tamen non habuit bonum usum liberi arbitrii ante gratiam. <j Hæc sententia vix potest defendi ab errore: nam primum quod dicit, *quod prædestinatio solum respicit,* ut *effectum, assecutionem gloriæ, non vero media,* præter quam quod propriam vocem ignorat, nam prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei ad assecutionem vitæ æternæ, est contra Augustinum in locis supra citatis; imo videtur esse contra D. Paulum, *Rom.,* 8. cum dicit: «Quos prædestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et justificavit». In quo testimonio omnes Sancti dicunt,quod Vocatio et justificatio sunt effectus prædestinationis. Est etiam contra rationem, nam sive prædestinatio sit actus voluntatis sive intellectus semper respicit finem et media. Quod probatur manifeste, nam prædestinatio, vel est pars providentiæ vel electio: sed quidquid sit, semper respicit media ad finem, nam eliguntur homines et prædestinantur per media ad finem: ergo. Item hæc sententia est contra illud, ad *Ephes.,* 1: «Elegit nos in ipso, ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in charitate»; ubi sanctitas etcharitas ponuntur effectus electionis. Quod si quis dicat, in defensionem Gabrielis, quod Paulus loquitur de electione, Gabriel vero non dicit prædestinationem esse electionem: hæc solutio frivola est, nam electio, etiam nostro modo intelligendi, intrinsece includitur in prædestinatione, omnes enim prædestinati sunt electi; imo prius est, nostro modo intelligendi, electio quam prædestinatio: ergo si electio respicit finem et media, prædestinatio respicit finem et media. Et quamvis hæc solutio posset adaptari verbis jam dictis, non tamen potest accomodari verbis, quæ sequuntur, *prædestinavit nos in adoptionen filiorum perjesum Christum, in ipsum,* ubi Paulus tanquam effectum prædestinationis ponit filiationem adoptivam, quæ fit per gratiam regenerantem et per virtutes: ergo gratia et virtutes, quæ sunt media ad assecutionem gloriæ, respiciuntur a prædestinatione tanquam effectus. Nec enim dicere possumus, quod illi qui habent gratiam in hac vita, præcipue si sint prædestinati, non sint filii adoptivi. Nam 1. *Joan.,* 3. dicitur: *Nunc filii Dei sumus,* etc. usque ad illud, *sicuti est.* Et confirmatur ex illo *Rom.,* 8.: «Non accepistis spiritum servitutis iterum iu timore, sed accipiatis spiritum filiorum». •J Secundum dictum Gabrielis consequen-

ter loquitur et non errat in re secundum ejus intelligentiam, errat tamen in modo loquendi. Primum patet, quia ipse dicit, quod datur causa prædestinationis, id est gloriæ; certissimum autem est in Theologia, quod merita sunt causa gloriæ. Quod vero erret in modo loquendi patet; nam cum Sancti et Theologi, et præcipue Augustinus, quærunt, *utrum detur causa prædestinationis,* non loquuntur de gloria neque de aliquo effectu in particulari: nam certa res est, quod unus effectus prædestinationis potest esse causa alterius; sed loquuntur de omnibus, simul sumptis. <1 Tertium dictum Gabrielis est irrationabile: nam non ponit causam communem in omnibus prædestinatis, quia in aliquibus dicit esse bonum usum liberi arbitrii, praecedentem justificationem; in Paulo, vero,et in aliis, qui non habuerunt bonum usum ante justificationem, nullam ponit causam: in aliquibus ponit merita, in aliis vero non. Ecce quomodo non ponit causam communem prædestinationis. Sed iste non est maximus error; errat tamen in hoc, quod dicit, quod bonus usus liberi arbitrii,praecedens gratiam, sit causa prædestinationis, id est gloriæ, hoc enim est contra illud *Rom.,* 6.: «Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna»; ubi Apostolus tanquam radicem gloriæ ponit gratiam. Item, cap. 8.: «Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis». In quo loco omnes Sancti dicunt, quod intelligitur de operibus nostris, prout procedunt à libero arbitrio; et 1. *Corinth.,* 13.: «Charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest»; ubi D. Paulus dicit, quod opera quæ praecedunt charitatem, quantumcumque bona moraliter, nullius sunt valoris, et sunt mortua et non vivificantur. Item, alias sequitur, quod si duo homines æqualiter dispositi justificentur, et unus habeat plura opera bona moraliter ante justificationem, quod recipiat majorem gratiam et gloriam, quod est contra Apostolum.

HENRICUS in *Quodlib.* 4., quæst. 19. et *Quodlib-* 5., quæst. 5., ut refert Scotus in 1., dist. 41., quæst. 1., dicit quod motus liberi arbitrii ex gratia dupliciter potest considerari: *primo modo,* ut est a ?ratia; *alio modo,* ut est a libero arbitrio. >uo supposito, dicit *primum,* quod si ille motus consideretur ut est a gratia, non est causa prædestinationis, sed effectus. Dicit *secundo* quod ille motus, prout est a libero arbitrio, est causa prædestinationis. In primo dicto convenit cum D. Thoma, in 6. et 7. conclusione; in secundo, vero, dicto non minus errat quam Gabriel; et omniu argumenta, quæ fecimus, et testimonia adducta contra Gabrlelem, adduci possunt contra istum. Item omnia argumenta facta supra art. 5. dubio 3., in confirmationem ultimæ conclusionis, ad probandum, quod homo justificatus non discernitur a non justificato, et praedestinatus a non praedestinato, per aliquid quod pertineat ad facultatem liberi arbitrii: hæc omnia probant Gabrielem et Henricum errasse; existimat enim Henricus, ut refert Scotus, quod per actionem liberi arbitrii aliquid operatur, quod non sit attribuendum gratiæ· Cujus ratio est, nam quod adjuvatur, aliquid de se operatur: sed liberum arbitrium in justificatione adjuvatur a divina gratia: ergo *de se* aliquid operatur; unde infert iste autor. quod quando offertur alicui gratia, et illam recipit per dispositionem liberi arbitrii, cooperatio liberi arbitrii meretur ulteriorem gradum gratiæ. Unde constat, quod secundum istum autorem, aliquis gradus gratiæ correspondet usui liberi arbitrii, ut non est effectus gratiæ. Ex quibus infertur, quod duobus hominibus, æqualiter praeparatis ad gratiam per divinum auxilium, unus qui cooperatur magis ex dispositione liberi arbitrii, majorem gradum gratiæ recipiet. Et isti autores in hoc lapsi sunt, quod non intelligunt, quod bonus usus liberi arbitrii sit effectus gratiæ praeparantis, et hæc duo consequenter se habent, *tale auxilium et talis bonus usus liberi arbitrii;* nec debemus attribuere aliquem gradum praeparanti gratiæ, alium Vero cooperationi liberi arbitrii, ut distinguitur ab effectu gratiæ: nam, sicut dicit Divus Paulus, *Quid habes quod non accepisti?* Ergo tota gratia quæ est in justificatione, est effectus gratiæ praeparantis; bonus vero usus liberi arbitrii, qui est dispositio ad gratiam, est effectus gratiæ praeparantis, ut sit proportio inter formam, quæ introducitur, et dispositionem. Et ita intelligitur Concilium Tridentinum, Sessione 6., Decreto *De justificatione,* cap. 7. cum dicit, justitiam unusquisque recipit secundum suam mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem: non enim debet intelligi de dispositione et cooperatione, prout est a libero arbitrio, sed prout est a Spiritu Sancto, qui distribuit dispositionem prout vult. Quæ verba Concilii desumpta sunt ex D. Thoma, 2. 2., quæstione 24., articulo 3. *ad primum,* ubi dicit, quod Deus non infundit charitatem secundum capacitatem naturalem, sed secundum conatum et dispositionem recipientis, quam dispositionem praevenit Spiritus Sanctus et donat illam pro sua voluntate; nam dispositio ad gratiam non potest esse bonus usus liberi arbitrii, prout est a me, sed prout est a Deo: nam ln bona philosophia, dispositio nd iiliqumn formam, ut

dispositio est, est effective ab agente prout introducit formam. Ignis enim, qui generat sibi simile, producit dispositionem ad formam ignis: ita Deus, qui producit gratiam, per quam sumus filii Dei, producit et dispositionem ad gratiam, ut dispositio est. Unde Divus Thomas, 1. 2., quæstione 111., artic. 2. *in corpore,* dicit, quod dispositio ad gratiam est effectus gratiæ operantis, quando operatur homo motus non movens: nam quando aliquis incipit Velle bonum, tribuitur ipsi gratiæ operanti; et ita bonus usus liberi arbitrii, prout est ab homine, non est dispositio ad gratiam. Hæc sententia Henrici impugnatur ex illo/oan., 15.: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos:* at si usus liberi arbitrii, prout est a me, esset causa prædestinationis, prius homines eligerent Deum: ergo. Et confirmatur ex illo *Roman.,* 11.: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?* Eisdem argumentis impugnatur sententia Scoti in 4., dist. 14., q. 2., ubi dicit, quod opera bona moralia ex facultate naturæ habent rationem meriti de congruo ad deletionem peccati; contra quem disputat Soto, lib. 2. *De natura et gratia,* c. 4., et in materia *De Poenitentia* dicitur, quod attritio, quæ habetur ex facultate naturæ; etiam cum sacramento, non sufficit justificare hominem, et ex attrito facere contritum.

HACTENUS dictum est quantum est periculi in his opinionibus Gabrielis et Henrici. Jam vero tertia quædam opinio refellenda est, quæ ascribitur fratri Chrysostomo Javello, Ordinis Prædicatorum, post cujus mortem quædam quæstiones sub ejus nomine in publicum prodierunt, et adjunctæ sunt Primæ Parti D. Thomæ, in editione Lugduni anni 1581. Est itaque nobis operæ pretium hoc in loco, hujus doctoris opinionem recensere et refutare. <f Sunt ergo duo dicta hujus opinionis. *Primum* est quod ista quæstio: Utrum sit assignanda aliqua ratio pro qua Jacob est prædestinatus, et Esau reprobatus, a nullo adhuc decisa est. Et probat: nam si ab aliquo, a D. Paulo decideretur in epistola *ad Roman.,* a cap. 9. usque ad 11.; sed ille reliquit totum inscrutabile dicens. *O altitudo divitiarum,* etc. In cujus confirmationem adduxit Apostolus illud *Isaiœ,* 40. *Quis cognovit sensum Domini?* Præterea, neque Augustinus hanc quæstionem determinavit, neque D. Thomas neque Scotus, neque alius quisquam, sed quilibet illorum illum sensum sequutus est, qui sibi rationabilior Videbatur. Ex quo infert, quod illam opinionem nos sequi decet, quæ rationabilior appareat, et apertius servet rectitudinem divinam, sustentet spem fidelium, occasiones desperationis tollat, defenset prædestinationiscertitudinem cum libero arbitrio. Q *Secundum dictum* principale ipsius est: Ex parte prædestinati et reprobati datur causa et ratio prædestinationis et reprobationis; hæc autem ratio, ex parte prædestinati, est usus bonus liberi arbitrii moralis antecedens gratiam, ut dispositio congrua, non tamen condigna ad gratiam, et elicita a libero arbitrio moto a Deo, non solum ut universali movente, sed etiam influente in hominem particulare auxilium, quo sufficiens est, etiam remota gratia, producere bonos actus morales, ut temperate vivere, justa agere, defendere patriam. Iste itaque bonus usus, ut prævisus a Deo in Jacob, est ratio quod prædestinetur Jacob; et ex opposito malus usus liberi arbitrii moralis moti a Deo, ut universali motore, reddens hominem indignum gratia, est ratio quod Esau reprobetur. Ut autem probet hoc, tam prolixum et perplexum dictum, explicat prius *quinque particulas,* quæ in illo continentur. Prima particula est, *bonus usus moralis:* quoniam usus liberi arbitrii uno modo potest considerari, ut est actus ipsius potentiæ, et sic habet bonitatem naturalem; alio modo, ut est actus egrediens a potentia libera, secundum quod operatur per regulam rectæ rationis, vel deficit ab illa, et sic est usus liberi arbitrii bonus vel malus moraliter. Secunda particula est, *antecedens gratiam;* hæc ponitur ad differentiam illius actus, procedens a gratia, qui, cum sit effectus prædestinationis, non potest esse illius causa, et in hoc putat se differre ab Henrico: at vero bonus usus moralis liberi arbitrii antecedens gratiam, non sequitur, sed præcedit prædestinationem Jacob, sicut quædam congruitas. Tertia particula est, *ut dispositio congrua,* non tamen condigna ad gratiam. Sunt enim tales actus disponentes animam ad gratiam non ex condigno, quoniam isti actus non excedunt ordinem naturalium, et ideo non proportionantur gratiæ, quæ supernaturalis est. Quarta particula est, *Et elicita a libero arbitrio moto a Deo, non solum ut universali movente, sed etiam ut influente particulare auxilium.* Pro hujus explicatione notat ex Divo Thoma, 1. 2., quæst. 109. arti. 2. id quod Divus Thomas neque ibi nec alibi dicit, scilicet quod Deus respectu boni actus eliciendi a libero arbitrio potest infundere triplex auxilium: primum, sicut causa prima universaliter influit in secundam, qui influxus modificatur ab ipsa causa secunda, secundum naturam ipsius causæ secundæ. Nos autem talem modificationem respectu primæ causæ in Divo Thoma non invenimus, sed potius oppositum, scilicet quod ipse Deus, per suam providentiam, omnia modificat et determinat, gubernatque suaviter juxta modum naturæ uniuscujusque. Non tumen nega-

mus quin influxus divinus, passive acceptus et receptus in creatura, modificari possit altero effectu Dei; sed omnino negamus influxum Dei, ut est actio illius, modificari ab aliquo, eo quod ipse Deus, providentia sua et activa gubernatione, omnia attingit, modificat, efficit et gubernat. Dicit ergo hic auctor, quod hoc primum auxilium universale necessarium est ad omnem actum liberi arbitrii, tam bonum quam malum, eo quod movens secundum præsupponit motionem priini moventis. Secundum auxilium est speciale et necessarium ad bene operandum in statu naturæ corruptæ, eo quod ex culpaoriginali vires naturales sunt deordinatæ; et hoc auxilium vocat ille *naturale et particulare,* quamvis poterat dici quodammodo supernaturale, scilicet supra naturam infirmam, de quo nos supra diximus, in articulo 3., quod pie potest credi, quod omnibus datur cum veniunt ad usum rationis. Tertium auxilium speciale est supernaturale ad eliciendum actum meritorium et condignum fœlicitate, et hoc est gratia gratum faciens sive charitas. Loquitur ergo in quarta particula *de auxilio speciali secundo modo.* Quinta particula est *qua simus sufficientes, etiam sine gratia, producere bonos actus morales,* ad quod producendos dicit sufficere primum auxilium universale et secundum particulare. <J Hoc supposito, notat *secundo* pro explicatione suæ sententiæ, quod, licet divinus intellectus in se sit unus, tamen in illo possumus nos considerare, secundum nostrum modum intelligendi, aliquam pluralitatem; et ita distinguit ille *quinque instantia* in operatione divini intellectus et voluntatis: *in primo instanti,* intellectus Dei apprehendit Jacob et Esau ut sunt æquales, et naturæ intellectualis et capaces felicitatis, et sic illis divina voluntas æque Vult felicitatem. *In secundo instanti,* intellectus Dei apprehendit illos ut sunt naturæ liberæ et defectibilis, ac proinde ut indigent præceptis, quibus ad bonum moveantur, et prohibitionibus quibus arceantur a malo: et sic dedit eis lumen rationis naturalis, et legem et præcepta naturalia. *In tertio instanti,* considerat eos ut impotentes ad bonum nisi moveantur ab ipso Deo. Et tunc divina voluntas determinat eos movere primo illo auxilio universali, ut agant prout eis libuerit, et etiam auxilio speciali, secundo modo accepto, ut bene agant moraliter: et quidem, in his tribus instantibus, omnia illa sunt uniformia circa Jacob et Esau, eo quod nulla inæqualitas adhuc est in illis: et usque adhuc, Deus non estprædestinans neque reprobans, et illa tria assignata non sunt sub prædestinutione, sed sunt ad illam praeparatoria. Deinde, *lu quarto instanti,* praevidet Deus Jacob acceptaturum utnunquc prædictuin auxilium, quo fiat sufficiens ad producendos bonos actus morales; ipsum autem Esau prævidet aceptaturum solum primum auxilium universale, quo utetur non in bonum sed in malum, declinans a lege et mandatis: et tunc, in eodem instanti, Deus vult Jacob felicitatem Voluntate consequente, quam antea ei Voluerat in primo instanti voluntate antecedenti. Cæterum, ipsi Esau non Vult felicitatem voluntate consequente, sed potius Vult, quod in eo manifestetur justitia sua punitiva. Atque cum *in hoc quarto instanti* Jacob et Esau jam prævideantur inæquales, ideo tunc incipit electio Dei eligentis Jacob, Esau autem reprobantis. *In quinto instanti* apprehendit divinus intellectus, quod illi actus morales non sunt condigni ad felicitatem; et ideo præconcipit dandum illud tertium auxilium supernaturale, scilicet gratiam, qua producat Jacob actus meritorios et condignos beatitudinis: et voluntas divina præparat conferre tale auxilium, eo quod Jacob, ex secundo auxilio, se reddit idoneum, et ibi completur prædestinatio Jacob Voluntate efficaci et infallibili. Unde illa idoneitas est ratio, sine qua non prædestinaretur. Quia Vero Esau non aceptavit secundum auxilium, prædeterminat Deus non dare illi tertium, scilicet gratiam. Ex quo sequitur induratio et excæcatio, quæ sunt effectus reprobationis. Et ibi completur reprobatio Esau Voluntate consequenti, quæ non cecidisset super Esau, si seipsum non reddidisset indispositum ex malo usu liberi arbitrii. <j Hoc dictum secundum, ita explicatum, Javellus probat ita: *primo,* quia electio non potest esse in duobus æqualibus; sed nulla est inæqualitas priusquam moveantur homines per auxilium illud secundum: ergo cum prædestinatio et reprobatio supponat bonum usum moralem et malum, quatenus homines bene vel male utuntur illo particulari auxilio, necesse est ut supponat etiam aliquam inæqualitatem in prædestinatis et reprobis; ac proinde prædestinatio non est reducenda ad absolutam et nudam voluntatem Dei. β] *Secundo,* quia in omnibus operibus misericordiæ Dei concurrit etiam justitia, ergo aliqua convenientia et congruitas ponenda est ex parte prædestinati, quæ non est ex parte reprobi: ergo nuda voluntas Dei non est causa prædestinationis. q *Tertio* probatur ex illo *Eccl.,* 15.: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui; adjecit mandata et præcepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam servare». Et iterum, ibidem: «Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur Illi». Ecce, inquit JuVellus, ubi declaratur non solum quod bonus usus morulis sit In nostra facultate, sed etiam quod

Deus obsequitur placito voluntatis nostræ. β| *Quarto,* quia alias, si nihil est nostrum, ad quid conferunt exhortaciones et consilia praedicatorum et prophetarum? Et confirmat, quia sæpe in Evangelio exigitur a nobis ut velimus servire Deo, et promittitur vita æterna, v. g.: *Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; et Malach.,* 3. *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Et ibidem, *Convertimini, et scietis quid sit justum.* <J *Quinto* nititur probare suam sententiam ex D. Thoma, in 1. *Sent.,* dist. 41., quæst. 1., art. 3. Sed nos ostendemus in solutione hujus argumenti, quomodo Divus Thomas illic oppositum dicat. <1 *Sexto* enititur etiam, quod magis mirum est, suam opinionem probare ex Augustino, super illud *Malach.,* 5.: *Convertimini ad me,* etc. et ex lib. *83. Questionum,* quæstio. 68., ubi ait: «Voluntas Dei injusta esse non potest: venit enim de occultissimis meritis. Quamvis enim ipsi peccatores propter generale peccatum unam massam fecerint, nonnulla tamen inter eos est diversitas: praecedit enim aliquid in his peccatoribus, quo quamvis non sint justificati, digni tamen efficiuntur justificatione; sicut praecedit in aliis peccatoribus aliquid, quo digni sunt obtusione». Et contendit Javellus Augustinum non retractasse hanc sententiam, quod est contra Magistrum Sententiarum, in 1. dist. 41. Citat etiam pro se Divum Bonaventuram ibidem asserentem, oportere assignare rationem, quare electio divina cadat super illum, et non super hunc; quid autem sit illud, non est omnino cognitum, neque omnino incognitum. Citat etiam Thomam de Argentina, et Joannem Bajonem. q *Septimo* probat ratione. Nam si reducitur praedestinatio ad voluntatem Dei absolute, debilitatur spes fidelium, et multi retrahunt se dicentes, *si Deus vult me salvare, quomodocumque ego faciam, salvabor, si autem vult damnare, ego non evadam.* Ç *Ultimo* probat dignam esse suam opinionem, quæ ab omnibus acceptetur, quia ex illa evitantur omnia inconvenientia. Quorum primum est, quia, alias, Deus esset acceptor personarum et injustus, si me, per omnia æqualem cum Petro, reprobasset, et Petrum elegisset sua mera voluntate. Secundum est, quod videretur crudelis, nam si patri, in humanis, non licet generare filium, et nutrire ut eum interficiat, multo minus rationabile videtur, ut Deus, Pater misericordiarum, animam creet, ut in aeternum eam puniat. Hactenus, de opinione Javelli.

SED contra istam opinionem plura sese offerunt argumenta efficacissima, quibus reputabitur non minus quam error Pelagianus. Et ante omnia, quis non videat in primo illo dicto maximam temeritatem autoris hujus, cum arrogantia conjunctam? Nam quaestionem, quam neque Paulus neque Augustinus neque D. Thomas definiunt, hic autor Vult definire et assignare nobis rationem sufficientem hujus differentiae, quare hunc Deus praedestinaverit et non illum, ex quibusdam meritis parvi momenti praescitis a Deo, cum tamen Apostolus solum assignaverit rationem quamdam congruentem hujus differentiae in communi ex parte omnipotentiae Dei, qui voluit ostendere maxime misericordiam et justitiam suam vindicativam. Cæterum, in particulari, quare istos homines, istum populum elegerit et alium reprobaverit, rejicit omnino in abyssum divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei. Eamdem doctrinam secutus Augustinus, gratiæ Dei testis insignis et praedicator, dixit nobis, *quare istum trahat, illum non trahat, noli velle investigare, si non vis errare.* Eamdem doctrinam secutus fuit D. Thomas, et sequuntur omnes qui humilitate progrediuntur in via Dei.

<3 Deinde contra secundum dictum principale multipliciter argumentor. Ç *Primo* contra distinctionem triplicis auxilii, in qua non meminit iste autor dispositionis supernaturalis, qua praevenitur liberum arbitrium ut justificetur per gratiam gratum facientem; sed statim transit ab illa praeparatione cum auxilio particulari naturali ad gratiam gratum facientem, et hanc vocat *auxilium tertium supernaturale.* Quod si ita sentit, incidit in errorem Pelagii, dum asserit praeparationem ex viribus naturæ sufficere ad gratiam.

Secundo argumentor contra explicationem quintae particulae, ubi ait, quod sumus sufficientes illo auxilio particulari, absque gratia, producere bonos actus morales. Si enim intelligit de omnibus actibus et per longum tempus, error est, quia sola gratia Dei per Jesum Christum sanat naturam, ut possit complere totam legem naturalem, quod non est praesentis loci ad unguem definire. Si autem intelligit de quibusdam actibus moralibus, et per breve tempus, nihil periculi est; imo, supra diximus nos in ar. 3., quod pie potest credi, quod ejusmodi auxilium datur omnibus; sed nihilominus hoc non est necessarium, quia, quamvis natura sit infirma post peccatum, tamen cum auxilio Dei generali, quo movet unamquamque rem juxta suam naturam, potest aliquos actus bonos morales exercere.

Tertio argumentor, et ostendo vanissimam esse illam distinctionem *quinque instantium.* Ubi oportet recolere fundamentum illud,Jquod supra posuimus, prointelligentia opinionis D. Thomæ, in arti. 2., ubi docuimus quo pacto essent intelligendæ et moderandæ posterioritutes et prioritates,

quas ponimus circa divinas actiones, tam ad intra quam ad extra, quas ponimus, inquam, nostro modo intelligendi. Similiter etiam nunc dicimus, ex distinctione hac instantium, secundum prius et posterius in nostro intellectu, non inferri, quod id quod prius intelligimus sit ratio et causa ejus, quod posterius intelligitur; Verbi gratia, si prius intelligamus operationes Dei et effectus ejus, quatenus est autor naturæ, non inde colligitur, quod naturalia sint ratio supernaturalium effectuum propter quam donnetur huic vel alteri; sed solum natura poterit esse capax cum suis operationibus quantumlibet bonis, secundum potentiam obedientialem effectuum supernaturalium; et inter ipsa supernaturalia, quædam ordinat Deus ad alia supernaturalia, ad quæ ex seipsis ordinabilia sunt. Hinc igitur non potest colligi ratio et causa, propter quam effectus supernaturales quibusdam dentur, quibusdam vero non, magis quam assignatur ratio, quare figulus ex eadem massa facit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, quod exemplum est Apostoli, *Rom.,* 9.

Quarto argumentor et ostendo, quod *quinque hæc instantia* ad libitum distinguantur: nam, pari modo, posset distingui primum instans in tria instantia, aut etiam in plura: ut V. g. dicam ego quod *in primo instanti* intelligit et cognoscit Deus *Jacob et Esau* notitia simplicis intelligentiæ; et *in secundo* determinat dare illis esse, et cognoscit illos notitia intuitiva, quatenus coexistunt æternitati: *in tertio* intelligit esse illos capaces fœlicitatis per potentiam obedientialem æqualem in ipso: et *in quarto* quomodo Deus voluntate antecedenti vult illis fœlicitatem. Deinceps etiam facile possemus multiplicare alia instantia, ita ut distingueremus plusquam viginti, si procederemus sicut Javellus distinguit secundum instans a primo, videlicet, si consideremus naturam debilem et defectibilem et indigentem præceptis, et sic Deus dat ei lumen rationis naturalis, quasi Vero totum hoc non potuisset poni in primo instanti, in quo consideratur natura humana omnino æqualis in individuis: ad quod etiam instans poterat referri tertium, in quo ille considerat humanam naturam non esse primum movens, sed indigere universali movente. Hoc enim totum ad proprietatem naturalem humanæ naturæ pertinet intrinsece. Abeant ergo hujusmodi distinctiones instantium, quæ ad nihilum prosunt nisi ad confusionem intellectus, et palliationem falsitatis circa divina mysteria.

Quinto arguitur principaliter: quia in *quarto instanti,* in quo Javellus magnum negotium facessit Deo, ac proinde notuisset Illud dividere In decem Instantia: itu tumen loquitur ut videatur subducere a divina providentia, quod Jacob acceptet auxilium illud utrumque quod Javellus ponit, scilicet generale et particulare, hoc autem esset error: ergo et illud, ex quo sequitur. Probatur *major,* nam Javellus circa acceptationem utriusque auxilii solum ponit præscientiam Dei, non autem providentiam, ex qua, tanquam ex causa et præordinatione divina, sequatur actus ille liber acceptantis et boni usus liberi arbitrii. *Minorem* vero probo ex illo *ad Ephe.,* 1.: «Qui operatur omnia secundum consilium Voluntatis suæ»; sed, ut dicitur *ad Philipp.,* 2.:«Ipse est qui operatur in nobis et velle et perficere»: ergo ipsum velle operatur Deus secundum consilium voluntatis suæ: ergo secundum prædestinationem divinam operatur in nobis omnem bonum usum liberi arbitrii. Sed dicunt aliqui se non posse intelligere, quomodo actus humanus liber sit prædeterminatus et prædefinitus a divina providentia, a qua necessario sequatur ille actus: nos vero cum D. Thoma bene intelligimus, quomodo necessario sequatur ille actus ex tali causa, necessitate consequentiæ et non consequenti, quin potius ipse actus consequens, ut ex tali causa efficacissima et infinitæ virtutis, accipit libertatem, participatam quidem ex divino libero arbitrio, movente liberum arbitrium creaturæ fortiter et suaviter, juxta modum suæ naturæ. Præterea, sicut intelligitur divina providentia efficax et infallibilis non destruere rerum contingentiam, quin potius illam efficere, quare non etiam simul intelligetur ejusdem providentiæ divinæ prædefinitio, ita ut causet actum moralem media causa libera efficaciter, et nihilominus non destruat, sed potius conferat intime libertatem? De hac re late diximus quæst. 19., art. 10., et in hac quæst., arti. δ. Quamobrem, si quis non intelligit quomodo usus liberi arbitrii sit liber, et nihilominus sit effectus jam prædefinitus a divina providentia, oportet eum credere.

Sexto contra illud quod ait, quod in quinto instanti apprehendit divinus intellectus, quod illi actus morales non sunt condigni ad fœlicitatem, et ideo præconcipit dandum tertium illud auxilium supernaturale. Argitur enim sic: quia jam in tertio instanti elegerat Deus *Jacob* propter actum bonum moralem, ut ait ille auctor: ergo actus ille habebat proportionem ad finem fœlicitatis, quam in eodem instanti tertio Deus voluerat ipsi *Jacob.* Probatur consequentia: quia media, quæ cadunt sub electione ut sic, debent esse proportionata fini, alioquin imperfecta esset electio.

Septimo contra Idem: nam si ratio quare divina electio cadit super *Jacob* ct divina voluntas quu vult Illi lœllcltutem,

absolute est bonus usus liberi arbitrii praevisus: idem etiam esset ratio aliorum omnium effectuum sequentium, qui necessarii sunt ad consecutionem fœlicitatis. Probatur consequentia, tum quia quod debet esse causa praedestinationis, necesse est ut sit ratio et causa omnium effectuum praedestinationis, tum etiam quia quod est ratio sive causa ut divina voluntas feratur in *Jacob* volens illi fœlicitatem, necesse est ut sit causa et ratio, quod divina voluntas cadat super media convenientia ad fœlicitatem. Patet consequentia, quia ratio volendi finem est ratio volendi media ad finem.

Octavo arguitur: nam modus loquendi hujus sententia» et assertio ejus destruit fundamentum illud, quod supra jecimus in 1. et 2. conclusione, ar. 5. scilicet, quod hic non Vertimus in quæstionem, an detur causa et ratio ipsius actus voluntatis Dei, vel intellectus prædestinantis, sed vertitur in quæstionem, an detur causa et ratio ex parte prædestinati omnium effectuum praedestinationis: sed iste autor et qui illum sequuntur non assignant causam totius effectus praedestinationis: ergo neque proferunt causam praedestinationis, siquidem ille bonus usus liberi arbitrii non est causa infallibilis justificationis. Et esto sit causa et congruitas quædam ad justificationem, tamen perseverantiae in gratia non potest esse causa, ut statim in ultimo argumento ostendemus esse errorem, asserere donum perseverantiae dari propter bonum usum liberi arbitrii, qui antecedit gratiam. Confirmatur: quia quamvis non asserant isti Doctores, quod ipsius divini actus, secundum quod in se est ipse Deus et purus actus, detur aliqua causa aut ratio ex parte prædestinati, tamen asignant causam et rationem ipsius actus divini, secundum quod fertur et tendit in hunc hominem, magis quam in illum. Divus vero Thomas, et qui illum sequuntur, solum assignant causam et rationem inter ipsos effectus divinæ Voluntatis, neque ponunt motivum extrinsecum divinæ voluntatis præter ipsam bonitatem Dei. Et quod pejus est, bonum usum liberi arbitrii moralem negant isti doctores esse effectum prædefinitum ab ipsa providentia divina; atque adeo ratio, propter quam ipse Deus movetur ad dandum huic effectum prædestinationis et non alteri, non est ab ipso Deo providente et definiente, sed tantum ut a motore universali, qui nihil aliud confert ex parte sua ei qui bene utitur libero arbitrio, quam ei qui male utitur. Quod profecto est contra illud *Roma.,* 11: «Quis prior dedit illi et retribuetur ei?»; ac si diceret Apostolus: impossibile est, quod homo tribuat aliquid Deo, quod non sit datum ab ipso. Neque sufficit respondere, quod jum Deus dederant illi auxilium, nam hoc ipsum dederat illi qui non bene utitur: at vero qui bene utitur magis tribuit Deo, quam qui non bene utitur: ergo magis dedit illi Deus.

Nono arguitur: Quoniam multi sunt prædestinati qui justificantur per gratiam Dei, antequam bonus usus moralis præcederet in eis: ergo ille bonus usus liberi arbitrii non potest esse causa et ratio, quare detur gratia omnibus prædestinatis. Antecedens probatur evidenter in duobus parvulis, qui simul baptizantur, quorum alter moritur et salvatur, alter vero vivens, et per seipsum peccans, condemnatur. Deinde etiam quando Christus convertit Saulum in flagranti delicto, nullus usus bonus liberi arbitrii præcedebat, sed malus. Neque Valet respondere, quod Paulus propter bonum usum liberi arbitrii futurum justificatus est et prædestinatus. Etenim bonus usus liberi arbitrii futurus in Paulo erat effectus prædestinationis et ab auxilio speciali Dei, juxta illud *Actor.,* 9.: «Vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum, etc.»: ergo non assignant isti doctores bonum usum moralem liberi arbitrii, ex auxilio Dei naturali, causam esse prædestinationis. Præterea, in Angelis prædestinatis quomodo verificabitur quod bonus usus liberi arbitrii, ex auxilio generali Dei, fuit causa prædestinationis quorumdam, et malus usus moralis quorumdam cum eodem auxilio fuit causa prædestinationis: cum tamen sit certum Angelos omnes creatos fuisse in gratia, imo in majori gratia habituali creati fuerunt multi ex his qui ceciderunt, quam aliqui qui permanserunt? Deinde, quia ratio quare quidam permanserunt non potest assignari bonus usus liberi arbitrii circa naturalia, quia nullus illorum defecit neque deficere potuit immediate circa legem naturalem, eo quod non poterat sibi apparere ut bonum deficere a rectitudine naturali. Dicendum ergo quod bonus usus gratiæ Dei, quo quidam illorum prosecuti sunt ipsum Deum ut autorem gratiæ, fuit ex auxilio Dei speciali et supernatural!, quo efficaciter factum est, ut perseverarent in bono: quod utique auxilium si omnes recepissent, omnes persévérassent, et omnes recepissent, si omnibus datum esset a Deo voluntate absoluta: oblatum tamen est a Deo illud auxilium omnibus in primo instanti, et quidam averterunt se ab illo, alii vero acceptaverunt et dixerunt, *volumus subjici suæ misericordiœ,* et ita perseveraverunt ex auxilio speciali Dei, quo voluerunt permanere.

Decimo argumentor sic: Si lex ordinaria est, ut posito bono usu liberi arbitrii ex auxilio generali vel particulari, nuturali tamen, statim sequatur gratia justificans, sequitur quod gratia est debitu illi dispo-

sitioni, quod esset Pelagianum. Probatur sequela: quia, quamvis iste homo non mereatur gratiam justificantem, etiam quando disponitur a Deo supernaturaliter per charitatem et contritionem, sed adhuc mere gratis justificetur, tamen negari non potest, quin tali dispositioni, prout est a Deo; sit debita infusio gratiæ, eo quod secundum legem contritioni proportionatur ipsa gratiæ infusio: ergo similiter si bonæ dispositioni, quæ est bonus usus liberi arbitrii, respondet gratia justificans, sequitur quod talis gratia sit debita illi dispositioni. Antecedens hujus argumenti est D. Thomæ supra, quæstio. 21·, art. 4. *ad 1.,* ubi ait, quod in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat Deus propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; et 1-2., quæst. 112., artic. 5. definit, quod necessario datur gratia præparanti se ad illam, quatenus illa præparatio est a Deo movente Idemque asserit ibidem, in solutione *ad 3.* exemplo in naturalibus, in quibus dispositio materiæ per Virtutem agentis ex necessitate consequitur formam, non autem ratione materiæ. Ecce, ergo, quomodo sicut in naturalibus debita est forma substantialis tali dispositioni, prout est ab agente, ita debita erit gratia tali dispositioni liberi arbitrii, prout est a Deo secundum legem ordinariam.

Ultimo argumentor sic: Vel ille usus bonus liberi arbitrii, quem prædicta opinio ponit rationem esse prædestinationis, est ille unicus qui antecedit justificationem, vel est multiplex usus bonus, qui justificationem sequitur. Primum asserere, esset plusquam temerarium, nam sequeretur quod nullus præscitus posset habere illum bonum usum. Et præterea sequitur, quod omnis qui haberet illum bonum usum, et infallibiliter justificaretur, et infallibiliter esset prædestinatus. Quod Vero non sit multiplex usus, qui sequitur justificationem, probatur: nam ille multiplex usus, Vel determinatus est ad certum numerum ut sit ratio prædestinationis, Vel nullam habet determinationem. Hoc secundum dici non potest, quia ratio cujuslibet rei determinata esse debet et statuta. Quod vero primum non sit dicendum probatur: nam secundum fidem, ad ultimam salutem consequendam satis fuerit servare mandata, perseverando pro toto tempore vitæ. juxta illud, *Si ais ad altam ingredi, seraa mandata:* sed poterit contingere quod aliquis per unicum actum pœnitentiæ et dilectionis servet mandata cum perseverantia usque ad finem, ut contingit in illo, qui statim post pœniteniiam, decedit a vita; alius Vero requirit multa bona opera, ut cum perseverantia usque ud finem Vitii» scrVet mandatu, ut contingit In illo qui post acceptam justificationem longo vivit tempore: non ergo dici potest, quod ille multiplex usus, qui sequitur justificationem, sit determinatus ad certum numerum. Dices ad hoc, quod ille usus, qui sequitur justificationem, est ratio prædestinationis, quæ est ultimus bonus usus, cui immediate correspondet gloria. Contra hoc arguitur *primo:* nam hæc solutio non est ad mentem Javelli. *Secundo,* quia sequitur ex ea, quod prædestinatio non sit respectu gratiæ, sed respectu gloriæ, ita quod gratia non est effectus prædestinationis; consequens autem periculosum est, et fortassis erroneum, ut supra ostensum est contra Gabri.: ergo. Probatur sequela: nam post usum bonum ultimum liberi arbitrii tantum sequitur gloria. Et ponamus quod ille bonus usus ul timus sit actus pœnitentiæ, quo justificatur peccator: nam ille bonus usus est meritorius gloriæ et non gratiæ: ergo ille est ratio prædestinationis respectu gratiæ conferendæ, et non tantum respectu gloriæ. Confirmatur: vel ille bonus usus qui est post justificationem sit ex Virtute gratiæ, Vel ex viribus solius naturæ; *si ex airtute gratiæ,* ergo non est ratio omnium effectuum prædestinationis, quia non est ratio gratiæ ex qua procedit, et ex consequenti non est ratio prædestinationis; si vero sit *ex solis airibus naturæ,* tunc nec est ratio effectus præcedentis prædestinationis usum ipsum: quia ut supponimus, ad illum usum præcedit gratia justificans collata per baptismum, cujus gratiæ illæ usus non est ratio. Item nec est ratio ulterioris effectus prædestinationis, scilicet, perseverantiae, quia contra fidem esset reducere perseverantiam ad bonum usum procedentem ex Viribus naturæ, quia in Concilio Tridenti. Sess. 6., Can. 22. definitur sub anathemate, quod nullus homo justificatus potest perseverare in accepta justitia, nisi ex speciali auxilio Dei. Item multi reprobi habent bonum usum post acceptam justitiam, qui tamen non perseverant. «I Ex dictis sequitur, quod opinio quam impugnavimus, non solum est perplexa et implicabilis, sed Valde temeraria et erronea.

AD argumenta pro illa sententia respondetur. Ad primum negatur quod divina electio non possit esse inter duos homines inæquales: imo dico, contingit quod Deus elegerit hominem ad asternam vitam, quem præscivit et pluribus et gravioribus peccatis fore implicandum. E contra Vero hominem, quem praevidit et pauciora et leviora crimina admissurum, non elegit, sed permittit decere in suis peccatis. Et quidem divina voluntas non eo sensu diligit meliora, quod diligat eos qui pnesupponuntur meliores esse, sed quin

est causa perfectionis et bonitatis in eis, quos diligit: et ita quos plus diligit, meliores facit: ut bene explicat D. Thomas, supra, quæst. 20., artic. 4. Ex quo sequitur, quod electio divinæ voluntatis non est referenda ad aliquam bonitatem, præcedentem in homine ipsam electionem. Et ita D. Augustinus: Ser. 11. *De verbis Apostoli,* inquit: «Eliguntur a Deo, qui non sunt, nec tamen errat qui eligit, nec vane eligit»·, vult dicere, quod Deus eligit illos, in quibus non præcedit aliquod bonum, quod sit ratio, electionis: sed tamen ipsa electio illos reddit bonos, et efficaciter proportionates vitæ æternæ. <J Ad secundum, *negatur consequentia,* quia licet in justificatione reperiatur aliqua ratio justitiæ, non tamen admittendum est, quod illa justitia primum se teneat ex parte ejus qui justificatur, sed tota debet reduci ad divinam misericordiam, tanquam ad primam radicem. Et quidem ratio justitiæ, quæ reperitur in justificatione peccatoris, in hoc sita est, quod Deus remittit peccata propter actum charitatis et contritionis, quem ipse misericorditer infundit peccatori. Juxta illud *Luc-,* 7.: «Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum»; hoc explicuit D. Thomas quæst. 21., art. 4., *ad 1·,* et nos late explicavimus ibi. <l Ad tertium respondetur cum 'O. Thoma, supra, quæst. 22., arti. 2. *ad 4.,* quod ex eo quod dicitur, *Deum reliquisse hominem in manu consilii sui,* designatur quod homini non præfigitur aliqua Virtus operative, per quam sit determinatus ad unum, sicut contingit in brutis, ex quo fit quod bruta non se movent, nec se dirigunt in proprios fines, sed diriguntur ab autore naturæ: at creaturæ rationales deliberant de seipsis, et eligunt media ad finem, ad quem se libere dirigunt: sed tamen omnis consultatio et electio earum circa finem supernaturalem, et omne illud quod facit in illis proportionem aliquam ad finem supernaturalem, procedit ex divina misericordia; nam alias non solum essemus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed etiam consultare et eligere: neque tota sufficientia nostra in ordine ad finem gratiæ ex Deo est, contra illud 2. *Corinth.,* δ.: *Non sumus,* etc. Quod autem addit Javellus, loquensde nostra Voluntate bene operante ex Viribus naturæ, quod Deus obsequitur placito Voluntatis nostræ, intollerabile est. Nam omnem voluntatem nostram bonam sive naturalem, sive supernaturalem, operatur Deus in nobis secundum consilium Voluntatis suæ, quod efficax causa est ad operandum omne consilium bonum voluntatis nostræ. Et idcirco, Augustinus, *Epist.* 106. inquit, quod nostra voluntas pedissequa est gratiæ, et non prævia, cujus oppositum docet Javellus. Et lib. *De correctione et gratia,* cap. 8. inquit Augustinus quod voluntas non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem. Decanus Lovaniensis, ubi supra, ita citat hoc testimonium: «Voluntas non libertate sequitur gratiam, sed gratia libertatem», et sinistre exponit hæc verba Augustini pro sua sententia; sed tamen hæc verba hunc habent sensum legitimum, quod voluntas non sua libertate primum inquirat gratiam, ita quod illud verbum, *sequitur,* idem pollet quod *inquirit* et *insequitur,* ut solemus dicere, quod canis sequitur leporem, et in eodem sensu in *Psal·,* 55, dicitur, *Inquire pacem et persequere eam.* Itaque, non prius libertas inquirit gratiam, quam gratia inquirat et comprehendat libertatem nostræ voluntatis, suaviter et efficaciter movendo voluntatem ut libere velit sequi ipsam gratiam, juxta illud *Cant·,* 1.: *Trahe me post te et curremus;* et *Joann.,* 6.: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum». Unde illud *Lucre,* 9.: «Qui Vult venire post me, abneget semetipsum, et sequatur me». Non ita est intelligendum, quod prius homo velit sequi Christum, quam a gratia Christi præveniatur; sed e contra, ex eo vult libere sequi Christum, quia a gratia Christi praevenitur, quæ intelligentia colligitur ex Concilio Trident, Sess. 6., Cap. 5., ita dicente: «Cum in Sacris Litteris dicitur, Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, *Malach.,* 5. libertatis nostræ admonemur; cum respondemus, *Converte nos, Domine, ad te et convertemur, Threnor.,* ultimo, gratia Dei nos praeveniri confitemur». Ex istis solvitur quartum argumentum. Ç Ad quintum respondetur, quod D. Thomas in illo loco nihil favet opinioni Javelli, sed potius illam destruit: dicit enim ibi, in solutione *ad primum,* quod Deus illi homini proponit dare gratiam, quem praescit se praeparaturum ad illam, sed non propter praeparationem, quæ non est sufficiens causa gratiæ, sed propter suam bonitatem. Ubi adverte, quod dictio, *propter,* tantum designat causam finalem. Nam ut dicit ibidem D. Thomas, Deus confert gratiam homini pœnitenti propter suam poenitentiam, tanquam propter causam materialem dispositivam. *1 Ad sextum respondetur: mirum est, quod hic auctor suam sententiam conetur probare ex Augustino, cum nihil apertius sit in doctrina Augustini quam nullam esse assignandam causam justificationis neque prædestinationis ex parte liberi arbitrii. Nam, alias, quorsum super cap. 6. *Joannis* inquit, *quare istum trahat, et illum non trahat* etc et lib. *De Bono oerseverantlœ,* c. 8.; et lib. *De correctione et gratia,* capit. 8. rationem hujus differentiae ad sola occulta et inscrutabilia judicia Dei refert. Quocirca locus ille, ex lib. *83. Quæstionum,* quem Javellus refert pro huu

sententia, retractatus est ab Augustino, et si non formaliter, virtual!ter tamen cum similia loca retractavit, ut advertit Magister Sent, in 1., distin. 41. Quod autem Javellus dicit, D. Bonaventuram, Thomam de Argentina et Bajonem suam sententiam docuisse, dico *primo,* quod D. Bonaventura, quamvis non fuerit assecutus veritatem in hac parte, non tamen praecipitavit sententiam, sed inquit, incognitam esse nobis causam nostræ prædestinationis, quæ ex parte nostra reperitur. Alii vero auctores citati non sunt magnæ auctoritatis, neque inconvenit dicere eos ex ignorantia jam infectos fuisse reliquiis Pelagianorum, ut etiam infecti sunt quidam recentiores Theologi, de quorum numero fuit Ambrosius Catherinus, ex cujus doctrina fortassis quidam Theologi moderni hauserunt quædam dogmata, satis periculosa in materia justificationis et prædestinationis; sed de hac re in articulo sequenti. <[Ad septimum, dico primum, quod ejus Vis retunditur ab Augustino, in lib. *De Prædestinatione Sanctorum,* cap. 11. his verbis: «Miror homines malle se infirmitati suæ committere, quam firmitati promissionis Dei: Incerta est mihi, inquit, voluntas Dei de me, quid ergo? Certane est tibi voluntas tua de seipso, nec times? Cur ergo cum utraque Voluntas incerta sit homini, suæ infirmitati Vult potius commitere fidem suam, spem etcharitatem, quam firmiori Dei Voluntati?» Deinde, ad argumentum dico,quod spes fidelium non debilitatur, sed potius roboratur dum credunt omnem bonum usum liberi arbitrii reducendum esse, tanquam ad primam causam, ad efficacissimam Dei Voluntatem, quæ attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; *fortiter* pro se, *suaviter* pro me, ut dicit Bernardus; itaque *suaviter* quidem, sed *efficaciter* Deus movet voluntatem nostram, neque effectus divinæ voluntatis impediri potest a voluntate nostra, sed necesse est necessitate consequent!® et suppositionis quod voluntas nostra sequatur efficacem Dei directionem et concursum. Vide Augustinum in *Enchiridione,* cap. 95. 96. ubi docet, quod si dicamus divinam voluntatem posse impediri a voluntate cujusvis creaturæ, et non potius facere quidquid voluerit sive in coelo sive in terra, periclitatur initium nostræ fidei, qua confitemur Deum esse omnipotentem. Ad illud vero Concil. Triden., voluntatem hominis, qui justificatur, posse dissentiri Deo vocanti et excitanti per auxilium speciate; respondetur, primo, quod Concilium loquitur de divino auxilio, quod præcedit justificationem; et loquitur de auxilio, abstrahendo ab *efficaci* vel *inefficaci,* quod in eo qui consenserit erit *efficax,* in illo Vero qui dissenserit *inefficax;* ituquc, ex consensu vel dissensu liberi arbitrii, a posteriori cognoscitur efficacia Vel inéfficacia auxilii. Respondetur *secundo,.* quod si Concilium loquitur de auxilio *efficaci,* quo homo justificatur, dicendum est, quod liberum arbitrium, simpliciter et in sensu diviso, potest dissentire si velit, non autem in sensu composito. <j Ad id autem, quod addit Javellus, multos homines retrahi ab officio Virtutis, quia dicunt, *si prædestinatus sum, quidquid fecero tandem salvabor, si vero reprobatus sum, condemnabor tandem, quidquid fecerim-* Respondetur, et primum dico, quod ejusmodi querelæ pertinent ad reliquias Pelagianorum, ut aperte constat ex epistolis Prosperi et Hilarii, quæ habentur in 7. tomo Augustini ante librum *De Praedestinatione Sanctorum,in* quo libro Augustinus docet, illas extirpandas esse a cordibus fidelium, quamvis in aliis quam plurimum distent a Pelagianis. Præterea dico, quod querelæ istæ ortum habent ex animis superbis, qui non plene subjiciuntur divinæ gratiæ, neque humiliantur sub potenti manu Dei, sed potius a semetipsis volunt exaltari. Hæc solutio non est cujusvis doctoris, sed aperte colligitur ex Paulo, *Roman.* 9., ubi movet duas difficultates, quæ ex superbis animis oriuntur, easque dissolvit. Prima est: *Num iniquitas est apud Deum?* nempe, si secupdum electionem propositum Dei manet. Respondet Paulus: «Absit. Moysi enim dixit Deus, *Exod.,* 33. Miserebor cui misereor, et misericordiam præstabo cui miserebor». Et subdit Paulus, *igitur non est volentis neque currentis, sed solius Dei miserentis.* Quo loco Paulus, toties repetit misericordiam Dei, ut doceat omnem bonam voluntatem nostram, omnem bonum usum liberi arbitrii in ordine ad finem supernaturalem effectum esse divinæ misericordiæ, quam Deus præstat quibus sibi placet. Altera quæstio est: *Quid ergo quœritur? voluntati ejus quis resistet?* ac si diceret ex persona animi superbi, quid quæritur Deus de nobis si non præstamus virtutem officia, cum jam ejus voluntas ab æterno statutum habeat, quid de nobis futurum sit. Respondet Apostolus: «O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? num dicit figmentum ei qui se fecit, quid me fecisti sic? an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem Vasin honorem, aliud Vero in contumeliam?» Quibus verbis docet Paulus humanam mentem subjiciendam esse divinæ gratiæ, et humiliandam sub potenti manu Dei. Et huc pertinet etiam illud quod subjungit in eodem capitulo: *Quod si Deus volens ostendere ira,* etc. Circa quæ Verba nota, quod *praedestinatos* vocat Paulus *vasa misericordiae,* quæ Deus præpuravlt, ad designandum quod omnia opera bona, omnia media, quibus consequuntur Vltum æternam, hubcnt

prædestinati, non a seipsis, sed ex praeparatione æternæ prædestinationis; et hoc, absque detrimento libertatis voluntatis humanæ, quin potius inde stabilitur et firmatur magis humanæ Voluntatis libertas, sed tamen *circa bonum.* Cæterum, *reprobos* Paulus appellat *vasa aptata in interitum,* ad designandum quod ipsi reprobi,propria voluntate et malitia, semetipsos faciunt dignos et coaptatos æterno supplicio, ita ut verum sit illud *Osece,* 15.: «Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum».

Hactenus reprobavimus tam multis opinionem Javelli, ut simul confutatæ maneantquædam opinionesrecentiorum Theologorum, quæ cum hac sententia Javelli magnam habent affinitatem.

TANDEM circa hanc difficultatem libet referre Scoti sententiam, qui inter doctores scholasticos, extra Scholam D. Thomæ modestius loquitur, in 1. *Sent.* d. 41., q. 1. ubi statuit hanc conclusionem: Prædestinationis nulla est ratio ex parte prædestinati, quæ sit prior ipsa prædestinatione; datur tamen causa reprobationis ex parte reprobi. Primam parte probat sic. Volitio finis prior est volitione mediorum: sed finis gratiæ, et quicumque bonus usus libert arbitrii, habent rationem mediorum respectu finis praedestinationis: ergo prius prædestinavit Deus homines ad finem supernaturalem, quam prævideret et ordinaret omnia ista media, quæ se tenent ex parte prædestinatorum. Secundam partem conclusionis probat. Reprobare non est aliud quam velle condemnare; sed voluntas condemnandi aliquem, necessario præsupponit culpam ex parte condemnandi: ergo. Major supponitur ab Scoto tanquam certa. Minor probatur: condemnatio non potest esse bona nisi sit justa, nequit autem esse justa, nisi præsupposita culpa; et ita inquit Augustinus quod *Deus non est ultor, nisi sit aliquis peccator:* ergo. Et confirmatur utraque pars. Omnia bona, quæ aliquid conferunt ad finem supernaturalem, procedunt in nobis a Deo; omnia autem mala quæ nos avertunt ab illo fine, sunt ex parte nostra: ergo optime intelligitur quod ex parte nostra nulla detur causa propter quam eligamur ad huncfinem, detur tamen causa propter quam excludimur ab illo. Confirmatur secundo: quoniam valde decet divinam bonitatem, ut ex mera liberalitate sua, prædestinet homines ad finem supernaturalem, nulla præsupposita causa ex parte ipsorum. Non tamen eamdem bonitatem decet, ut quempiam reprobet, nisi præsupposita causa justa ex parte reprobati. Ex his infert Scotus quod, Petro et Juda, oblatis Deo ab æterno, et constitutis in puris naturalibus, prædestinavit quidem Petrum sed non reprobavit Judam, nisi postea, culpa in ipso prævisa. <j Distinguit autem Scotus *quatuor instantia,* ut rem istam magis explicet; et dicit quod *in primo,* Juda et Petro, oblatis Deo in puris naturalibus, mere negative se habuit circa Judam, Petro autem Voluit dare beatitudinem. *In secundo instanti* etiam se habuit mere negative circa Judam, Petro autem voluit dare gratiam. *In tertio,* Judas et Petrus æquales præsentati sunt Deo infecti massa perditionis. *In quarto* denique prædestinavit Deus Petrum, statuens illum eximere a massa perditionis, Judam autem prævidit finalem peccatorem, eo quod mere negative se habuerat erga ipsum in duobus primis instantibus; et tunc reprobavit illum volens ipsum excludere a regno. Subdit autem Scotus, quod cum hoc negotium prædestinationis et reprobationis visum fuerit Paulo inscrutabile, *Roma.,* 9. 10. et 11.;ita ut in fine cap. 11. ad exclamationem confugerit, *O altitudo divitiarum etc.;* oportet sobrie procedere in hac disputatione, et eligatur illa sententia, quæ magis placuerit, dum tamen salvetur libertas divinæ Voluntatis absque admixtione alicujus injustitiæ. <[Circa istam sententiam Scoti, duo adverte. *Alterum* est, quod, quamvis ipse Scotus in 4., dist. 14., quæst. 2., assignet quoddam meritum congruum, quod ipse vocat *attritionem ex puris naturalibus,* quæ est ratio aliqua remissionis peccatorum et justificationis, non tamen ausus fuit asserere, quod hoc meritum congruum est ratio prædestinationis, quod tamen fecerunt alii Theologi, qui cum ipso Scoto commentati sunt istud meritum congruum. Sed certe Scotus rationabiliter satis procedit in hac parte, quia istud meritum de congruo, si quod est, impertinenter omnino se habet ad prædestinationem. Multi enim prædestinati sunt, in quibus non reperitur istud meritum congruum, ut patet in Paulo, qui justificatus est, nulla habita ratione ad aliquod meritum congruum præcedens. Et præterea, multi sunt in quibus repertum est ejusmodi meritum congruum, qui tamen non fuerunt prædestinati. *Alterum* advertendum est, quam pro libito in negotio prædestinationis et reprobationis multiplicentur *instantia* a Theologis, et quam parum illa conferant ad assignandam rationem differentiæ inter prædestinatum et reprobum: nam rogo ego Scotum, cum *in primo instanti* Petrus et Judas oblati sint Deo æquales, scilicet in puris naturalibus, quare voluit Petro conferre beatitudinem, et mere negative se habuit erga Judam? Item rogo, cum *in duobus primis instantibus* Deus voluerit Petro conferre beatitudinem et gratiam, quare *in tertio instanti,* Petrus et Judas oblati sunt æquales, infecti massa perdi-

tionis? Denique, res est certissima, quod *hæc instantia* non multiplicantur in ipsa æterna operatione Dei, sed nostra consideratione, qua divinam operationem secundum unam rationem *prius* consideramus, et secundum aliam *posterius.* Unde diversitas instantium tota sumenda est ex parte ipsorum effectuum, secundum quod unus est ratio alterius. Tunc sic, cum Judas in primo et secundo instanti cum eadem prorsus dispositione sit oblatus Deo, quo pacto distingui possunt ibi duo instantia? Tandem cum diversitas instantium desumenda sit secundum quod unus effectus est causa alterius, cum sint diversa genera causarum, unus effectus in uno genere causæ potest esse prior alio, et in alio genere posterior: qua ergo ratione solida possumus multiplicare instantia, attendendo ad causalitatem et prioritatem unius effectus respectu alterius? Quocirca ad assignandam rationem differentiæ inter prædestinatum et reprobum impertinenter omnino recurrimus ad ejusmodi instantia.

His ergo opinionibus confutatis, statuenda est vera sententia juxta mentem Augustini et D. Thomæ. Unde sit,

CONCLUSIO responsive ad quæstionem: Prædestinationis nulla datur causa ex parte nostra. Nomine *praedestinationis* in hac conclusione, non intelligo actum divinum quo prædestinavit nos; nam res certissima est apud omnes, quod illius actus divini nulla potest assignari causa. Intelligo ergo appellatione *praedestinationis* omnem effectum collective ipsius prædestinationis; et cum inter effectus prædestinationis iste reperiatur ordo, quod primus effectus est causa efficax secundi, secundus tertii, et ita usque ad ultimum, idem est asserere non dari causam prædestinationis, et non dari causam primi effectus prædestinationis. Conclusio, sic exposita, est expressa Divi Augustini, locis supra citatis, et lib. *De prædestinatione Sanctorum,* cap. 17. et 18. et lib. 2. *De Bono perseverantias,* cap. 19. refert pro hac sententia Cypria., Ambro., Gregor. Naziancenum, et cap. 18. inquit, «quod nullus, nisi errando, potuit contra istam Veritatem disputare». Unde quædam testimonia Ambrosii pro hac sententia apud August, lib. 1. *De gratia Christi contra Pelagi.,* cap. 44. et 45.; est etiam hæc conclusio sententia communis apud doctores scholasticos sequentes Magistri Sententia., distin. 40. et 41.; ita docent Scotus ubi supra, Durand., distin. 41. quæst. 2., Marfii. in 1., quæst. 14. et Divus Thomas in hoc artic., quem sequitur tota ejus Schola. Et certe nostra conclusio est adeo vera, ut oppositum non modo sit periculosum, sed, meo judicio, erroneum.

Probatur primo, ex illo *Roman.,* 9.: «Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, etc.»: hoc testimonium est adeo efficax, ut quidam autor incognitus, quem refert Soto super cap. 9. Epistolæ *ad Roman.,* non aliter posset ejus Vim effugere nisi dicens, quod D. Paulus in illo loco non loquebatur ex sententia propria, sed sequens Vulgarem Judæorum opinionem, qui putabant quod electio Jacob a Deo facta non innitebatur operibus quibusdam, sed solo Dei beneplacito. Cæterum hic autor, periculosissime et impudentissime loquitur, tum quia manifestissime colligitur ex contextu illius capitis, Paulum loqui ex propria sententia, tum etiam quoniam communis est consensus Sanctorum Patrum et Theologorum et fere omnium fidelium, Apostolum hic propriam sententiam explicuisse. Vide Augustinum lib. 2. *Contra duas epistolas Pelagian,* ca. 7. et lib. *De Prædestinatione et gratia,* cap. 7. ubi istud testimonium mirabiliter amplificat; et in hoc secundo loco citato, dicit, quod ille çjui ad opera futura prævisa a Deo, reducit judicium divinæ discretionis circa Jacob et Esau, evacuat verbum Apostoli dicentis, *Non ex operibus:* quia Paulus ibi, non solum præterita opera excludit, sed universa opera etiam futura. Secundo probatur ex illo 2. *ad Timoth.,* 1.: «Vocavit nos Deus vocatione sua sancta non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam»; en, ubi primus prædestinationis effectus, qui est vocatio, non reducitur ad opera nostra, sed ad propositum Dei et gratiam ejus. Et in cap. 1. ad *Ephe.* totum negotium nostræ justificationis et prædestinationis reducit Paulus ad beneplacitum divinum et ad consilium gratuitum divinæ bonitatis. Confirmatur: prædestinatio in Scriptura appellatur *Sors, ad Colos.,* 1 : «Qui dignos nos fecit in partem *Sortis* sanctorum»; et *ad Ephes.,* 1.: «Sorte sumus vocati in Christo»; *eXPsal.,* 15 : «Funes, id est sortes, ceciderunt mihi in præclaris»; sed non alia ratione potuit appellari *sors,* nisi quia sicut *sortes* eveniunt absque aliqua prævia causa et diligentia ejus, supra quem cadit sors, ita prædestinatio, respectu prædestinatorum, est quasi fortuita et causalis, nullo habito respectu ad ipsorum opera. *Tertio* probatur conclusio ratione, sigillatim ostendente per quatuor genera causarum, nullam reperiri causam prædestinationis ex parte nostra. Et *primo de causa finali,* nam manifestum est finalem causam nostræ justificationis et prædestinationis esse divinum bonitatem et ejus gloriam, et etiam Christi Domini, ut hiibetur in Concilio Trlden·, Sens. H. cup. 7. Verum est quod glorlu propriu prædcetinutorum habet

quodammodo rationem finis in prædestinatione, quoniam ex eo quod Deus elegit homines ad gloriam, efficaciter consequendam, praedestinavit illos, disponendo media quibus efficaciter illum finem assequerentur; sed tamen beatitudo praedestinatorum non est finis primarius et praecipuus, sed minus principalis et secundarius. Hoc loco advertendum est errasse Durandum, ubi supra, dicentem, gloriam praedestinatorum non esse computandam inter effectus praedestinationis, eo quod inter effectus praedestinationis habet rationem finis, prædestinatio vero non est de fine sed de mediis; erravit inquam Durandus, quoniam Divus Paulus *Roman.,* 8. inter effectus prædestinationis connumerat *glorificationem prædestinatorum:* *Q\xos prædestinavit, hos et magnificavit, hos est glorificavit». Ad rationem Durandi dicitur, quod finis qui in intentione operantis habet rationem causæ respectu mediorum, in executione positus habet rationem effectus; et ipsa media possunt habere rationem causæ efficientis respectu ejus. Ita ergo dico in præsentia quod beatitudo prædestinatorum, prout est in intentione Dei prædestinantis, habet rationem causæ finalis secundario in ordine ad effectus prædestinationis, quod non negat D. Thomas neque nostra conclusio, cum dicit, *non dari causam praedestinationis ex parte prædestinatorum,* quia beatitudo prædestinatorum sic considerata non se tenet ex parte ipsorum, sed ex parte prædestinantis et eligentis homines ad illum finem. Cæterum, si beatitudo prædestinatorum consideretur ut in executione posita,habet rationem ultimi effectus prædestinationis.

Sed advertendum est, quod cum Divo Thoma hic, imo in tota hac quæstione, quam sæpius repetat divinam bonitatem esse finalem causam primariam prædestinationis, in hoc articulo, in *corporis* fine, dicit, quod divina voluntas est ultimus finis totius prædestinationis. In qua re, nisi ego fallor, D. Thomas hoc Voluit docere, quod quamvis divina prædestinatio, absolute considerata, habeat pro fine ultimo manifestationem divinæ bonitatis, tamen, secundum quod est prædestinatio horum hominum et non illorum, potissime est manifestativa maximæ libertatis, quam habet divina voluntas circa dispensationem bonorum supernaturalium. Itaque quod Deus eligat istum et non illum, manifestat quam plurimum hanc libertatem, quæ est magna perfectio divina. Hoc insinuavit Christus *Matth.,* 20. in illa Parabola conducentis operarios ad vineam, in qua habetur, quod datum fuit præmium æquale his, qui videbantur inæquales fuisse in labore, et dicit pater familias: *mimqiiid non licet mihi de meo facere quodvolo?* Deinde, si loquamur de causa efficiente, res est certissima quod sola divina voluntas est causa totius nostræ prædestinationis. De causa Vero formali etiam non est dubitatio apud Theologos, quoniam causa formalis effectus prædestinationis non potest esse aliquid nisi gratia, perseverantiaque in ea, et ejus consummatio in gloria. Sed hæc omnia sunt effectus prædestinationis et præsupponunt primum effectum qui est vocatio, et ex consequenti non sunt causa totius prædestinationis. De causa ergo materiali dumtaxat potest esse dubitatio. Et quidem, si loquamur de causa materiali remota, quæ est capacitas naturalis ad vitam æternam, res certissima est illam non esse causam prædestinationis, quia communis est prædestinatis et reprobis: si vero fiat sermo de causa materiali dispositiva, jam probatum est in præcedentibus non dari ejusmodi causam prædestinationis ex parte nostra. Quia, si est dispositio pure naturalis, impertinenter omnino se habet ad effectus prædestinationis; si vero fuerit supernaturalis, jam ipsa continetur intra effectus prædestinationis, atque adeo non potest esse causa omnium effectuum, alias esset causa sui ipsius. Hactenus resolvimus nullam ex parte nostra reperiri causam prædestinationis. Quid autem censendum sit de reprobatione, infra in hoc articulo dicetur.

Sed sunt duo argumenta dissolvenda contra nostram conclusionem. Primum desumitur ex illo *Roman.,* 8.: «Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui etc.»; quo loco D. Paulus manifeste videtur docere præscientiam meritorum esse causam prædestinationis, quoniam planus sensus hujus testimonii is esse videtur: Quos Deus præscivit futuros esse conformes imaginis Filii sui, hos prædestinavit. <[Secundum argumentum sumitur ex variis testimonis Sanctorum, in quibus apertissime videtur statui, quod, Deus idcirco prædestinavit istos homines, quia prævidit eos consensuros vocationi divinæ et bene usuros gratia sua. Testimonia hæc sunt innumera; illa colligit diligenter Sixtus Senensis in sua *Bibliotheca Sancta,* libro 6., annotatione 251.

Ad primum argumentum respondetur, quod in illo loco D. Paulus valde confirmat nostram conclusionem. Nam verbis præcedentibus vocationem, qui est primus effectus prædestinationis, adscribit non operibus nostris, sed divino proposito, */is,* inquit, *qui secundum propositum Dei vocati sunt Sancti.* Primus ergo sensus illius testimonii est iste, quos Deus non solum præscivit esse capaces divinæ gloriæ, sed etiam prædestinavit conformes fieri etc.; itaque Paulus intendit assignare discrimen inter prædestinatos et reprobos, quod leti tantum

sunt præsciti a Deo, non autem praeordinati, illi autem non solum sunt præsciti capates esse Beatitudinis, sed etiam sunt efficaciter praeordinati ad ipsam. Secundus sensus est: Quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui etc. prædestinavit, id est, prius destinavit efficaciter ad ejusmodi conformitatem habendam. Itaque *prædestinatio* ibi denotat antecessionem ad praescientiam conformitatis. Hæc intelligentia est Cajetani super hunc locum. Tertius sensus est, quod Paulus loquitur de *scientia approbationis,* quæ includit voluntatem efficacem conferendi vitam æternam Hæc expositio est etiam Cajetani in loco citato. Sed juxta mentem D. Thomæ, super istum locum, explicatio ista ita est accommodanda huic testimonio: Quos præscivit scientia approbationis, hos et prædestinavit conformes fieri etc. Itaque D. Thomas inter utrumaue Verbum *praescivit et praedestinavit,* suDintelligit, illam dictionem, *hos.*

<1 Ad secundum respondetur, quod Sancti Patres in illis locutionibus habent commodas intelligentias: *prima* est illa qua D. Thomas in hoc articulo, in solutione ad primum, exponit quoddam testimonium Divi Ambrosii. *Secunda* expositio est, quæ colligitur ex Augustino lib. 2. *De Bono perseverantiæ,* cap. 18. ubi inquit, quod quandoque, apud Sanctos Patres, præscientia idem pollet quod prædestinatio, nam satis est usitatum in Scriptura, quod *prcescire* sumatur pro *praedestinare.* Unde cum Sancti Patres quandoque dicunt, quod Deus præscivit bona opera futura hominum prædestinatorum, sensus est, quod Deus prædestinavit et præfinivit eos habituros esse ejusmodi bona opera. *Tertia* expositio est, quid intelligantur per *concomitandam.* Itaque si quandoque Sancti Patres dicant, quod Deus prædestinavit aliquos, quia prævidit eos bene usuros gratia sua, illa particula, *quia,* non reddit sensum causalem, sed importat concomitantiam infallibilem bonorum operum ad prædestinationem; et sit iste sensus, quod si Deus non praevideret bona opera futura in praedestinatis, non prædestinasset illos. Sed hæc bona opera non praevidentur ut antecedentia prædestinationem, sed ut infallibiliter consequentia. *Quarta* explicatio est, quod Sancti Patres non semper usurpant nomen prædestinationis in eo sensu, in quo nos, sequentes Augustinum, D. Thomam et gravissimos Theologos, illud usurpamus. Nos enim *prædestinationis* voce designamus praeparationem æternam omnium beneficiorum Dei ad ultimam salutem: at Sancti quandoque *prædestinationis* nomine intelligunt Voluntatem divinam conferendi Vitam æternam tanquam mercedem et præmlum. Sic autem sumpta praedestinatione, absque dubio habet causam ex parte nostra, quoniam vita uiernn datur propter nostra merita. Itu Interpretantur Sanctos Patres, Decanus I.ovunlensis, artic. 7. *De libero arbitrio,* el Sixtus Senensis, loco supra citato. Est nutem hic advertendum, quod inter Sanctos Patres cautius legendus est Chrysostomus Nam homilia. 65. super *Matth.* exponens illam parabolam, *Simile est regnum cadorum homini patri familias, qui exiit* etc. plus nimio Videtur tribuere libero arbitrio. Dicit enim, sed cur non statim omnes conduxit? Respondet, omnes quidem eadem hora conduxisse Voluisse, sed quod non eadem hora omnes paruerunt, a voluntate Voca torum resultavit: idcirco tali hora vocati sunt, quia tunc consensuri erant vocationi. Et inquit, quod D Paulus et latro, justificatus in Cruce, propterea tali tempore vocati sunt, quia tunc erant consensuri, et si ante vocarentur, reniterentur et non parerent. Hæc verba Crisostomi habent difficillimam explicationem, sed poterunt utcumque explicari in eo sensu in quo Augustinus, lib. *De Prædestinatione Sancto·,* cap. 9. explicat quædam vérba, quæ habentur apud ipsum Augustinum, in lib. 6. *Quaestionum contra Paganos,* quæst. 2. et est *Epist.* 49. et referuntur a D. Thoma, 3. par. quæst. 1., art. 5. *ad 2.* Inquit ibi Augustinus quod Christus tunc voluit hominibus apparere et suam doctrinam prædicare quando et ubi præscivit esse, qui credituri erant in illum. Hæc verba simillima sunt Verbis citatis ex Chrysostomo: interpretatur autem illa Augustinus, loco citato, et lib. 2. *De Bono perseverantiae,* cap. 9. quod ipse quidem in illo lib. 6. *Quaestionum* docuit contra Paganos Christum Dominum praevidisse quod tempore suæ praedicationis futuri erant multi credentes in ipsum, quod quidem verissimum est. An vero illorum fides esset ex dono Dei et effectus prædestinationis, nec ne, non explicuit illo loco, quia non se offerebat tunc opportunitas explicandi. Hæc explicatio verborum Augustini poterit accommodari verbis Chrysostomi, imo et omnibus testimoniis Sanctorum Patrum, in quibus docent, Deum praedestinasse eos homines quos præscivit bene usuros gratia sua. Hactenus de hac quaestione.

DUBITATUR in secundo loco ad complementum hujus difficultatis: An ex parte meritorum Christi, qui est caput omnium prædestinatorum, possit assignari ratio et causa prædestinationis membrorum. Cujus quaestionis definitio gravis est et difficilis.

Pro parte negativa arguitur primo ex doctrina D. Thomæ, hic, *in corpore* et In solutio, *add.* ubi totum effectum prædestlnutlonls nostræ reducit ad solum volun-

tatem et bonitatem Dei: ergo non reducitur ad merita Christi Domini. Confirmatur ex illo ad *Ephe.,* 1: «In quo et nos sorte Vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ»; ergo tota nostra prædestinatio reducenda est ad solum consilium divinæ voluntatis. <j Arguitur secundo, ex Augustino, lib. *De Praedestina- Sancto.,* capit. 15. ubi ita inquit. Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille, scilicet Dominus Jesus ab initio suo factus est Christus; sed Dominus Jesus sine ullis meritis sive propriis sive alienis in divina præscientia factus est Christus: ergo et nos absque ullis meritis sive propriis sive alienis facti sumus Christiani; et ex consequenti, Christus non meruit nobis omnem effectum prædestinationis. <j Arguitur tertio: Si Christus est causa efficiens et meritoria nostræ prædestinationis, sequitur quod si Christus non esset futurus in mundo, nullus homo esset prædestinatus: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia ablata causa tollitur effectus. Minor probatur: Prædestinatio est certa et infallibilis, ergo nullo extrinseco ablato potest auferri Vel impediri, nisi tollatur voluntas divina: merita autem Christi extrinsecus se habent ad prædestinâtionem, ergo. Confirmatur: nam sequitur, quod si Adam perseverasset in justitia et gratia originali non esset prædestinatus a Deo; consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia Adam gratiam et justitiam originalem non accepit ex merito Christi Domini. Minor probatur. Per illam gratiam ordinabatur ad vitam æternam, ergo si perseverasset in illa, consequeretur æternam vitam, et ex consequenti esset prædestinatus. <j Quarto. Si Christus Dominus est causa meritoria nostræ prædestinationis ex eo est, quod Deus prævidit ab æterno Christum per sua merita mereri nobis primam justificationem: sed hoc est falsum, ergo. Minor probatur: Si Christus meretur nobis primam justificationem, ergo prima justificatio non fit gratis contra illud *Pomanor.,* 3·: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* «I Quinto arguitur. Esto Christus Dominus meruerit nostram justificationem et universas dispositiones ad ipsam, adhuc non sequitur, quod meruerit nostram prædestinationem, hoc est, omnem effectum nostræ prædestinationis. Probatur: meritum Christi Domini fuit effectus nostræ prædestinationis: hunc autem effectum ipse non meruit, ergo. Major probatur: Omne beneficium collatum nobis a Deo ad vitam æternam est effectus prædestinationis: est enim prædestinatio præparatio omnium beneficiorum Dei ad vitam æternam; sed meritum Christi est maximum beneficium praeparatum nobis ad vitam æternam: ergo· <J In oppositum est quod inquit Paulus ad *Ephes.,* 1.: «Prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei per Jesum Christum, in Ipsum».

Hæc controversia cœpit disputari in hac Schola abhinc 22. annis; nam antea communis erat sententia hujus Scholae, Christum esse causam finalem et exemplarem nostræ justificationis, et prædestinationis, non vero causam efficientem aut meritoriam, sed sola divina voluntas censebatur causa efficiens nostræ prædestinationis. Driedo., lib. *De Redemptione et de captioitate generis huma-,* articul 4. docet Christum non esse causam meritoriam, simpliciter loquendo, nostræ prædestinationis, et explicat illud testimonium Pauli ad *Ephes.,* 1. *prædestinavit nos per Jesum Christum etc.* ita ut illa dictio, *per,* referatur ad particularem effectum prædestinationis, nempe *ad gratiam,* et non ad omnes effectus prædestinationis; quoniam, inquit, non meruit nobis fidem, quæ est initium justificationis, neque dispositiones ad gratiam, neque suam Incarnationem, quæ est potissimus effectus prædestinationis. <1 Et probat hanc sententiam, primo ex illo *Joan.,* 6·: «Nemo potest Venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum»; hoc est, nullus potest mihi copulari per gratiam et justitiam, nisi quem Pater prius sua gratia et misericordia, absque ullis meritis, ad me traxerit fide et reliquis dispositionibus necessariis ad gratiam. <j Secundo probat ex illo *Roman.,* 4: «Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium fides reputatur ad justitiam etc.»; hoc est, inquit, per fidem apprehenditur justitia Christi, qua homines justificantur; fides autem ipsa est ex mera Dei gratia, absque aliquo merito Christi. <[Tertio probat ex Augustino, lib. *De Prédestinatione Sanctorum,* cap. 15- quem locum citavimus in secundo argumento, facto pro parte negativa quæstionis. 0 Quarto, probat ratione. Non fit consequens ut si Christus meruit nostram justificationem, meruerit etiam dispositiones necessarias ad ipsam, quoniam multa sunt necessaria ad justificationem, quæ tamen Christus non meruit, juxta omnium sententiam, V. g. *intellectus, et voluntas, bona temporalia, aqua necessaria ab baptismum* etc.: .ergo ex eo quod fides et reiiquæ dispositiones supernaturales necessariæ sunt ad justificationem, non efficaciter colligitur quod Christus Dominus illa meruerit. Hanc sententiam Driedonis sequitur Decanus Lovaniensis, artic. 6. *De satisfactione,* pagin. 243. tomo 1. ubi refert Capreolum pro sua sententia. Verumtamen Capreolus, ut videre est in. 3. *Senten.,* distinet. 18. quæst. 1. ad argumenta Scoti contra 4. conclusionem

non negat simpliciter, quod Christus meruit nobis fidem, negat tamen meruisse alias dispositiones ad gratiam. Et probat hoc secundum *primo,* quoniam si Christus non solum meruit nobis gratiam, sed et omnes dispositiones necessarias ad ipsam, nulla nobis restat via, ut explicemus quo pacto homo gratis justificetur, cum tota justitia detur nobis ex meritis Christi. *Secundo* probat ex D. Thoma, quæstione 29. *De Veritate,* artic. 7. *ad 4.* Ubi inquit, quod Passio Christi, quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, quantum ad efficaciam vero non item. Et hoc, inquit D. Thomas, provenit partim ex libero arbitrio, et partim ex divina electione, secundum quam effectus Passionis Christi quibusdam misericorditer conferuntur, quibusdam vero justo judicio subtrahuntur: ergo applicatio effectus Passionis Christi, quæ fit per dispositiones ad gratiam, in gratuitam electionem Dei referri debet, e.t non in meritum Christi. *Tertio* probat et explicat. Sint duo parvuli, quorum alter baptizatur, et alter non, quod iste baptizatus recipiat gratiam regenerantem, ex merito Christi est; quod vero applicetur illi aqua baptismalis non provenit ex meritis Christi, sed ex sola divina electione, qua istum parvulum elegit præ alio.

PRO decisione, sit prima conclusio: Christus Dominus non solum meruit nobis justificationem nostram, sed et fidem, sed dispositiones ad gratiam, sed prædicationem Evangelii, sedet applicationem Sacramentorum, ac omnia denique media, ex gratia Dei ordinata, ad nostram salutem: et oppositum hujus est erroneum, maxime si negatur Christum meruisse nobis fidem. Probatur conclusio hæc, primo ex D. Thoma, 5. part., quæst. 8. *per totam,* ubi docet Christum esse Caput totius Ecclesiæ, et influere in Christianos omnem motum supernaturalem, quem habent, etiam in eos qui habent fidem sine charitate. Et ibi artic. 3., in solutione *ad 1.,* docet, quod 2uamvis infideles non sint actu membra Ihristi, sunt tamen membra ejus in potentia: quæ potentia, inquit, in duobus fundatur, *primo* quidem et principaliter in virtute Christi; *secundario* vero in libertate arbitrii. Ex quo colligitur, quod Christi virtus disponit infideles ut reducantur ad justitiam fidei, et fiant actu membra Christi. Quod si quis respondeat, Christum esse causam effectivam fidei et dispositionum ad gratiam, non vero meritoriam; voluntaria est hæc solutio, quoniam communis doctrina Theologorum habet, quod Christus non efficit in nobis aliquid ad nostram salutem pertinens, nisi quod Ipsemet nobis meruit. Et quidem D. Thomas In 5., distinet. 19., quæst. I., niliiul. I., quirstiuu. I. efficientiam Christi non amplius extendit, quam meritum respectu illorum effectuum, quos in nobis operatur. Confirmatur: quidquid nobis confert Christus a Patre, petivit per orationem; sed quidquid Christus absolute petivit in oratione, meruit a Putre: ergo quidquid nobis confert, meruit Secundo probatur ex D. Thoma, 3 pari quæst. 49., artic. 1. ubi dicit Pavionem Christi fuisse universalem medicinam ad curandas infirmitates nostras; sed ad au dicinæ rationem non solum spectat con ferre sanitatem, sed etiam disponere ud illam: ergo. Tertio probatur ex Augusti no, lib. 2. *De Bono perseuerantiæ,* ca. 7. ubi inquit, quod per Christum habet homo ut accedat ad Deum, sicut quod non recedat a Deo; sed accessus primus ad Deum fit per fidem, juxta illud *Hebræo.,* 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere,* etcetera; et *Romanorum,* 5.: *Per quem,* scilicet Christum, habemus accessum *in gratiam* istam ergo. Item libro 1. *Contra duas Epistolas Pelagi.,* capit. 3. inquit Augustinus: «Nemo potest boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo 'qui non potest malum velle, hoc est, gratia Dei per Jesum Christum»; sed Velle credere, Velle disponi ad gratiam, est aliquid boni Velle: ergo datur nobis gratia Dei per Jesum Christum. Denique Augustinus passim repetit dari nobis gratiam per Christum; sed nomine *gratiæ,* ut patebit Versatis in lectione Augustini, imo et Conciliorum, non intelligitur solum *ipsa gratia justificans,* sed et *fides* et *omnia media* quæ nos præparant ad gratiam justificantem, appellantur *gratuita Dei dona,* quod videre potissimum est in Epistolis Innocentii primi ad Concilium Milevitanum, quæ circunferuntur inter Epistolas Augustini, et sunt Epistolæ apud D. Augustinum, 91. 93 96. Præterea, probatur ex Celestino primo, qui *Epistola,* 1. et 4 ad Episcopos Galliæ dicit, quod per Christum bene utimur libero arbitrio; et *Epistola,* 7. et 8 asserit, quod ex traditione Apostolicæ Sedis omnes orationes Ecclesiæ gratiamli.Christi resonant. Ex quo sic argumentor: multæ sunt orationes Ecclesiæ, in quibus petimus a^Deo infidelium conversionem ad fidem, et dispositiones ad justitiam fidelium peccatorum: ergo hæc omnia, ex merito et gratia Christi, impetramus a Deo. Confirmatur: nam *Joan ,* 17. Christus Dominus rogavit Patrem pro conversione illorum, qui credituri erant in ipsum per prædicationem Apostolorum: ergo fides habetur ex merito et oratione Christi Præterea. ex Divo Bernardo, *Sermo.,* 13. super *Cantica,* ubi inquit, quidquid sapientiæ, quidquid virtutis.te habere confidis, Dei virtuti et Del sapientiæ deputa Christo. Insuper probatur conclusio ex Scriptum Suctu, *ad*

Ephes., 1 «Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo»; sed fides et dispositio ad gratiam est benedictio spiritualis: ergo est per Christum. Et in eodem capite dicitur, *In quo et nos sorte vocati sumus.* Vocatio autem fit per praedicationem externam, et inspirationem interiorem: ergo hæc omnia cadunt sub merito Christi, sicut habetur, ad *Philippenses,* 1.: «Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in illum credatis, sed ut pro ipso patiamini»; ergo fides pro Christo donata est nobis. Et capitulo 2.: «Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, etc.»; et «omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris»; fides ergo, qua confitemur gloriam Christi Domini, effectus est humilitatis et obedientiæ Christi, et ex consequenti, meriti ejus. Ad *Hebr.,* 12.: «Aspicientes in autorem fidei et consummatorem Jesum etc.»; ergo Christus estautor nostræ fidei;/oan., 1.: «Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis», et «de plenitudine ejus omnes accepimus»; sed fides pertinet ad veritatem: ergo de plenitudine Christi fidem accipimus. Denique est optimum testimonium, *Isaiæ,* 53.: «Si posuerit animam suam, videbit semen longævutn, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur». Super quem locum Hieronymus inquit, quod Voluntatem Domini in manu Christi dirigi, non est aliud quam quod quidquid Pater Voluit, virtutibus Christi adimpletur; sed Pater vult nos credere, vult nos disponi ad gratiam justificantem a peccato: ergo hæc, Virtute Christi,in nobis adimplentur. Specialiter autem probatur Christum esse causam meritoriam nostræ fidei ex Concilio Milevitano, capite 4.: «Donum Dei est, non solum scire quid facere debeamus, sed et diligere ut faciamus, et utrumque datur nobis per Christum». Ecce apertam Concilii definitionem, quoniam per fidem scimus, quid facere debeamus. Et in Concilio Tridentino, sessione 6., capit. 7. Postquam Concilium explicuerat modum dispositionis ad gratiam, inquit: «Hæc omnia a Deo accipit homo simul infusa in remissione peccatorum per Christum, cui inseritur per fidem, spem et charitatem». Et capit. 8. explicat Concilium, hominem in eo sensu justificari per fidem, quia fides est prima radix et initium justificationis. Ex hoc sic argumentor: Si Christus non est causa meritoria fidei, cum fides sit prima radix justificationis, sequitur, quod non est causa meritoria totius nostræ justificationis; hoc autem Videtur et pias aures offendere et non omnino consentire doctrinæ fidei, per quam absolute fatemur Christum esse causam meritoriam nostræ justificationis, ut habetur in eadem Sessione 6., capite 6. <] Tandem probatur conclusio rationibus. *Primo,* quia quilibet homo existens in gratia potest mereri de congruo, ut Deus disponat peccatorem ad poenitentiam: ergo aliquid excellentius tribuendum est Christo Domino, scilicet, ut efficaciter mereatur, quod homines disponantur ad gratiam justificantem. Item, ex opposita sententia sequeretur Christi meritum fuisse dumtaxat causam salutis humanæ quantum ad sufficientiam, non autem quantum ad efficientiam pro aliquibus hominibus. Probatur sequela: quia ad rationem meriti et satisfactionis, quantum ad efficientiam actualem necesse est, ut sub illo merito cadant illa, quibus positis sequatur effectus: at si Christus non meruit quod hic parvulus baptizaretur *de facto,* sed solum quod si baptizaretur, justificetur: profecto non mereretur illud, quo posito, sequitur justificatio. Confirmatur, quia alias non perfectius meritum Christi esset causa salutis prædestinatorum, quam reproborum. Sequela probatur: quia quod attinet ad sufficientiam meriti, æqualiter respicit omnes homines tam reprobos, quam prædestinatos: sed differentia est in hoc, quod quibusdam applicatur illud meritum, quibusdam vero non: ergo si ista applicatio non cadit sub merito Christi, plane colligitur, quod meritum Christi secundum se æqualiter respicit prædestinatos et reprobos.

Secunda conclusio: Si nomine *praedestinationis* intelligamus totum effectum prædestinationis corporis mystici, scilicet, Christi et membrorum simul et collective, certum est, quod Christus non meruit totum effectum prædestinationis. Cujus ratio est, quia Christus non meruit unionem hypostaticam Verbi cum humanitate, neque gratiam habitualem, neque sua merita, quæ omnia sunt effectus prædestinationis totius corporis mystici cum capite: ergo Hæc conclusio est communis, et eam docet Augustinus, libro *De Praedestinatione Sanctorum,* ca. 15- ubi dicit, Christum esse præclarissimum jubar prædestinationis, fuisseque prædestinatum, non solum ut homo ille esset Filius Dei, sed ut esset caput et Redemptor omnium.

Tertia conclusio: Si totus effectus prædestinationis nostræ consideretur in nobis, quatenus distinguimurtanquam membra a capite Christo, certum etiam debet esse, quod Christus meruit nobis nostram prædestinationem, hoc est, totum effectum prædestinationis nostræ. Hæc conclusio probatur ex prima conclusione, quia nihil nobis datur a Deo salvatore, quod conducat ad fœlicitatem, quod non Veniat a Deo propter meritum Christi: ergo me-

rita Christi, sive Christus per sua merita, meruit nobis totum effectum prædestinationis nostræ, ac per consequens vere dicitur meruisse nostram prædestinationem. *Secundo* probatur et explicatur conclusio, quia omnia bona quæ fiunt in tempore ordinata ad nostram salutem, ab æterno statuta sunt ut ita fierent, quo pacto in tempore fiunt: sed temporaliter ita fit, quod Christus meruit nobis omnia, quæ a Deo recipimus ordinata ad nostram salutem: ergo ita sunt a Deo statuta, ut totus effectus prædestinationis membrorum causaretur ex meritis Christi Capitis, sicut etiam præordinavit dare nobis effectum gloriæ propter merita nostra ex gratia sua. Hanc sententiam tenet Durandus in 3., distin. 10., quæst. 3. ubi ait «Christum esse causam prædestinationis efficientem, quantum ad effectum, quia est causa meritoria, quæ in moralibus habet rationem efficientis». Et Bonaventura, in eadem distinctione, quamvis non loquitur expresse de prædestinatione, sed de adoptione filiorum; sed potissime videtur probari hæc conclusio ex illo *ad Ephe.,* 1: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum>. Ubi quod dicit, *In ipso,* significat non aliter nos gratos Deo futuros esse, nisi quatenus præsciebamur uniti Christo. Quod autem ait *per ipsum,* significat ipsum esse causam efficientem et meritoriam nostræ unionis cum tali capite. Denique quod dicit, *In ipsum,* significat causam finalem, quatenus nos sumus prædestinati, ut simus conformes Capiti Christo, et sic in omnibus glorificetur Deus per Jesum Christum. <J Sed quærit aliquis, an simpliciter loquendo ita sit certum, quod Christus meruit nobis nostram prædestinationem, sicut est certum quod meruit omnes dispositiones ad gratiam? Respondetur, et sit

Quarta conclusio: Non potest esse differentia inter catholicos nisi in modo loquendi. Hæc conclusio explicatur. Sunt enim Theologi, qui dicunt nomine *praedestinationes nostræ* esse intelligenda omnia media ordinata a Deo ad nostram salutem, sive sint intrinseca in nobis, sive in altero: et quia potissimum medium ordinatum a Deo ad salutem hominum fuit Incarnatio Christi, et meritum Passionis suæ, negant Christum fuisse causam nostræ prædestinationis, *simpliciter* loquendo: quorum ratio est, quia non meruit suam Incarnationem, neque meritum passionis suæ. <| *Secundo* probant, quia inter effectus prædestinationis alicujus hominis numerantur etiam orationes aliorum pro illo; V. g. orationes Sancta: Monica· pro Augustino, et oratio Stephuni pro lapidantibus, fuit efectus prædcHtinutionla Pauli, qui lapidantium vestimenta servabat: ergo multo magis oratio Christi, qua oravit pro Petro *ut non deficeret fides ejus,* fuit effectus prædestinationis Petri. Et oratio qua Cristus oravit pro electis, pro quibus efficaciter oravit, fuit effectus prædestinationis illorum. Unde dicitur *Joann.,* 17.: «Ego pro eis rogo, non pro mundo (scilicet oratione absoluta) sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt». <] *Tertio* probant ex Divo Thoma, 3. par., quæst. 24 , artic. 3. et 4., ubi docet, quod Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Neque D. Thomas ibi, neque alibi, asseruit Christum esse causam meritoriam aut efficientem nostræ prædestinationis, sed tantum exemplarem, et quodammodo finalem. <1 *Quarto* probant, quia confitemur in Symbolo, «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est»; ubi particula, *propter,* causam finalem significat: ergo humana salus finis est Incarnationis, ac proinde Incarnatio effectus est hujus causæ finalis. Non igitur Christus meruit nobis omnem effectum nostræ prædestinationis. Dicendum ergo est, quod hæc sententia absque periculo defendi potest, scilicet quod Christus non meruit nobis nostram prædestinationem, eo quod non meruit omnem effectum nostræ prædestinationis, scilicet Incarnationem suam, et ipsius merita.

Quinta conclusio sit: Nihilominus multo probabilior sententia est, et magis decens dignitatem Christi Domini, quod simpliciter loquendo asseratur, Christum meruisse nostram prædestinationem. Probatur *primo* quod sit sententia D. Thomæ, ubi supra: nam cum in articulo 3. definisset, quod Christus est exemplar nostræ prædestinationis, in articulo 4. definit, quod sit causa nostræ prædestinationis: ergo aliquid amplius intellexit, quam quod sit causa exemplaris, scilicet quod esset efficiens; quod si est efficiens, ergo meritoria, nam Christus quidquid in nobis efficit, meruit ut efficiatur. *Secundo* probatur quod non potuit intelligere D. Thomas Christum fuisse causam finalem tantum nostræ prædestinationis, hoc enim jam includebatur in eo quod dixerat esse causam exemplarem· Omnis enim exemplaris causa finis est exemplati immediatus: ergo Videtur quod D. Thomas intellexerit, Christum esse causam efficientem, ac proinde meritoriam nostræ prædestinationis. *Tertio* probatur: quia Incarnatio Christi et gratia unionis, Imo etiam gratia habitualis, multo excellentius bonum est quam reliqua omnia bona gratiæ et gloriæ colluta pnedcHtlnatls omnibus: ergo Illud bonum majus non ordinatur ad enectum

prædestinationis membrorum, tanquam effectus medius ad causam finalem. Consequentia probatur: quia finis dignior est his, quæ sunt ad finem Confirmatur ex illo *Roman.,* 8.: «Quos præscivit et praedestinavit conformes fieri Imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus»: ergo nostra justificatio et glorificatio effectus est Virtutis Capitis nostri, non solum tanquam causa efficiens, sed etiam in genere causæ finalis: ergo non potest idem respectu ejusdem in eodem genere causæ finalis esse causa et effectus: non igitur Christus Dominus, aut merita ejus, sunt effectus nostræ salutis in genere causæ finalis; sed e converso, omnis nostra salus est effectus Christi et meritum ejus in genere causæ finalis. Et utrumque istorum, scilicet quod Christus sit causa efficiens et finalis nostræ salutis, datur intelligi in testimonio citato: nam in eo quod dicit, *Conformes fieri imaginis Filii sui,* significatur Christus ut causa finalis: in eo autem quod ait, *Ut sit ipse primogenitus* etc. significatur Christus ut causa efficiens, nam dicitur *Joan., \ .: De plenitudine ejus nos omnes accepimus;* et *gratia et veritas per Jesum Christum facta est-* Confirmatur a simili. Nam ut D. Thomas dicit, 5. par., quæst. 7., arti. 13., et quæst. 8. artic. 5., habitualis gratia Christi est effectus gratiæ unionis et ad illam manifestandam ordinatur: ergo a simili omnis nostra gratia non solum est effectus gratiæ Christi in genere causæ efficientis, sed etiam ad illam manifestandam ordinatur: et ita intelligitur, *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus,* id est, ut ostendatur esse primogenitus, juxta illud *Psal.,* 44.: «Unxit te Deus oleo lætitiæ præ participibus tuis». Nomine autem *unctionis* et *olei* significatur ineffabilis unio hypostasis Verbi ad humanam naturam.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respondetur, quod D. Thomas nullam aliam causam aut rationem nostræ prædestinationis reddit ex parte nostra, præter divinam voluntatem: cum quo tamen bene stat, quod ex parte Christi assignetur causa meritoria nostræ prædestinationis. Ad confirmationem respondetur, quod potius ex illo testimonio probatur tertia et quinta conclusio nostra, quia ibidem dicitur, *In quo,* id est, in Christo, et nos sorte vocati sumus etc.; itaque propositum Dei, quo nos prædestinavit, non excludit, sed potius includit Christum et merita ejus, tanquam causam totius effectus prædestinationis nostræ. <| Ad secundum respondetur, quod Augustinus illic solum intendit excludere merita ex parte hominis, qui fit Christianus, sicut excluduntur merita ex parte Christi, ut esset Christus. Cæterum non excluduntur merita Christi, ut simus Christiani. <[Ad tertium respondetur, quod si loquamur de facto, secundum divinam praedestinationem, ita res habet, quod si auferatur Christus, nullus homo manet praedestinatus. Si autem loquamur de potentia Dei absoluta, non Valet consequentia. Potuisset enim Deus homines praedestinare absque merito Christi. Ad confirmationem dicitur, *nego sequelam:* quia illa conditionalis falsa est, scilicet, *si Adam in gratia perstitisset, non esset praedestinatus;* imo vero esset praedestinatus, sed non sicut modo de facto praedestinatus est per merita Christi. <J Ad quartum, poterat absolute concedi sequela, scilicet quod Deus ideo nos prædestinavit, quia præscivit merita Christi, dummodo causalitas, significata per illas particulas *ideo* et *quia,* non attribuatur divinis actionibus prædestinationis et praescientiae inter se, sed referatur illa causalitas ad effectum prædestinationis nostræ, cujus causa sunt merita Christi praescita. Cæterum, melius Videtur distinguere id quod dicitur, *quia præscivit merita Christi.* Si enim intelligatur, quia *solum* præscivit merita Christi, quæ ipsemet Deus non praedestinaverit ad salutem nostram efficiendam, falsum est: imo Vero *ideo* præscivit illa merita Christi, quia ille prædestinavit ipsa. Si autem intelligatur, quia Deus præscivit merita Christi, quæ ipse prædestinavit, *concedo sequelam.* Neque obstat id quod dicitur *Roman.,* 3.: *Justificati gratis per gratiam ipsius,* quia ibidem sequitur, *per redemptionem,* quæ est in Christo Jesu. Dicimus ergo *justificari gratis,* quia ut explicatur in Concil. Tridenti., Sess. 6., cap. 8., nihil eorum quæ justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, scilicet, nostris. Ecce, ergo, quomodo inter se conveniunt justificari gratis, et per redemptionem. Tota enim justificatio gratis confertur nobis, etiam ipsa dispositio ad gratiam, quantum est ex parte nostra, et tota est per redemptionem et meritum Christi. Meruit enim Christus non solum gloriam sui corporis physici, sed etiam exaltationem sui Nominis in hoc quod homines fiant fideles et justi et beati, imo etiam quod omnium dominetur, juxta illud *Psalm.,* 2: «Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, etc.». <J Ad quintum respondetur, ex quinta conclusione nostra, quod, quamvis Christus sit mediator Dei et hominum et sit datus nobis Redemptor, et, ut sic, sit effectus prædestinationis Dei, qui prædestinavit totum corpus mysticum cum capite, tamen non proprie ipse Christus dicetur effectus nostræ prædestinationis, quia in nullo genere causæ nostra praedestinatio potest esse

prior prædestinatione Christi, cum ejus prædestinatio sit exemplar et finis et efficiens causa nostræ prædestinationis. Constat etiam, quod totus effectus nostræ prædestinationis non potest esse dispositio ad effectum prædestinationis Christi, Capitis nostri, atque ita in nullo genere causæ potest esse prior nostra prædestinatio prædestinatione Christi.

AD argumenta Driedonis respondetur. <1 Ad primum dicitur, quod in eo quod dicitur, *Nisi Pater qui misit me traxerit eum,* non excluditur media virtus Christi et meritum ejus, quo trahimur a Patre, imo etiam ipse dicit alibi, *Nemo venit ad Patrem nisi per me,* et *Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.* <II Ad secundum dicitur, quod in eo quod habetur, *secundum propositum gratiæ Dei,* includitur etiam meritum Christi, tanquam effectus potissimus illius propositi; quia in Christo proposuit Deus reconciliare sibi omnia, ut dicitur ad *Ephes.,* 1. 9 Ad tertium, ex Augustino, dictum est in solutione ad 2. principale argumentum, ç Ad quartum respondetur, juxta doctrinam primæ conclusionis, necessarium esse confiteri omnes dispositiones supernaturales dari nobis per meritum Christi. Item etiam omnia media temporalia et naturalia, quatenus subordinantur providentiæ prædestinantis ad effectum prædestinationis, conferitur nobis a Deo per merita Christi; V. g. quod non deficeret aqua et minister ad baptizandum istum puerum, processit ex divina prædestinatione per meritum Christi. Vide quæ diximus supra, in hac quæstione, arti. 2. dubio 2., notabili 1., ubi ostendimus etiam ipsa temporalia posse cadere sub prædestinatione.

DENIQUE ad argumenta, posita in quarta conclusione, respondetur. Ad primum dicitur, quod non omnia media, ordinata a Deo ad salutem nostram, sunt effectus nostræ prædestinationis. Sunt enim quædam media, quæ, quamvis respectu principalis agentis et actionis illius sunt vere effectus et media ad finem, V. g. Incarnatio, meritum Christi, etc. effectus sunt Dei Salvatoris et Justificatoris, et, ut sic, sunt media ordinata ad finem, qui est actio Dei, quatenus est a Deo agente, et ita dignior est finis quam medium; sed tamen respectu nostræ salutis ut est quoddam bonum nostrum et in nobis receptum non habet Incarnatio rationem effectus, sed potius causæ, neque rationem medii ud finem, sed potius rationem finis. <| Ad secundum dicitur, quod non est eadem ratio de oratione unius membri respectu ulterius, et de orutlonc Christi pro nobis. Potest enim esso unum membrum ordinatum ad aliud per operationem suam tanquam ad finem, non autem Christus aut operatio ejus meritoria. Respondetur secundo, quod, etiam interipsa membra, quædam excellentiora dicuntur esse propter alia, id est, propter propriam operationem circa alia; quæ operatio melior sæpe est quam effectus, ac per consequens, talis effectus non potest habere rationem finis. Et per hæc, responsum est ad tertium. •I Ad quartum dicitur, quod nostra salus potest dupliciter considerari: *primo,* ut passio nostra recepta in nobis, et ut proprium bonum, et ita non est finis Incarnationis Christi. *Alio modo,* ut est actio Dei, et sic potest intelligi, cum dicimus *propter nos homines, et propter,* etc. quod particula, *propter,* dicat rationem causæ finalis, et sit sensus, quod propter amorem hominum et ut salvaret homines, *incarnatus est,* etc. Tunc enim divinus amor et actio divina salvandi potest habere rationem finis respectu Incarnationis Christi, et respectu meriti ipsius.

DUBITATUR jam principaliter, in tertio loco, circa secundam et tertiam conclusionem, quas circa solutionem ad tertium D. Thomæ notavimus, *an reprobationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte reproborum.* Hoc est, *an præscientia demeritorum sit causa reprobationis.* Hic titulus proportionabiliter intelligatur, sicut explicatus est a nobis titulus hujus articuli quinti, videlicet, quod hic non quaerimus de causalitate aliqua respectu divini actus, qui dicitur *reprobatio,* quia ille nullam causam potest habere; sed quærimus de toto effectu reprobationis, an ex parte reprobati detur aliquod demeritum praescitum a Deo, propter quod totus effectus reprobationis cadat super illum hominem?

Pro parte affirmativa arguitur *primo.* Ante praescientiam peccati, praesertim originalis, nullus intelligitur effectus reprobationis: ergo præscientia peccati, sive peccatum præscitum, potest esse causa et ratio reprobationis. Patet consequentia: quia omnis effectus reprobationis, qui supervenit peccato, debetur peccati demerito: ergo si peccatum præsupponitur ante omnem effectum reprobationis, necese est ut ipsum sit sufficiens ratio reprobationis. Antecedens probatur: quia peccatum praevidetur simul cum prævisione naturæ defectibilis et deficientis: sed prævisio naturæ prius est secundum rationem quam prævisio ordinis supernaturalis, sive reprobationis sive prædestinationis: ergo. Confirmatur ex significatione nominis *reprobationis.* Nunquam enim Deus reprobat bonum, sed potius diligit illud; ut Vero, unte peccatum, omnia sunt bona: ergo ante peccatum non est aliquis effectus Del repro-

bantis: ergo omnis effectus reprobationis præsupponit peccatum, ac proinde peccatum potest esse causa et ratio reprobationis. <Q *Secundo,* si aliquis effectus reprobationis antecederet peccatum, maxime esset permissio peccati; sed permissio peccati non est effectus reprobationis: ergo nullus effectus reprobationis antecedit peccatum. Minor probatur: nam si permissio esset effectus reprobationis, aut esset effectus, tanquam medium ordinatum a Deo ad ultimum effectum reprobationis, aut esset ultimus effectus reprobationis: hoc secundum dici non potest, quia constat quod ipsa punitio justitiae VindicatiVæ posterior est permissione peccati; neque primum dici potest, quia si permissio peccati effectus est reprobationis primus, sequitur quod *per se* ordinetur a Deo ad finem reprobationis, scilicet ad puniendum homines: consequens videtur nimis durum et indecens divinam bonitatem, et contra illud *Sap.,* 1.: «Deus mortem non fecit, neque lætaturin perditione vivorum». Item neque verificaretur quod dicitur a Theologis, quod Deus, *voluntate antecedente,* vult omnes homines salvos fieri; at vero, si ante omne peccatum praescitum ordinat Deus aliquod medium ad punitiQnem multorum hominum, ergo non voluntate antecedenti vult omnes homines salvos fieri. Patet consequentia: quia Voluntate antecedenti velle omnes homines salvos fieri, est quod ante praescientiam peccati nolit Deus absolute aliquos reprobare. Confirmatur: quia reprobatio dicitur *odlumDei, Rom.,* 9.: «Jacob dilexi,Esau autem odio habui»; sed odium Dei non est nisi circa peccatum et peccatorem, juxta illud*Sap.,* 14.: «Similiter autem odio sunt Deo impius et impietas ejus»: ergo, sicut odium Dei præsupponit peccatum præscitum, ita etiam et reprobatio. <| *Tertio.* Non videtur rationabile, quod Deus permittat fieri peccata ex certa providentia sua, ut postea ea puniat: ergo permissio peccati non est effectus providentiæ, neque reprobationis. Antecedens probatur: quia, in humanis, bonus gubernator permittit ex providentia aliqua peccata, quia non potest omnia impedire: ergo Deus, qui potest omnia impedire, non ex providentia permittit. Confirmatur: quia justitia punitiva non est per se intenta, sed tantum ex suppositione culpæ punibilis; sed peccatum est prius quam ipsa punitio: ergo nulla ratione pertinet ad divinam providentiam permittere peccatum propter perfectionem Universi. Confirmatur *secundo.* Quia, esto sit perfectio Universi ostensio justitiæ vindicativæ Dei, tamen ad hunc finem sufficiebat punitio malorum angelorum: ergo punitio hominum non erat conveniens ad perfectionem Universi. Hoc argumentum, cum suis confirmationibus, .refert hic Cajetanus ex Henrico et Aureolo. <[*Quarto.* Reprobatio præsupponit prædestinationem Christi; sed prædestinatio Christi præsupponit præscientiam peccati: ergo, de primo ad ultimum, reprobatio præsupponit præscientiam peccati, ac per consequens permissionem peccati, eo quod prius est, secundum rationem, quod Deus velit permittere peccatum, ut diximus supra, arti. 3-, quam quod præsciat peccatum futurum. Major probatur: quia omnis effectus reprobationis ordinatur ad gloriam Christi, qui constitutus est a Deo Judex vivorum et mortuorum. Minor patet exilio D. Thomæ, 3. part., quæst 1., artic. 3. *ad* 4., ubi expresissime id asserit, et ibi optime explicatur a Cajetano. Et ratio manifesta est: quia Christus prædestinatus est ut esset Redemptor, ut docet Augustinus, tomo?. lib. *De Prœdestina. Sancto.,* cap. 15.; sed redemptio præsupponit peccatores redimendos prævisos a Deo: non igitur permissio peccati est effectus reprobationis. <J *Ultimo.* Reprobatio aliquorum hominum non est operatio misericordiæ divinæ, ergo est operatio justitiæ divinæ. Antecedens patet, consequentia probatur ex illo *Psalmi:* «Universæ viæ Domini mesericordia et veritas», hoc est, misericordia et justitia: et in omni opere Dei invenitur ratio justitiæ, ut supra diximus: ergo injustum videtur quod Deus reprobet homines, et non propter peccata.

DE hac quæstione variæ sunt sententiæ· Prima est D. Augustini quod in hominibus datur causa reprobationis ex parte reprobati, scilicet, originale peccatum, ita sane quod Deus ab æterno præVidit totam massam humani generis originali macula infectam ex peccato Adæ. Ex qua massa statuit Deus misericorditer quosdam liberare, alios vero juste propter originale peccatum reprobare, ibidemque relinquere atque damnare, et ab eis debitum pro peccato exigere. Hanc opinionem tenet Augustinus in plurimis locis, in *Epist.* 105-, to. 2. et lib., *ad Simplicianum,* q. 2. to. 4. et in *Enchirid.* a cap. 94. usque ad 100., to. δ. et lib. *De Prœdest. et gratia,* ca. 3. et 7. tom. 7. et lib. *De Prœdesti. Sanctorum,* cap. 8. et 9. to. 7. <J Argumentum potissimum pro hac sententia est, quod facit ipse Augustinus in locis citatis ex illo *Rom.,* 9.: «Antequam quidquam boni vel mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia *major serviet minori*.* Ubi citat Apostolus testimonium *Malach ,* 1.: *Jacob dilexi; Esau autem odio habui.* Circa quod testimonium inquit Augustinus in epistola citata: «Quid enim diligebat Deus in Jacob antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitum misericordia· suæ donum? Et quid oderat in

Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum?» Deinde ibidem rejicit Augustinus quamdam responsionem falsam, scilicet, quod ideo nondum natorum alium oderat, alium diligebat: quia eorum futura opera praevidebat. Et dicit Augustinus, quod est mirum talem sensum acutissimum, quem isti assignant, defuisse Apostolo. Cum enim Apostolus rem stupendam proposuisset, quomodo, scilicet de nondum natis, neque aliquid agentibus boni aut mali recte dici potuerit, quod unum dilexerit Deus, et alium odio habuerit, ipsemet Apostolus sibi objecta quaestione, motum exprimens auditoris, inquit ibidem: «Quid dicemus ad hæc? numquid iniquitas est apud Deum? Absit ». Hic ergo erat locus opportunus ut responderet Apostolus, quod isti respondent, scilicet quod quia Deus futura opera praevidebat, ideo Jacob elegit, Esau autem odio habuit. Sed nihil tale respondit Apostolus: quin potius citat id quod dictum est Moysi *Exod.,* 53.: «Miserebor cujus miserebor, et misericordiam praestabo, cujus misertus sum, ergo non currentis neque volentis, sed Dei miserentis est». Concludit itaque ibi Augustinus, quod secluso omni respectu ad futura opera sive bona sive mala, Jacob dilexit, quatenus proposuit misericorditer illum eripere ex massa originalis iniquitatis, Esau Vero in ipsa iniquitatis massa juste proposuit damnare, cum tamen potuisset juste utrumque damnare. Et utitur saepissime locis citatis, exemplo de duobus debitoribus, quorum alteri creditor condonat debitum, et ab altero juste requirit debitum, et tamen neutri facit injuriam, sed alteri facit misericordiam. Concludit ergo Augustinus, quod non ponitur actuale peccatum causa reprobationis, sed solum originale: ut patet etiam expresse in libro citato *De Praedestinatione etgratia,* cap. 7. et lib. 2. contra duas epistolas Pelagia, ca. 7. Hactenus de sententia Augustini.

Hæc sententia Augustini non modicam habet difficultatem. Arguitur contra illam. *Primo,* quia omnis permissio peccati, in quo quis moritur, sive originale sit sive actuale, effectus est reprobationis: ergo ex parte reprobati non datur causa reprobationis, ipsum peccatum sive originale sive actuale. Consequentia patet, quia quod debet esse causa et ratio reprobationis, necesse est ut sit causa totius effectus reprobationis: sed peccatum originale sive actuale non potest esse causa permissionis ejusdem peccati, alioquin ipsamet permissio peccati esset pœna ejusdem peccati, ut, V. g , divina permissio quod Adam peccaret, qui erat caput totius naturæ, et in illo tota natura rueret, esset pœna ejusdem peccati, quod est Incredibile; non enim punit Deus peccatum futurum, sed prætcritum. Antecedens probatur: nam omnis permissio peccati est effectus divinæ providentiæ, ut ostendimus etiam ex Augustino in articul. 3. hujus quaestionis: ergo, cum permissio peccati sit effectus divinæ providentiæ, quatenus Deus ordinat permisionem ad finem supernaturalem, scilicet ad ostensionem justitiæ et misericordiae suæ, necesse est, ut respectu quorumdam, ipsa permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet respectu illorum qui permittuntur cadere, et derelinquuntur in peccato usque in finem.

Secundo. Nam multi ex hominibus reprobatis a Deo assequuntur remissionem originalis peccati: ergo non sunt reprobati propter illud. Antecedens patet in multis baptizatis, qui postea condemnantur. Imo vero, in ipsomet Esau,qui procul dubio cum esset filius Isaac, viri fidelis et justi, necessario creditur circuncisus octavo die, sicut et Jacob. Consequentia vero probatur, quia impossibile videtur, et omnino incredibile, quod Deus ab æterno statuerit originalem culpam misericorditer et vere remittere, et nihilominus propter illam culpam hominem reprobaverit.

Tertio. Nam si peccatum originale est causa reprobationis, quamvis sit remissum vel remittendum, necesse est, ut paulo ante dicebamus, quod sit causa totius effectus reprobationis; sed effectus reprobationis est derelictio et damnatio propter peccatum: ergo originale peccatum jam remissum, est causa et ratio condemnationis æternæ, quod nullus fidelium dicere audebit: ergo non est probabilis sententia Augustini.

Quarto, et est confirmatio præcedentis. Originale peccatum omnibus parvulis baptizatis aequaliter remittitur: ergo nemo illorum propter illud condemnabitur tanquam propter demeritum. Consequentia probatur, quia pœna æterna non respondet *per se* peccato jam remisso. Sed dicunt aliqui, respondentes pro sententia Augustini, quod parvulus baptizatus non damnabitur propter originale peccatum, sed nihilominus reprobatus est a Deo propter originale peccatum. Hæc tamen responsio stare non potest; primo, quia in doctrina D. Augustini, locis citatis, non solum habetur propter originale peccatum improbari seu reprobari homines, seu etiam damnari, et in damnationis massa juste derelinqui, ut patet in lib. *De Praedestinat. et gratia* jam citato, cap. 6. ubi ait «quod Deus cui vult donat illud peccatum originale, et a ouo vult debitum juste poscit». Ubi loquitur de peccato originali, propter quod omnes homines reprobi reprobantur. Et cap. 16. ait, quod *damnatis pama Justa redditur.* Appellat autem *damnatos* eos, qui originali peccato sunt In-

fecti, propter quod pœna justa redditur privationis æternæ beatitudinis. Deinde, quia non solvitur argumentum quod faciebamus: si enim propter originale peccatum reprobati sunt etiam baptizati, ergo etiam propter illud condemnabuntur. Probatur consequentia, quia ut dicebamus, quod est causa reprobationis, debet esse causa totius effectus reprobationis; sed ultimus effectus reprobationis est damnatio æterna: ergo si originale peccatum est causa reprobationis, plane colligitur quod sit causa damnationis æternæ. Et denique contra istam solutionem facit, quod reprobatio pertinet ad justitiam Dei, juxta sententiam Augustini, libro 2. *De Bono perseverantia,* capit. 8., sicut et prædestinatio pertinet ad misericordiam; sed non videtur esse opus justitiæ divinæ quod aliqui reprobentur in infernum propter peccatum, quod sibi misericorditer remissum est: ergo etc.

Quinto. Remisso semel originali peccato per baptismum, rogo quisnam sit primus effectus reprobationis hujus hominis baptizati, qui dicitur *reprobatus esse* propter peccatum originale? Quod si dicas, ut videtur necessario dicendum, quod divina permissio cadendi in peccatum actuale et derelictio in illo est primus effectus reprobationis, tunc est argumentum: Illa permissio non potest esse pœna peccati originalis jam remissi; ergo Deus propter originale peccatum non permittit istum hominem cadere in actuale peccatum. Consequentia patet, et probatur antecedens. Originale peccatum æqualiter remittitur omnibus parvulis et quantum ad culpam et quantum ad pœnam, quæ *per se* respondet et debita est peccato originali: sed permissio cadendi in actuale peccatum, in quo aliquis derelinquitur, non est communis pœna omnibus contrahentibus originale peccatum et illis debita, et multo minus est communis pœna omnibus baptizatis: ergo non respondet per se talis pœna originali peccato, aut certe non æqualiter omnibus baptizatis remittitur originale peccatum.

Sexto. Si permissio cadendi in actuale peccatum est effectus reprobationis, ergo etiam permissio originalis peccati, quo tota natura infecta est, peccante Adam, erit effectus reprobationis. Probatur consequentia, quia non est major ratio, quare potius permissio actualis peccati et derelictio in illo sit effectus reprobationis, quam permissio peccati originalis et derelictio in illo. Quod si ita est, quod in quibusdam permissio peccati originalis totius naturæ in Adam effectus est reprobationis, sequitur quod originale peccatum non possit esse causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis. Patet sequela: quia primus effectus est permissio ipsa originalis peccati, cujus effectus originale peccatum non potest esse causa neque demeritoria, quia non decet divinam justitiam, ut pœna peccati sit prior quam ipsum peccatum; constat autem quod permissio illa prior est quam ipsum peccatum: ergo. Neque etiam ipsum peccatum est causa finalis divinæ permissionis, quia Deus non ordinat permissionem ad peccatum, sed ad ostensionem justitiæ suæ in punitione peccati. Cum igitur in doctrina Augustini lib. 1. *De Cluit.,* cap. 8- et multis aliis in locis, permissio peccati sit effectus divinæ providentiæ, non videtur esse aliqua ratio quare non sit effectus reprobationis quorumdam qui in peccato derelinquuntur, si nomine *reprobationis* intelligimus divinam providentiam circa eos qui non sunt prædestinati, ut intelligit D. Thomas, hic, in art. 3. Et hæc de sententia Augustini.

ALTERA sententia est quorumdam Theologorum Thomistarum dicentium, quod datur causa reprobationis ex parte reproborum, in quibusdam solum originale peccatum, in quibusdam Vero solum actuale, in aliis autem originale et actuale simul. Hanc sententiam tenuit Soto, super epist. ad *Rom.,* cap. 9. Et de reprobatione Angelorum eodem modo opinatur, et existimat opinionem esse Divi Thomæ in fine lectionis secundæ super illud *Rom.,* 9.: *Jacob dile.xi. Esau autem odio habui:* quia dicit ibi D. Thomas praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio prædestinationis, quia merita præscita cadunt sub prædestinatione: sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis. Eamdem sententiam tenet Scotus, in 1. *Sent.,* distin. 41. quæst. 1. asserens quod peccatum finale prævisum est ratio reprobationis; et probat: quia reprobare nihil aliud est quam velle damnare; Deus autem cum sit justus neminem vult damnare nisi propter peccatum, ergo. Hæc sententia potest confirmari argumentis in principio hujus dubii factis. Hanc etiam sententiam legit in hac schola Salmantina et illam tenuit frater Petrus de Sotomajor, quondam primarius professor, et opinabatur se probare eam ex D. Thoma 3. *Contra Gent.,* cap. 159., ubi docet quod non immerito imputatur ad culpam ei, qui impedimentum præstat receptioni gratiæ: et inde colligebat quod homines reprobantur propter hoc impedimentum, quod præstant gratiæ Dei, quia paratus est omnibus subvenire, et vult omnes homines salvos fieri. Existimabat etiam quod, cum Augustinus semper afferat pro causa reprobationis originale peccatum, inde fit consequens quod multo magis actuale peccatum possit esse causa reprobationis. Sed profecto, quidquid sit de huc consequentia,

tamen Augustinus expresse negat actuale peccatum causam esse reprobationis Esau. Item, prædicta sententia eadem ratione tenetur concedere, quod in Angelis datur ratio et causa reprobationis, id est totius effectus reprobationis, ipsum peccatum quod commiserunt. Tenetur etiam consequenter asserere, quod permissio peccati propter quod aliquis damnatur in æternum, non est effectus reprobationis, cum ipsius permissionis peccati non possit esse causa idem peccatum, neque totius effectus reprobationis dabitur causa.

TERTIA sententia est D. Thomæ quod simpliciter loquendo non datur causa aut ratio reprobationis ex parte reprobati, sicut neque datur prædestinationis ex parte prædestinati. Et nota quod hæc sententia duplicem potest habere sensum· Alter est, quod non potest assignare causa ex parte hujus reprobati quare potius illum reprobaverit Deus, quam alium, V. g. quare potius reprobavit Esau quam Jacob. Et in hoc sensu comparativo non potest dari aliqua causa aut ratio ex parte Esau, quæ non etiam potuisset esse causa reprobationis Jacob: quia ex parte sua uterque fuit æqualis, et pari ratione uterque poterat reprobari in illa massa corrupta. Et hoc Verum est in sententia Augustini, in locis citatis. Cujus ratio est, quia uterque in eo peccato originali fuit conceptus, et ex eodem concubitu eorumdem parentum, in eodemque utero gestati, et nati eodem tempore; sed solum ipse assignat causam ex parte divinæ Voluntatis, quatenus voluit misereri Jacob, et juste derelinquere Esau. Et exproffeso Augustinus rejicit illam rationem et causam differentiæ, quam aliqui assignant, scilicet quod quia Deus præscivit futura mala opera Esau, ideo reprobavit illum: hoc enim videtur, ait Augustinus, contrariari Apostolo dicenti, *Non ex operibus, sed ex vocante* etc. Ubi dicit Augustinus excludi universa opera præterita, præsentia et futura. Item arguit Augustinus contra hanc sententiam, quia pari ratione diceretur, quod Jacob est electus propter futura bona opera, quæ præscivit Deus ipsum facturum. Consequens autem judicatur pelagianus error a D. Augustino quia ipsa futura bona opera sunt effectus electionis Dei. Fateor tamen ego, quod consequentia hujus argumenti non est demonstratio, sed facile poterat negari a sequentibus contrariam sententiam, et assignari differentia in prædestinatione et reprobatione, quod prædestinutio est causa non solum consequutionls ultimi tinis, sed etiam mediorutn ad ultimum finem. Reprobatio Vero, quamvis sit causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ, non tamen est causa ejus quod est in præsenti, scilicet peccati; propter quod totus reprobationis effectus potest cadere super reprobum, tanquam propter demeritum. Quod si quis respondeat pro D. Augustino quod ista permissio peccati actualis est reprobationis effectus, cujus non potest esse causa ipsum actuale peccatum permissum; tunc erit replica, nam pari ratione dicitur, quod permissio ruinæ totius humanæ naturæ in Adam fuit effectus reprobationis quorumdam, qui scilicet derelicti sunt in massa damnationis; ac per consequens, neque originale peccatum erit ratio et causa damnationis eorum qui reprobantur, siquidem non fuit causa illius permissionis. Quapropter, ut postea dicemus, non est minus probabilis, imo forte probabilior secunda illa sententia, quam prima D. Augustini. <J Alter sensus est, quod simpliciter loquendo, id est, non comparative, sed absolute considerando ipsos reprobos, non datur causa aut ratio ex parte ipsorum suæ reprobationis, id est, totius effectus reprobationis. Et in hoc sensu est sententia D. Thomæ expressa art. 5. Et probatur: quia pertinet ad divinam providentiam non solum homines in vitam æternam ordinare, sed etiam permittere aliquos ab isto fine deficere, et hoc dicitur *reprobare.* Et sicut prædestinatio est pars providentiæ, respectu eorum qui divinitus ordinantur ad salutem æternam, ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine deficiunt. Et sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa. HæcD. Thomas. Ecce, ergo, quomodo, secundum sententiam D. Thomæ, non potest assignari causa aut ratio ex parte reproborum totius effectus reprobationis: siquidem illius permissionis peccati propter quod aliquis damnatur, sive sit originale sive actuale, non potest esse causa ipsummet peccatum, ut patet in parvulis qui cum solo peccato originali moriuntur; quod quidem, quamvis possit esse causa et ratio ut parvuli derelinquantur in ipso, tamen non potuit esse causa et ratio quare permiserit Deus ut tota natura rueret in Adam. <[Pro intelligentia tamen pleniori hujus sententiæ, nota, quod quamvis unius effectus prædestinationis possit esse causa alius effectus, ut satis explicatum est in principio hujus articuli, non tamen unius effectus reprobationis potest esse causa alius effectus reprobationis: V. g. primus effectus reprobationis est permisto peccati, ulter effectus est derelictio In peccato, per hoc quod Deus juste negat auxilium cfllcnx suie lulscricordlæ, quo pec-

cator converteretur de facto, ultimus effectus est æterna damnatio atque punitio. Nunc ergo, si attente consideremus, non invenimus permissionem causam esse derelictionis in peccato, sed potius ipsum peccatum est ratio et causa quare justissime in ipso derelinquatur peccator, cujus tamen peccati divina permissio nullatenus est causa, ac per consequens nec derelictionis in illo. Similiter etiam, nec derelictio in peccato, quatenus est a Deo negante auxilium efficax suæ misericordiæ quo ille homo converteretur, potest esse causa punitionis æternæ; quia ipsa derelictio non est demeritoria neque culpabilis, cum sit ex Deo, sed potius est justa pœna peccati præcedentis, propter quod meretur homo, non solum ut negetur ei auxilium efficax gratiæ præparantis, sed etiam æternam punitionem. Habemus itaque, quod isti effectus reprobationis non sunt ad invicem ordinati in ratione causæ et effectus; sed omnes simul ordinantur ad unum finem, scilicet omnes simul et collective ordinantur ad hunc finem intentum a Deo, ad ostensionem justitiæ suæ, et ad ostensionem majorts misericordiæ erga prædestinatos, ut sæpe confirmavimus ex iilo *Roman-,* 8.: *Quod si Deus volens ostendere,* etc.

Habemus ex doctrina D. Thomæ, in art. 3. ad 2. quod divina reprobatio, quamvis non sit causa culpæ, est tamen causa derelictionis in peccato et æternæ pœnæ; et cum jam dixisset in ipso articulo, quod reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, constat ex ejus sententia, quod sola divina voluntas sit causa totius effectus reprobationis efficiens: et divina bonitas sit causa finalis, sicut ipse docet hic, ad 3., ubi repræsentatio divinæ bonitatis in effectibus asseritur esse causam tam prædestinationis, quam reprobationis absolute loquendo et in communi, tametsi in singulari quare potius hos elegerit et illos reprobaverit, non habet rationem adæquatam et causam nisi divinam voluntatem efficientem, quatenus Deus libere voluit in istis repræsentare bonitatem per modum justitiæ, in quibus non minus poterat repræsentare per modum misericordiæ, quam in aliis, in quibus placuit Deo repræsentare suam bonitatem per modum perfectæ misericordiæ. Hæc sententia D. Thomæ asseritur et confirmatur ab eodem, lib. 3. *Cont. Gent.,* cap. 161. et 163. et super epistolam *ad Rom.,* 9. lect. 2.; et potissimum argumentum pro hac sententia illud est, quod primo loco posuimus contra sententiam Augustini. Intelligit enim Divus Thomas nomine *reprobationis* divinam providentiam permittendi aliquos incidere in culpam et derelinquendi Illos in illa, et puniendi in æternum propter illam, atque ita necesse est, ut totius effectus reprobationis collective non possit assignari tanquam causa et ratio ipsum peccatum in quo quis derelinquitur, quia illud non potest esse causa permissionis incidendi in ipsum peccatum. Denique probatur hæc sententia D. Thomæ, quia tenentes illam non incidunt in angustias et inconvenientia in quibus aliæ opiniones versantur, sed facile dissolvuntur argumenta quæ fiunt contra opinionem D. Thomæ, ut statim videbimus. <[Sed operæ pretium erit prius quædam advertere circa sententiam Augustini, quæ omnino cavenda sunt ab eis, qui illam volunt defendere; et simul ostendere viam, qua hæc sententia utcumque possit defendi. Ante omnia cavendum est neconcedatur, quod aliquis propter originale peccatum jam remissum, tanquam propter causam demeritoriam, damnetur pœna damni, quæ consistit in privatione Visionis beatificæ. Hoc enim esset error in fide: quia secundum fidem illa pœna damni remittitur simul cum culpa originali in Baptismo. per quem aperitur Regnum cœlorum; cum igitur culpa originalis non redeat, quæ semel per Baptismum ablata est, alioquin repetendus esset Baptismus, necesse est ut pœna damni, inquantum debita originali peccato numquam redeat, alioquin non esset justa pœna. Ex quo sequitur evidenter, quod neque ab æterno Deus habuit propositum privandi aliquem æterna beatitudine propter originale peccatum remittendum. Unde Concilium Trident. *Sessio.,* 5. decre. 5. definit, quod totaliter originale peccatum per Baptismum remittitur et reatus illius, et nihil damnationis manere iis, qui justificati sunt per Baptismum. At vero, si maneret reatus ad poenam damni, hoc est, obligatio ad illam propter peccatum originale jam remissum, multum damnationis maneret his, qui sunt in Christo Jesu, quod est contra Apostolum *Rom.,* 8. Hoc supposito, quod nemo catholicus negabit, sententia Augustini multipliciter, sed semper difficillime, defenditur ab aliquibus.

Primus igitur modus defendendi illam est positus in prima opinione, scilicet, quod D. Augustinus est intelligendus de peccato originali, in quo aliquis finaliter moritur; sed hoc jam ostendimus esse contra mentem Augustini, qui omnino excludit actualia peccata futura præscita causam esse reprobationis Esau.

Secundus modus est: Posset enim aliquis dicere, quod quamvis'originale peccatum non redeat secundum se, quod semel remissum est: reddit tamen secundum quamdam ingratitudinem recepte misericordiæ in Baptismo. Sic enim Scholastici concedunt, quod peccata, semel remissa per

poenitentiam, redeunt per sequens peccatum, secundum quamdam ingratitudinem, atque ita verificabitur, quod propter originale peccatum jam remissum aliquis homo et reprobatur et damnatur aliquo modo, scilicet, propter *ingratitudinem,* quæ est in peccato actuali. Sed, tamen, hic modus dicendi non consonat cum doctrina Augustini, quia illa *ingratitudo,* etiam si esset speciale peccatum, pertineret ad actuale peccatum, tanquam ejus circunstantia: at D. Augustinus excludit omnino actualia peccata, negans illa esse causam reprobationis, ergo. Deinde alicui potest remitti originale peccatum, qui postea damnabitur absque aliqua circunstantia ingratitudinis. Probatur: si infans baptizatus rapiatur a paganis, et constituatur ubi non possit habere notitiam sui Baptismi, sed mortaliter peccans contra legem naturæ damnabitur, in hoc casu non habet locum prædicta responsio.

Tertius modus est, qui profertur a quibusdam, quod quamvis originale peccatum remittatur in baptismo, quantum ad culpam et æternam poenam damni sibi debitam, tamen non remittitur quantum ad pœnas temporales, et quantum ad Vulnera naturæ, quæ manent secundum D. Thomam, 1. 2., q. 85., art. 3. Manet enim in intellectu vulnus ignorantîæ,quæ est quædam ruditas ad Verum sibi necessarium. Manet in voluntate vulnus malitiæ; non quia sit culpa, sed quatenus Voluntas facilis est ad malum. Manet infirmitas in irascibili, quatenus homo difficillime aggreditur bonum arduum Manet denique vulnus concupiscentiæ, quatenus potentia concupiscibilis facile destituitur debito ordine rationis, quia tendit in bonum delectabile absque recta moderatione: et quia hujusmodi Vulnera sunt occasiones, et quodammodo causæ, ut homines labantur in actualia peccata propter importunam et frequentem carnis impugnationem, juxta illud *Roman.,* 7.: *Video aliam legem in membris,* etc. ideo dicunt, quod damnatur homo propter originale peccatum, hoc est, propter effectus originalis peccati, quatenus homo attractus et illectus a propria concupiscentia incidit in actuale peccatum. Sed neque iste modus satisfacit, nec consonat cum doctrina Augustini, quia Deus non odio habet hominem propter vulnera naturæ, quæ remanent dimisso originali peccato. Sed Augustinus dicit reprobationem et odium Dei referri ad originale peccatum, propter quod aliquis reprobatur et odio habetur: at vero vulnera Illa communia sunt reprobis et prædestinatis omnibus: constat autem, quod in prædeslInatis Deus non habet odio illa vulnera: ergo neque In non prædcfstlnutis, ergo hic modus dicendi non esi sufficiens; solum enim asserit, quod *occasionaliter* damnantur homines propter originale peccatum, et propter reliquias ipsius.

Quartus modus est, quod post remissum peccatum originale in reprobis, quantum ad culpam, non remittitur quantum ad poenam quamdam debitam *secundum se* originali peccato, quæ est permissio ut cadat ille reprobus in peccata actualia, et in illis derelinquatur, et ita dicitur reprobatus propter originale peccatum, quia non remittitur quantum ad istam poenam gravissimam, quæ *per se* respondet peccato originali; et sic *causaliter* originale peccatum meretur illam pœnam, posita sequitur necessitate consequentiæ, quod homo condemnetur, et ita *radicaliter* et *causaliter* originale peccatum dicitur causa reprobationis cujuslibet hominis reprobati. Sed hic modus dicendi mihi non Videtur satis tutus, quamvis videatur aliquo modo consequenter loqui juxta sententiam D. Augustini. Et ratio quæ me movet est, quia argumentum quintum factum contra sententiam Augustini non solvitur per istum modum dicendi, quo tamen concluditur magnum inconveniens, scilicet, quod pœna, per se debita originali peccato, non æqualiter remittitur omnibus pueris baptizatis, cum tamen culpa æqualiter remittatur. Ut autem appareat quantum hoc sit inconveniens, adverte, quod pœna, per se debita originali peccato, prima et principalis est privatio visionis Dei in æternum. Deinde fuit pœna privatio originalis justitiæ, quatenus sanabat naturam, et corpus animæ subjiciebat, et in pœnam originalis peccati relictus est homo suæ naturæ, quantum ad mortalitatem et rebellionem appetitus inferioris contra rationem, et alias temporales pœnalitates: quæ omnia subsequuta sunt ex peccato originali, tanquam ex removente prohibens. Removit enim originale peccatum demeritorie originalem justitiam, per quam prædicta mala prohibebantur. Baptizatis itaque omnibus infantibus, æqualiter remittitur pœna damni, quæ est privatio divinæ Visionis, et æqualiter acquirunt jus ad Vitam æternam per gratiam baptismalem. Reliquæ vero pœnalitates, consequutæ ex absentia justitiæ originalis, tanquam ex removente prohibens, inaequales esse possunt materialiter in se ipsis, secundum quod aliquis homo ex natura propriæ complexionis potest esse magis proclivis ad libidinem, quam alius, et etiam ad infirmitates corporales. Cœterum adjicere super istas pœnas quamdam pœnam specialem et supernaturalem, quæ *per se* respondeat originali peccato, qualis est permissio et derelictio in actuali peccato, qiue non sit communis omnibus baptizatis, sed solis reprobis: est dicere quod non

æqualiter remittitur omnibus in Baptismo originale peccatum, saltem quantum ad pœnam, per se debitam peccato originali, quod mihi non satis tutum videtur: nam remissa culpa æqualiter et per æqualem gratiam baptismalem, necesse est ut æqualiter secundum divinam justitiam remittatur poena *per se* debita peccato- Est exemplum. Intelligimus nos, quod duobus hominibus peccatoribus æqualiter, at vero non æqualiter dispositis per contrictionem neque æqualiter justificatis per gratiam, alteri concedatur plenior remissio, quantum ad poenas per se debitas in Purgatorio, at Vero æqualiter dispositis et æqualiter justificatis per gratiam non intelligimus neque credimus, quod alter maneat magis reus ad poenas Purgatorii, quam alter. Sic igitur et pari ratione non potest credi, quod, duobus infantibus baptizatis, non æqualiter remittatur poena, per se debita originali peccato. Præterea, etiam si admittatur iste quartus modus dicendi non satis Verificatur in proprietate locutionis hæc propositio, *peccatum originale etiam remissum est causa reprobationis,* quia non verificatur in proprietate loquutionis, quod propter tale peccatum condemnatur reprobus, sed solum *remote* et *occasionaliter* potest dici originale peccatum causa condemnationis eorum, remissum est. Propterea quod poena illius peccati, quæ remansit, fuit occasio, permittente Deo, ruinæ in peccatum actuale, cui debetur æterna poena damni et sensus.

Quintus modus dicendi est: dicunt enim quidam, totam humanam naturam, quatenus infecta fuit originali peccato in Adam, reprobatam fuisse et odio habitam a Deo sic in communi, propter originale peccatum, ex qua tamen voluit Deus misericorditer aliquos eripere et perducere ad vitam æternam; cæteros vero non prædestinando, illos reliquit in massa damnationis et reprobationis, et propterea dicuntur reprobati propter originale peccatum. Sed hic modus dicendi nihil firmitatis habet ad defensionem sententiae D. Augustini; nam quamvis infectio totius humanæ naturæ in Adam poterat esse sufficiens causa reprobationis omnium hominum, non tamen fuit de facto causa reprobationis eorum, quos Deus statuit mundare a peccato originali, sive illos prædestinaverit, sive non: atque ita hic modus non ostendit, quomodo de facto isti sint reprobati propter peccatum illis remittendum, sed solum docet, quod propter illud peccatum tota humana natura fuit odio habita a Deo in protoparente Adam, et quodlibet individuum in particulari fuit odio habitum a Deo in ordine ad illud tempus, in quo infectum erat peccato originali secundum divinam praescientiam. Item etiam ostendit hæc opinio et modus dicendi, quod propter originale peccatum fuerunt universi homines reprobabiles et digni reprobatione, si Deus voluisset illos reprobare.

Est denique de hac re nostrum judicium, si quid Valet. Crediderim enim quod Divus Augustinus tantum fuit solicitus destruere errorem Pelagianorum asserentium merita præscita causam esse divinæ prædestinationis et electionis; et quia, si concederetur quod præscientia malorum operum Esau fuit causa reprobationis ipsius, videbatur D. Augustino statim fieri consequens, quod etiam futura bona opera Jacob fuerint causa prædestinationis ipsius; propterea semper negavit præscientiam malorum operum Esau causam fuisse reprobationis ipsius. Sed quoniam hæc consequentia non est necessaria, ut jam ostendimus, eo quod ipsa merita bona sunt effectus prædestinationis, peccata vero non sunt effectus reprobationis, unde bene possunt esse ratio et causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis; non autem merita bona possunt esse causa prædestinationis, hoc est, totius effectus prædestinationis; quia nihil potest esse causa sui ipsius: propterea manifestum est, quod non est eadem ratio prædestinationis et reprobationis, ut si detur causa reprobationis ex parte nostra, detur etiam prædestinationis. Si itaque D. Augustinus voluisset attendere malitiam hujus consequentiæ, nunquam posuisset quod universaliter originale peccatum solum est causa reprobationis omnium reprobatorum hominum, sed excepisset illos, quibus remittendum erat,in quibus non minor præsciebatur causa reprobationis ipsum actuale peccatum, quam in aliis originale, in quo erant morituri. Utrumque enim præscivit Deus ita futurum, et utrumque permisit. Cæterum testimonium Apostoli *Rom.,* 9.: *Non ex operibus, sed ex vocante* etc. quo convincitur Agustinus negare etiam mala opera futura Esau a Deo præscita causam esse reprobationis illius, facilem habet solutionem pro defensione secundæ sententiæ, quia illic Apostolus solum videtur negare causam et rationem, quare potius Jacob eligatur a Deo quam Esau, et negat rationem esse bona opera Jacob etiam præscita a Deo, quod significat, cum inquit, *Non ex operibus,* id est, non ex meritis ortum habuit illa differentia, sed solum ex misericordia vocantis, quoniam ambo digni erant ex seipsis damnatione æterna. Et hoc est quod statim in sequentibus dicit Apostolus, *Miserebor cujus miserebor* etc.: igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; ac si diceret, illius differenti® non potest esse ratio aut causa voluntas aut cursus bonus Jacob. Atque ita secunda opinio facile potest sustentu-

ri, neque existimo differre a sententia D. Thomæ, nisi solo nomine. Nam si permissio peccati sive originalis sive actualis, in quo quis derelinquitur, non annumeratur inter effectus reprobationis, propterea quod nomine reprobationis non intelligunt tenentes secundam opinionem divinam providentiam permittendi peccatum, tunc necessaria est secunda opinio, quia merito peccati debetur juste derelictio et punitio æterna. At vero secundum sententiam D. Thomæ permissio peccati, in quo quis derelinquitur, effectus est reprobationis illius. Quia nomine reprobationis intelligit D. Thomæ partem providentiæ divinæ, secundum quam Deus permittit peccatum ad ostentionem justitiæ suæ, et majoris misericordiæ in prædestinatis. Et propterea necesse est etiam dicere, quod non datur causa reprobationis ex parte reprobati, quoniam omnium effectuum reprobationis collective non datur aliqua causa ex parte reprobati, siquidem non datur causa demoritoria illius permissionis peccati. Hæc sententia D. Thomæ tutissima est et propriissime loquitur, quapropter amplectatur a Theologis.

AD argumenta in principio proposita, contra sententiam D. Thomæ militantia respondetur. Ad primum, *nego antecedens,* imo vero ante præscientiam peccati intelligitur permissio peccati sive actualis sive originalis. Et ad probationem antecedentis dicitur, quod etiam si peccatum videatur simul cum ipsa natura defectibili et deficienti, tamen prius est permissio peccati effectus divinæ providentiæ, quam quod natura defectibili et deficienti, tamen prius est permissio peccati efectus divinæ providentiæ, quam quod natura defectibilis deficiat. Et hæc providentia non solum est de mediis ad finem naturalem, sed etiam ad supernaturalem potissime. Unde, simpliciter loquendo, prius est in genere causæ finalis, nostro modo intelligendi, ille supernaturalis finis, quam permissio peccati. Sed hæc prioritas non obstat quominus ipsa permissio, in genere causæ quasi materialis et termini a quo, sit prius, nostro modo intelligendi, quam ille finis supernaturalis, et ita idem respectu ejusdem potest habere rationem causæ et effectus in diverso genere causæ. Cum igitur ipsa permissio non sit causa ex parte reprobati propter quam mereatur reprobari, consequentia facta nihil valet. Ad confirmationem respondetur, quod jam diximus supra, dubio primo in articulo 5 , quod nomine *reprobationis* non utimur quatenus significat respuere aliquid tanquam malum: in hac enim significatione utitur secunda opinio nomine *reprobationis,* et itu vorlflentur. Nos nutem cum D. Thoma utimur nomine hoc, ut importat divinam providentiam circa non prædestinatos, quæ includit actum voluntatis Dei volentis, non solum punire peccatum præscitum, sed etiam permittere ipsum peccatum, in quo quis juste derelinquitur: et omnia hæc Deus vult, ut ostendat justitiam suam in punitione peccati, atque adeo reprobatio non immediate respicit peccatum puniendum, sed permissionem peccati.

Ad secundum, *nego minorem,* imo permissio peccati in quibusdam est effectus reprobationis. Ad probationem minoris respondetur, quod est primus effectus et primum medium ordinatum a Deo ad ostensionem justitiæ suæ, quæ manifestatur in punitione peccatorum, et ita ipsa punitio non est per se primo intenta, sed potius ipse ordo justitiæ divinæ. Unde non obstat quod dicitur *Sapien.,* 1.: «Deus mortem non fecit, neque lætatur in perditione vivorum»; quia illud testimonium intelligitur quatenus Deus nulli temporalem mortem intulit, neque æternam, absolute loquendo, sed præsupposito peccato, quod homo primus propria voluntate commisit, juxta illud *Rom.,* 5.: «Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors». Et *Genesis,* 2.: «In quocumque die comederis ex eo, morte morieris»; quod intelligitur de utraque morte temporali et æterna. Neque enim obstat quod a Theologis asseritur, quod Deus Voluntate antecedente Vult omnes homines salvos fieri. Non enim asseritur a D. Thoma, quod ante præscientiam Ceccati intelligamus Deum velle aliquem ominem privare vita æterna et punire in æternum: et ita verificatur quod absolute, nulla facta suppositione peccati, Deus Vult omnes homines salvos fieri. Qualiter autem intelligatur, quod hæc voluntas antecedens sit in Deo, an formaliter vel eminenter, proprie vel metaphorice, satis dictum est in quæst. 19., in ultimis articulis. Ad confirmationem dicitur ex doctrina D. Thomæ in art. 5. hujus quæstionis, in solutione *ad primum,* ubi ait quod Deus propterea dicitur odio habere reprobatos, inquantum non vult illis bonum Vitæ æternæ simpliciter. Itaque, odium Dei dupliciter potest dici et considerari: primo modo negative, hoc est, quatenus Deus non dilexit aliquos in vitam æternam. Et hoc modo, ante præscitum peccatum potest intelligi Deus odio habere quosdam, id est non diligere in vitam æternam. Secundo modo intelligitur odium positive tanquam actus Dei respuentis et confutantis aliquod malum, et sic non intelligitur Deus habere aliquem odio ante præscitum peccatum, quin potius ipsum odium tendit et respicit immediate ipsum peccatorem, ut sic.

Ad tertium respondetur quod finis Del

permittentis peccata non est punire homines: non enim lætatur in malo pœnæ ipsorum, sed ipsamet punitio est volita a Deo propter hunc finem, qui est ordo divinæ justitiae et illius repraesentatio. Et ad probationem antecedentis dicitur, quod etiam ad humanum gubernatorem spectat aliquando permittere aliqua mala, etiam si illa posset impedire: non solum ad hunc finem ut evitentur majora mala, sed etiam ut non impediantur majora bona reipublicæ. Ita etiam, et multo magis, Deus ad quem pertinet Universi totius gubernatio, permisit peccatum angeli et hominis, propter majus bonum totius Universi, quod impediretur si Deus non permitteret peccatum, ut optime asserit D. Thomas, hic in solutione ad 3.; et similiter Cajetanus in q. 22., art. 2., ad 2. Si enim non esset peccatum, deficeret in Universo patientia et excellentia martyrum, et, quod maxime universum decoravit, deficeret illud bonum, quod est Hostia Christi Domini in Cruce, ubi suppositum infinitæ dignitatis oblatum est ipsi Deo, ad honorem Dei et condignam satisfactionem pro peccatis: quod quidem ita magnum fuit, ut infinite excedat omne malum culpæ etiam crucifigentium Christum; nam, ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Ad confirmationem, *primo* dicitur, quod quamvis Deus non *per se* primo punitionem intendat, tamen *perse* secundo intendit punire hominem peccatorem, quatenus ipsa punitio ordinat hominem ad Deum justum judicem, ut ostendatur ejus justitia in Universo, et major misericordia in prædestinatis. Et hic finis *per se* primo intentus. Ad confirmationem secundam respondet Cajetanus hic, quod quamvis potuisset Deus ostendere justitiam suam in sola condemnatione daemonum, tamen, quia certum est, secundum fidem Catholicam, quosdam homines reprobari et quosdam praedestinari, propterea D. Thomas consideravit totum humanum genus ut quoddam Universum, differentibus gradibus constans, in quo oportebat repræsentari divinam bonitatem per modum justitiae et misericordiae. Deinde etiam possumus respondere, quod ex permissione humani peccati majora bona subsequuta sunt, providente Deo, quam ex permissione peccati Angelorum sequeretur: scilicet quod Filius Dei factus est homo, quod offerret sacrificium Deo infinite gratum et satisfaceret ad æqualitatem justitiæ pro peccatis totius humani generis. In qua re magis ostenditur rigor divinæ justitiæ et majestatis, quam in punitione daemonum.

Ad quartum, negatur consequentia illa facta de primo ad ultimum: ratio est, quia non proceditur in eodem genere causæ. Etenim reprobatio præsupponit prædestinationem Christi in genere causæ finalis, hoc est, totus effectus reprobationis præsupponit effectum prædestinationis Christi in genere causæ finalis: et rursus effectus prædestinationis Christi præsupponit aliquem effectum reprobationis in genere causæ materialis, circa quam exercendus erat effectus prædestinationis Christi: erat enim prædestinatus ut esset Salvator et Redemptor hominum peccatorum, et ideo præsupponuntur homines peccatores, permittente Deo; atque, propterea, consequentia illa non Valet, quia non procedit in eodem genere causæ. Unde reprobatio non præsupponit præscientiam peccati secundum sententiam D. Thomæ, quia prius effectus reprobationis est permissio peccati, quæ a Deo ordinatur ad ostensionem suæ justitiæ, et gloriæ Christi Redemptoris; et hoc probant rationes factæ in argumento ad probandam majorem et minorem.

Ad quintum respondetur, quod, formaiiter loquendo, reprobatio, ut accipitur a D. Thoma, est actio providentiæ sicut et prædestinatio. Quæ tamen reprobatio præsupponit voluntatem permittendi peccata ad ostensionem divinæ justitiæ in punitione peccatorum, et ita reducitur ad justitiam ipsa reprobatio in suis effectibus: nam permissio ordinatur ad istum finem, scilicet ostensionem justitiæ, derelictio vero jam est, quasi justa quædam punitio peccatorum justitiæ vindicativæ: meretur enim homo propter peccatum derelinqui a Deo. Punitio vero æterna manifestum est quod sit effectus vindicativæ justitiæ. Quomodo autem debeat intelligi, quod in omni opere Dei sit justitia et misericordia, satis explicatum est a D. Thoma, q. 21. art. 4.; non enim est necessarium, quod omne opus Dei, aut actio Dei, sit formaliter justitiæ, Vel misericordiæ, sed satis est quod sit aliquis effectus divinæ providentiæ, ordinatus ad ostensionem justitiæ Vel misericordiæ vel ad utrumque, sicut ordinatur permissio peccati ad ostensionem justitiæ in damnatis, et in prædestinatis ad ostensionem majoris misericordiæ.

Superest respondere ad alia argumenta, facta pro sententia Augustini et Scoti. Respondetur ergo ad argumentum potissimum Augustini, ex illo *Rom.,* 9. *Non ex operibus* etc. quod illud testimonium favet sententiæ D. Thomæ et non probat sententiam Augustini Primum probatur, quia D. Thomas negat causam reprobationis ex parte reproborum, sicut causam prædestinationis ex parte praedestinatorum, et hoc Videtur significare Apostolus cum inquit: *Non ex operibus,* ac si diceret, ex nullis operibus bonis vel malis ortum habuit ut Jacob diligeretur, et Esau odio haberetur. Quod nutem non faveat

sententiæ Augustini, quantum ad illos homines, qui, cum sint reprobati, assequuntur tamen remissionem veram originalis peccati, supra patuit in argumentis factis contra sententiam Augustini, quæ difficillime solvuntur.

Ad argumenta secundæ sententiæ respondetur, quod M. Soto in fine quarti *Sententiarum* retractavit sententiam. Ad locum vero D. Thomæ, ex lectione 2. *Rom,* 9. dicitur, quod ipsemet ibidem satis se explicat dum inquit, quod præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reBrobationis ex parte pœnæ, inquantum 'eus proponit se puniturum malos propter peccata, quæ a se ipsis habent et non a Deo. Hæc, D. Thomas. Ad testimonium ex lib. 3. *Cont. Gent.,* dicitur, quod nusquam dixit D. Thomas quod homines reprobentur propter illud impedimentum, quod est peccatum, neque ex illis Verbis colligitur, bene tamen quod condemnentur propter illud impedimentum, quod objiciunt gratiæ Dei vocantis. Cæterum jam diximus, quod illa secunda sententia, si attente consideretur, non differt a sententia D. Thomæ, nisi nomine: quia diversa intelligit nomine *reprobationis.* Hactenus, de hoc articulo celeberrimo.

ARTICULUS VI.

ÇJ Utrum prædestinatio sit certa. (,)

HD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud *Apoc.,* 3. ca.: *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus (2) quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

<J 2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

<j 3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

SED contra est, quod super illud *Rom.,* 8., *Quos prœsciott, hos et prœdestinauit,* etc dicit Glossa: «Prædestinatio (1) est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certisime liberantur quicumque liberantur».

RESPONDEO dicendum, quod prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum: nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est (2) enim supra, quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia, quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt: sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra (3) ostensum est. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra (4) dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

AD primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicujus, dupliciter. Uno modo, ex prædestinatione divina: et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiæ: quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud/o6, 34.; «Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis». Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Judæorum, Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna Vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

AD secundum dicendum quod, licet sit possibile eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

AD tertium dicendum quod, cum prædestinatio includat divinam voluntatem,

(1)I *Sent.* diet. XL, qu. III; *De l'erit.,* qu. VI, nrt. J; *(Jiiotll.* XI. qu. III; XII, q. III
(2) Li. *De Cor. et (Ira.,* c. In. tom. 7.

(I) Sumitur ex Auitustlno II. *De bono perseea* c. I i. tomo 7.
<U) Arti. L liuJiik riumnl.
(A) Q. 'Λ. m 1.4
(4) Q. 14. nrt. St,

sicut supra dictum est (1), quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Prædestinatio certissime et infallibiliter consequetur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem. Ratio hujus conclusionis est eadem cum illa, quæ de certitudine providentiæ divinæ, et de contingentia rerum, quæ cadunt sub divina providentia, asignata est quæst. 22., art. 4., de qua re plura diximus in quæst. 19., art. 8., ubi de infallibilitate divinæ voluntatis, et rerum contingentia multa diximus, quæ faciunt in rem præsentem. Nunc autem proportionabiliter dicendum est hic, quod ordo prædestinationis est certissimus, et tamen libertas arbitrii non tollitur per hoc, imo vero inde maxime perficitur in prædestinatis per divinam gratiam, quæ non destruit, sed perficit naturam maxime. Et hæc doctrina tam certa est secundum fidem catholicam, quam certum est divinam voluntatem esse immutabilem, semperque impleri, et nihilominus non imponere necessitatem omnibus rebus volitis, neque destruere usum liberi arbitrii.

Secunda conclusio, in solutione ad tertium: Non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prœdestinamt, in sensu composito accipiendo; quamvis simpliciter loquendo, istum hominem, de quo dicimus quod estprædestinatus, possit Deus non prædestinare.

COMMENTARIUM.

NOTA solutionem ad primum, ubi egregie explicatur quod dicitur *Apoc.,* 5. *Tene quod habes, ne alius coronam tuam accipiat, etc.*

(1) Arti. 4. huius nuæst. 1., dist. 4. 7.3. arti, unico et vers. q. 6. arti. 4.

ARTICULUS VII.

•I Utrum numerus praedestinatorum sit certus. (1)

Wj θ SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur: dicitur enim *Deuteron·,* 1. cap.: «Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia» (2); *Glossa, id est definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus.* Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

<J 2. Præterea, non potest asignari ratio quare magis in hoc numero, quam in alio, Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

<J 3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi, quam damnandi. Cujus contrarium ostenditur *Matth., 7.* ubi dicitur: «Lata et spaciosa est via, quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam: angusta est porta et arcta Via, quæ ducit ad Vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam». Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

SED contra est, quod Augustinus dicit in (3) libro *De Correptione et Gratia:* «Certus est prædestinatorum numerus qui neque augeri potest, neque minui».

RESPONDEO dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter: ut puta si diceremus certum esse, quod centum Vel mille salventur, non autem quod hi Vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam (4) diximus. Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter.

Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scilicet

(1) 1 *Sent-,* dist. XL, q. III; *De Verit.,* qu. VI, art. 4.
(2) Glossa ordinaria, ibid.
(3) Li. *De Corr. et Gra.* c. 13 tomo. 7.
(lj Arti, price.

scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenæ maris); sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito (1) apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud: sed in tanto numero accipit hujusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensuratum parietis vel tecti: non autem eligit derminatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis.

Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum Universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus Universi: quæ scilicet habet aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum Universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus a Deo: sed tot ex hujusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem.

Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum Universi creaturæ rationales,quæ,inquantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis praefinitionis,—Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui Videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.*

AD primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteronomii, est intelligendum de illis, quæ sunt praenotati a Deo respectu praesentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur: et non numerus prædestinatorum.

AD secundum dicendum quod ratio quantitatis alicujus partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum Universi.

AD tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturæ, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen Vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones Vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingut ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvatur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt, secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

COMMENTARIUM.

PRIMA conclusio: Oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed materialiter.

Hanc probat rejiciens quorumdam errorem, asserentium numerum prædestinatorum esse certum formaliter, sed non materialiter, v. g. si dicamus certum esse, quod tot miliaria salvabuntur, non autem certum esse, quinam sint futuri in illo numero, an isti vel illi homines singulares. Sed hæc opinio destruit conclusionem articuli præcedentis, certum secundum fidem, quia tollit certitudinem prædestinutionis singulorum.

Secunda conclusio: Numerus pnrdestinatorum certus est Deo, non solum ratione

(I) Q. 7. <irt.3. et 5.

cognitionis, sed ratione electionis et definitionis cujusdarn principalis.

Tertia conclusio: Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse a Deo prceordinatiln bonum electorum.

Has duas ultimas conclusiones simul probat D. Thomas eleganti discursu, in cujus intelligentia aliqui falluntur et putant numerum reproborum esse præscitum a Deo, sed tamen non esse prædefinitum et provisum a Deo.

Ultima conclusio: Quantus sit numerus praedestinatorum hominum a solo Deo cognoscitur.

Hæc conclusio non excludit Christum Dominum qui futurus est Judex omnium hominum, et ita habet cognitionem etiam inquantum homo, et ita cognoscit numerum prædestinatorum et reproborum.

SUMMA ARTICULI.

DUBITATUR in hoc articulo, utrum numerus prædestinatorum sit ita certus formaliter et materialiter, quod nulla modo possit augeri vel minui. Etenim, si potest augeri vel minui, bene colligitur quod non sit certus vel determinatus. < Pro parte negativa arguitur. Simpliciter loquendo, prædestinatus potest condemnari, et reprobatus potest salvari: ergo simpliciter loquendo numerus prædestinatorum potest augeri, Vel minui. Consequentia probatur: quia si prædestinatus potest damnari, possibile est, quod unus prædestinatus deficiat, ac per consequens minuetur numerus ille. Similiter, si reprobus potest salvari, ergo potest adjici ad numerum salvandorum, ac per consequens prædestinatorum: ergo ille numerus potest augeri. < *Secundo.* Simpliciter loquendo, potest Deus non conferre gratiam quibus confert, et si non conferat, damnabuntur: ergo, simpliciter loquendo, isti prædestinati possunt condemnari, ac per consequens potest minui numerus prædestinatorum. <[*Tertio.* Quando Petrus justificatur per contritionem, libere disponitur ad gratiam, et cooperatur Deo operanti: ergo quantumlibet recipiat auxilium Dei efficax potest non consentire, imo et resistere Deo Vocanti et excitanti. Ponatur, ergo, inesse, quod semper resistat Deo vocanti, tunc bene sequitur, *ergo condemnabitur Petrus;* ergo est possibile, quod numerus prædestinatorum sit minor, quam est. Quod si aliquis respondeat, quod hæc omnia argumenta procedunt in sensu diviso, non autem in composito, hoc est, non probant hæc duo esse compossibilia simul, scilicet, quod aliquis sit prædestinatus et damnetur, et quod aliquis sit reprobus et salvetur, quamvis probent, quod iste homo de quo dicimus quod est prædestinatus, absolute loquendo, nulla facta suppositione, possit damnari; et similiter quod iste, qui est reprobus, simpliciter loquendo, possit agere poenitentiam et salvari. Replica est contra istam solutionem, quam facit Magist. Sent., lib. 1., dist. 40. § 3. Utrumque istorum simul esse non potest, scilicet quod aliquis sit prædestinatus, et damnetur; sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus, ergo alterum est impossibile, scilicet, quod damnetur. Consequentia patet, minor probatur: quia iste ab æterno prædestinatus est, ergo jam modo non potest non esse prædestinatus; ergo eadem est ratio de possibilitate vel impossibilitate in sensu composito et diviso, quantum ad præsentem quæstionem. Nos enim quærimus, an simpliciter loquendo sit modo possibile, quod Antichristus salvetur, Vel Joannes prædestinatus condemnetur. Hujus argumenti solutionem dicit Magister se magis desiderare ab alio doceri, quam docere. <J *Quarto* ex doctrina D. Thomæ, in hoc artic. Numerus reproborum non est certus nec prædefinitus a Deo: ergo neque prædestinatorum. Consequentia probatur: nam omnis homo aut est reprobus, vel est prædestinatus: ergo si numerus reproborum formaliter et materialiter non est certus, nec definitus a Deo, poterit augeti et minui, ac proinde alter numerus prædestinatorum non poterit esse prædefinitus; nam quicumque non fuerit de numero reproborum, transibit ad numerum prædestinatorum. Antecedens probatur ex differentia, quam D. Thomas assignat in articulo, inter numerum prædestinatorum et numerum reproborum, quod ille est electus et certus a Deo per modum prædefinitionis cujusdam, non sic autem de numero reproborum. Quemadmodum artifex non *per se* elegit aliquem numerum lapidum ad construendum ædificium, quod principaliter prædefinivit. Propter hoc argumentum, aliqui ex modernis opinantur, quod, simpliciter loquendo, numerus reproborum non est provisus nec prædefinitus a Deo. <J *Quinto* arguitur argumento Ambrosii Catherini, qui edidit tres libellos *De prædestinatione,* in quibus nihil est eruditionis, sed plurimum erroris. Deus non vult mortem peccatoris et vult omnes homines salvos fieri, ergo neminem prædefinivit reprobare. *Sexto* arguitur argumento ejusdem. Nam si numerus prædestinatorum et reproborum est prædeterminatus a Deo, sequuntur multa inconvenientia. *Primum,* quod tolleretur vis prædicationis, exhortationis, correctionis fraternæ, quæ quidem omnia frustra fieret, si jam prædefinitum est ab æterno quid sit futurum. *Secundum* inconveniens est, quod frustra

Deus exhortarentur homines bonis inspirationibus et instigationibus. *Tertium,* quia si numerus prædestinatorum est certus, sequitur, quod prædicatio hujus rei causaret desperationem quamdam in fidelibus, et labefactaretur conatus humanus in assecutione Vitæ æternæ: quod incommodum amplificatur in Epistola Prosperi atque Hilarii ad Augustinum, quæ ponitur in libro *De Prædestinatione et Gratia.*

Propter hæc duo argumenta et alia similia, Catherinus loco citato primo asserit, esse contra Sacras Litteras affirmare, quod soli prædestinati salventur, et quod soli reprobi condemnentur. Deinde subjungit opinionem hac in parte assertam ab Augustino et a D. Thoma esse crudelem et truculentam, et homines in desperationem impellere, neque autoritatem horum doctorum esse habendam in tali pretio, ut illa oppressi clausis oculis amplectamur manifestum mendacium. Postremo distribuit homines in tres classes. *In prima* collocat Sanctos, qui sunt in gratia confirmati, cujusmodi extiterunt Apostoli, et hos vocat *prædestinatos;* et de his existimat intelligenda quæ dicuntur in Scriptura de prædestinatione Sanctorum. *In secunda* ponit homines, qui fuerunt insignes in sceleribus atque peccatis, ut Pharisæos et Judam; et istos appellat *reprobos,* inquiens de illis esse accipienda et interpretanda, quæ in Scriptura habentur de *reprobatione* hominis. *In tertia* Vero classe constituit reliquam multitudinem reliquorum hominum; et hos, audaci quadam animositate, affirmat, neque esse prædestinatos neque reprobos, sed quod illi salvabuntur, Vel damnabuntur secundum liberi arbitrii sui facultatem. Quocirca, numerus prædestinatorum aut reproborum non est certus, ut communis asserit opinio Theologorum.

Prima conclusio sit, pro dissolutione hujus quaestionis: Certissime asserendum est, secundum fidem, quod numerus prædestinatorum et reproborum est certus Deo ab æterno, et formaliter et materialiter. Itaque Deus certo scit et prædefinivit ab æterno, quod istæ personæ in hoc numero sunt salvandæ, et quod tales personæ sunt in æternum damnandæ. Probatur conclusio ex sententia omnium Sanctorum et Doctorum scholasticorum. Etenim antequam Catherinus introduceret hanc sententiam commentitiam nulli unquam in mentem venit oppositum nostræ conclusionis. Et probatur conclusio. Si numerus prædestinatorum et reproborum non est certus, sequitur, quod divina præscientia fallitur; consequens est contra fidem, ergo. Probatur sequela. Aliqui salvabuntur, quos Deus non præscivit esse salvandos, et aliqui damnabuntur, quos Deus non præscivit esse damnandos; ergo, vel Deus non habet præscientiam futurorum, vel in ea fallitur. Secundo, sequitur ex ista sententia, quod voluntas Dei sit mutabilis: consequens est contra fidem, ut patuit supra, q. 19. artic. 7.: ergo. Probatur sequela manifeste: isti qui sunt salvandi vel condemnandi assequuntur salutem æternam, vel pœnam inferni propter Voluntatem Dei; sed hæc voluntas non fuit in Deo ab æterno, quandoquidem isti neque sunt prædestinati neque reprobi: ergo est mutatio in Voluntate divina. Tertio, sequitur ex opposita sententia, quod duæ contradictori® sint veræ, scilicet, *iste numerus est certus, iste numerus non est certus* Negativa asseritur ab isto autore. Probatur affirmativa: Scientia Dei non est fallibilis neque mutabilis; sed iste numerus salvandorum et damnandorum est certus Deo in tempore, cum revera salvantur et condemnantur; ergo etiam fuit certus ab æterno, alioquin scientia Dei causaretur a rebus, et non esset immutabilis.

Secunda conclusio: Non est ita certus numerus reproborum, sicut prædestinatorum. Ista conclusio explicatur a D. Thoma hic, quoniam, etsi numerus reproborum sit certus, etiam materialiter, infallibiliter secundum divinam cognitionem, non est prædefinitus *per se* primo secundum principalem prædefinitionem. Vult dicere D. Thomas quod Deus per se primo Vult esse prædestinatos in tanto numero: verumtamen ordinat tot esse reprobos quot sunt necessarii ad bonum prædestinatorum et gloriam ipsorum, juxta illud *Rom.,* 9.: «Sustinuit in multa patientia Vasa iræ aptata in interitum, ut ostendat divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit ingloriam». Ecce quemadmodum Apostolus reprobos, ait, ordinari in prædestinatos; ac proinde numerus ipsorum reproborum non est *per se* primo intentus, sed per aliud, ac proinde non est prædefinitus principali prædefinitione.

Tertia conclusio: Certissimum est secundum fidem, quod quicumque assequuntur vitam æternam, sunt simpliciter prædestinati· Itaque est manifesta hæresis, quod solum sunt prædestinati homines eximiæ sanctitatis, et in gratia confirmati. Probatur *primo* hæc conclusio ex illo *Matth.,* 25.: «Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum paratum vobis, ab origine mundi». Etenim illa præparatio nihil est aliud quam prædestinatio, juxta illud *Rom.,* 9.: «In Vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam, id est, prædestinavit». Et itu solent dicere Doctores, quod prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei: igitur quicuinque assequuntur vitam ætermim, cum accipiant regnum sibi paratum, simpliciter sunt pnedestinatl. Socun-

do sic argumentor ex illo *Rom.,* 8.: «Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui»; sed quicumque salvantur fiunt conformes Christo in gratia justificante, et in assecutione vitæ æternæ: ergo prædestinati sunt. Tertio probatur efficacissime, ex illo/torn., 9.:«Ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam, quos vocavit non solum ex Judæis, sed etiam ex Gentibus»: ergo quicumque ex universa multitudine hominum, sive Judæi sint, sive Gentiles, vocati sunt ad gratiam et tandem consequuntur gloriam, prædestinati sunt simpliciter; ac proinde est commentum manifeste hæreticum dicere, quod ea quæ dicuntur in Scriptura *de prædestinatione Sanctorum* sunt intelligenda præcise de hominibus eximiæ sanctitatis et in gratia confirmatis. Quarto, D. Paulus *Ephes.,* 1. cum in principio Epistolae dixisset Deum esse benedictum, id est, laudandum, quod benedixerit homines omni benedictione spirituali in Christo, nomine autem benedictionis intelliguntur beneficia spiritualia gratiæ et gloriæ, postea vero eosdem quos Paulus vocat in præsentia benedictos, affirmat esse prædestinatos in Christo, et prædestinatos esse sorte quadam fœlici et maxima: ergo quicumque salvantur simpliciter sunt prædestinati. Quinto, D. Paulus in hoc cap. 1. Epist. ad *Ephes,* dicit infra, quod Deus circa istos benedictos operatur omnia secundum consilium Voluntatis suæ: sed consilium voluntatis divinæ nihil est aliud quam divina prædestinatio: ergo illi, in quibus Deus operatur gratiam et gloriam, prædestinati sunt. ·(Sed dicit Catherinus, quod ista testimonia sunt intelligenda de prædestinatione Sanctorum, qui sunt eximiæ sanctitatis. Contra hoc est argumentum irrefragabile, quod testimonia citata, si inspicientur secundum planum contextum litteræ, et non torqueantur per violentiam, debent intelligi de quibuscumque Sanctis qui salvantur. Et confirmatur, quoniam his locis hæc intelligentia adhibetur ab universis Sanctis et Doctoribus, uno excepto Catherine, quæ communis consensio in ejusmodi explicatione est testimonium traditionis et fidei. Atque in ejusmodi mysteriis supernaturalibus testimoniis revelatis agendum est, juxta illud Augustini, 1. tomo, libro *De moribus Ecclesice, 7.* cap., *Audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus eloquiis.* Et Hilar, lib. 1. *De Trinitate,* cum de rebus divinis sermo fuerit, concedamus Deo pro cognitione sui, dictisque ejus pia Veneratione famulemur: idoneus enim sibi testis est, qui per seipsum sibi cognitus est.

Quarta conclusio. Etiam est certum secundum fidem, quod quicumque damnationem æternam incurrunt, sunt simpliciter reprobi. Probatur ex illo *Matth.,* 25.: «Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus». Hæc præparatio nihil est aliud quam divina præordinatio, quæ est *reprobatio.* Secundo probatur ex illo *Romanorum,* 9.: «Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, ut ostenderet divitias, etc». Sed illa aptatio in interitum sive præparatio nihil est aliud quam præordinatio ad interitum, quæ est reprobatio ad condemnationem: ergo. Ultimo probatur conclusio ex illo *Apocaly.,* 20.: «Mors et infernus missi sunt in stagnum ignis, qui est mors secunda, et qui non est scriptus in libro vitæ missus est in stagnum ignis». Etenim qui non sunt scripti in libro vitæ reprobi sunt: ergo qui revera condemnantur, simpliciter pertinent ad eam reprobationem de qua agitur in Scripturis.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quod non valet illa consequentia, prædestinatus potest damnari, et reprobus potest salvari, ergo numerus prædestinatorum potest augeri Vel minui, quoniam in antecedenti est modalis divisa, et in consequenti implicatur sensus compositus. Etenim in hoc quod dico prædestinatum posse damnari, explico, quod ista persona prædestinari potest et damnari potest. Cæterum in illa assertione non conjungo neque connecto *damnationem de facto* cum *prædestinatione existente,* sed cum infero, *ergo numerus prœdestinatorum minuitur,* subindico, quod numero jam præexistenti, certo et determinato, supervenit diminutio. Itaque ibi involvitur compositus sensus, quod ista simul cohaerent numerum certum præextitisse, et eumdem fuisse diminutum: quod fieri non potest, nisi ponamus in divina providentia mutationem. Similis fallacia est in hoc argumento: album possibiliter est nigrum, ergo corpori existenti sub albedine potest simul cum albedine nigredo supervenire, quod est falsum. <J Ad secundum respondetur, quod, quamvis absolute et simpliciter, Deus possit non dare gratiam homini: hæc tamen duo non possunt stare, neque fieri, quod Deus de facto non det gratiam praedestinato suo tempore, et quod numerus prædestinatorum minuatur, quoniam quod prædestinatus justificetur atque salvetur, habetl necessitatem quamdam consequentiae, ij Ad tertium dicitur, quod quantumlibet Petrus libere operetur dum disponitur ad gratiam, implicat tamen contradictionem quod, simul stante eodem auxilio Dei efficaci, non consentia tDeo \ocanti etpræparanti. Et nihilominus libere consentit: et simpliciter loquendo, in sensu diviso, Deo vocanti et instiganti potest non consentire. Cæterum, impossibile est quod Deus proponat Istum nominem præparare ad gra-

tiam hic et nunc: et quod ipse hic et nunc non praeparetur. Alioquin propositum Dei esset incertum et impotens et inefficax et pendens a voluntate hominis. Dicere autem quod homo praeparatur quidem adjutus divino auxilio, sed non ex proposito Dei volentis et praeparantis ipsum hominem, sic esset error manifestus contra fidem, ut patet ex dictis, articulo 3. Quod si ita est, quod divinum propositum efficit illam praeparationem, necesse est ut haec propositio copulativa sit impossibilis, scilicet, Deus proposuit istum hominem praeparare ad gratiam, et iste homo non praeparatur. Quod si dicas, quomodo non destruitur usus liberi arbitrii in praeparatione illa ad gratiam, siquidem necessitate consequentiae sequitur ex illo divino proposito, quod homo ille praeparetur? Respondetur, quod tantum abest quod destruatur usus liberi arbitrii ex divino proposito, quod potius ille homo libere disponitur et operatur, scilicet, quia Deus libere voluit et proposuit facere quod homo libere disponeretur, ille homo libere disponiiur Ad replicam contra solutionem illam, quæ procedit per sensum compositum et divisum dicitur, quod illud argumentum facile poterat dissolvi, distinguendo minorem, scilicet, alterum horum est necessarium, ergo non potest non esse, videlicet, quin iste homo sit praedestinatus Hæc minor in sensu composito vera est, et in diviso, falsa. Et ad probationem cum dicitur, *iste homo ab æterno praedestinatus est,* ergo jam modo non potest non esse praedestinatus, concedo totum, si consequens accipiatur in sensu composito et stante simul suppositione facta quod sit praedestinatus: cæterum, absolute loquendo, modo et semper est in Deo potentia ad non prædestinandum quemlibet hominem. De qua re Vide quæ diximus supra, q 19. art. 10., dubio 2.

Verum quia prædicta replica Magistro Sententiarum difficultatem magnam intulit ubi supra, ideo ipse refert quorumdam solutionem, quæ ipsa etiam habet magnam difficultatem, scilicet, quod sicut Deus ab æterno potuit hunc hominem non prædestinare, ita conceditur ab aliquibus, inquit Magister, quod et modo potest Deus hunc hominem non prædestinasse, ac per consequens potest iste homo non fuisse prædestinatus. Et similiter loquuntur de præscientia et de præscitis, scilicet, quod potest Deus modo non præscire, quæ ab æterno præscivit: hoc tamen in operationibus vel actionibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, jam modo non potest non fuisse: imo impossibile est non esse Vel non fuisse quod factum est Vel dictum est. Et ratio hujus differentiæ est, quoniam in actionibus quæ pure sunt Ipsius Dei, ut præscientia et prædestinatio, etc. possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper est eadem, et fuit eadem, et ideo nihil potuit quod non possit modo in hujusmodi actionibus. At Vero in actionibus, ad quas concurrit Deus, vel simul cum creatura operante, vel terminante actionem Dei, quæ actio ponit aliquid reale in ipsa creatura, possibilitas Vel impossibilitas refertur ad naturam rei existentis. Quod quidem explicat Divus Thomas in expositione textus Magistri: quia, inquit, ex parte creaturæ hujusmodi actione tempore mensurantur, et ideo transeunt in præteritum, et necessitatem acquirunt, atque adeo modo non potest non fuisse quod factum vel dictum est.

Sed contra istam solutionem, argumentor sic. Quia quod attinet ad præsentem disputationem nulla videtur esse differentia inter actiones solius Dei, et inter actiones Dei quæ fiunt mediante creatura, aut quæ fiunt in creatura: nam si loquamur in sensu composito Vel ex suppositione non est minus impossibile, quod possit non prædestinare quem prædestinavit, quam quod possit non creasse mundum quem creavit: utrumque enim implicat contradictionem. Si autem de utrisque actionibus loquamur in sensu diviso, nulla facta suppositione utrumque verum est. scilicet et quod Deus potest non prædestinasse hunc hominem, et quod potest non creasse mundum. Respondetur quod differentia posita est in hoc, quod propositiones quæ important actionem Dei et creaturæ in creatura per Verbum de præterito, ut *Deus creavit mundum, Adam fuit,* in sua significatione important aliquid, quod mensuratur tempore præterito, vel instanti præterito, et sic illæ propositiones faciunt sensum compositum, at Vero propositiones quæ important puram Dei actionem, etiam si per modum præteriti significent illam, tamen revera illa actio non mensuratur aliquo præterito, sed semper illa actio præsens est et æterna, æternitateque mensurata. Et propterea, sicut Deus libere prædestinat hominem, ita potest libere non prædestinare. Et sic ejusmodi propositio, *Deus prædestinavit Petrum,* non facit sensum compositum, magis quam illa *Deus praedestinat Petrum* Nihilominus, si aliquis velit hanc propositionem, *Deus praedestinat Petrum,* quæ æquivalet illi, *Deus prædestinavit Petrum,* componere cum ista, *Deus non praedestinat Petrum,* fiet conjunctio incompossibilis; ac per consequens adhuc habebit locum distinctio in hac propositione, *Deus potest non prædestinare Petrum, quem prædestinavit:* nam in sensu composito falsa eat, in diviso autem vera. Ex quo sequitur, quod tutius et clarius hujusmodi propositiones distinguuntur,

quam simpliciter negentur aut concedantur. Et ita D. Thomas, in artic. 6., in solutione *ad tertium,* dixit non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo. <J Ad quartum argumentum respondetur, quod occasione doctrinæ Divi Thomæ, in hoc artic. 7 aliqui non plene considerantes Verba D. Thomæ dicunt non esse prædefinitum a Deo numerum reproborum, quamvis ille sit præscitus et prævisus. Et utuntur exemplo D. Thomæ, hic, ad hoc probandum. Omne enim agens intendit facere aliquid finitum in suo effectu, et ita excogitat aliquem numerum finitum in partibus essentialibus ipsius effectus, quæ partes per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim elegit per se aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed profecto, D. Thomas non negat prædefinitum esse a Deo numerum reproborum, sicut non negat prædefinitum esse a Deo numerum guttarum pluviæ et arenæ maris. Et probatur, quia scientia Dei est practica respectu rerum omnium, secundum quod habet voluntatem conjunctam, ut ipse docet supra, quæst. 14. artic. 8.: ergo ab æterno prædefinivit et proposuit Deus tot creaturas facere, quot in tempore facit. Et confirmatur inductive. Nam hanc formicam Deus fecit, ergo ab æterno proposuit eam facere: omnia enim operatur secundum consilium voluntatis suæ, et sic de singulis: ergo omnes formicas proposuit Deus ab æterno facere in hoc numero, quo sunt, et erunt. Hanc doctrinam confirmat Evangelica doctrina. Docuit enim nos Christus Dominus, quod et capilli capitis nostri numerati sunt, et quod unus passerculus non cadit in terram sine Patre nostro, id est, sine providentia Dei Patris. Sed doctrina D. Thomæ hic manifesta est considerantibus, scilicet, quod electio prædestinatorum est per modum cujusdam definitionis principalis, ut ipse dicit expresse: constat autem, quod hæc principalitas prædefinitionis non est in ipso divino actu *secundum se.* Unica enim prædefinitione omnia prædefinivit quæ facturus erat. Sed principaliter hæc consideratur in effectibus totius Universi, secundum quod quidam per se pertinent ad perfectionem Universi, quidam vero non per se, sed propter aliud quod per se pertinet ad perfectionem universi, prædefiniti sunt. Et ita D. Thomas posuit exemplum in individuis specierum corruptibilium, quæ individua ordinantur ad conservationem specierum, quæ *per se* pertinent ad conservationem Universi; et nihilominus statim dixit, quod hujusmodi individua, tot ex divina Providentia producta sunt, quot sufficiunt ad specierum conservationem: ergo hæc individua corruptibilia, quamvis non *per se primo,* tamen *per se secundo* eliguntur ut media ad finem, et prædefiniuntur a Deo. Igitur secundum sententiam D. Thomæ, ita intelligendus est prædefinitus numerus prædestinatorum per modum principalitatis, quatenus isti ordinati sunt ad potissimum finem supernaturalem. Cæterum reproborum numerus etiam est prædefinitus secundario, propter illum ultimum finem, ad majorem, scilicet, ostensionem misericordiæ Dei in prædestinatis. Ad quintum argumentum Catherini satis patet ex dictis quæst. 19. artic. 6. quomodo sit intelligendum, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, et quod non Vult mortem peccatoris. Hæc enim Verificantur de Voluntate antecedente: non enim Deus ante præscitum peccatum vult punire peccatorem. Et similiter juxta sententiam D. Thomæ, quod Deus velit quosdam reprobare, includit voluntatem permittendi peccatum: sed hæc voluntas non repugnat cum voluntate antecedenti, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. Et ratio est, quia Voluntas permittendi peccatum, consideratur ante præscientiam peccati, sicut et ipsa voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. 0 Ad sextum respondetur, quod est maxima ignorantia inferre illa inconvenientia ex eo quod numerus prædestinatorum et salvandorum est prædefinitus a Deo. Ideo ad primum inconveniens respondet Augustinus, libro *De Bono perseverantiæ* a capite 14. usque ad 20. Et poterat convinci Catherinus exemplo, quod affert Augustinus, quia Christus Dominus Apostolos exhortabatur, ut bona facerent, et ut se praepararent ad tentationem, et invicem diligerent: et tamen sciebat Christus illos esse prædestinatos, imo jam dixerat eis, *Lucce,* 10: «Gaudete autem quia nomina vestra scripta sunt in cœlis». Ecce argumentum ad hominem: isti discipuli erant in prima classe, scilicet prædestinatorum, et tamen Christus prædicabat eis: ergo certitudo prædestinationis non destruit Vim prædicationis. Dicendum igitur est ad primum inconveniens, quod hæc media exhortationis et prædicationis et orationis et cujuslibet virtutis opera, ita apponuntur ab hominibus ut nihilominus sint effectus divinæ prædefinitionis: providit enim Deus ut hæc ipsa fiant ad finem prædestinationis quorumdam, et etiam respectu aliorum interdum fiunt ad majorem ostensionem divinæ justitiæ, eo quod illi propter suam malitiam hæc ipsa convertunt in iram, permittente Deo; et hoc est quod dicit Apostolus, 2. *Corinth.,* 2.: «Christi bonus odor sumus Deo, aliis quidem odor mortis in mortem, aliis vero odor vitæ in Vitam». Et similiter *Actorum,* 13.,prædicante Apostolo, dicitur: «Crediderunt autem

quotquot erant praeordinati in vitam æternam». Ecce ista prædicatio fuit medium et effectus prædestinationis illorum, et medium ad salutem. <j Ad secundum inconveniens dicitur, quod mirum est, quanta sit in hac parte ignorantia hujus autoris, ut non Videat, quod idem inconveniens sequeretur si ponatur sola divina præscientia futurorum, quam nemo, nisi aperte hæreticus, negare audebit. Et probaiur quod dicimus: nam simile argumentum prorsus faciemus de præscientia, quod ille facit de prædestinatione, scilicet si Deus certissime præscivit quibus profuturæ sint ipsius inspirationes et quibus non, frustra videretur exhortari eos quos præscivit repugnaturos Vocanti Deo. Unde ad hujusmodi argumenta dicendum est, quod nihilominus Deus in his hominibus operatur sapienter, juste et misericorditer. In quibusdam enim divina misericordia, propter illorum duritiam, Vertitur in iram permittente Deo, ut postea ostendatur justitia illius; in aliis vero ex abundantiori misericordia provenit ut bene velint uti divinis inspirationibus. <J Ad tertium inconveniens respondetur ex D. Augustino, ubi supra, cap. 20. et deinceps ubi dicit duo: primum est, quod hæc Veritas de prædestinatione et certitudine illius non est prædicanda nudis verbis rudi populo, ne forte populus incapax tantæ doctrinæ desperet. Nihilominus aliquando opus erit urgente necesitate, ut v. g. ad conscindendam aliquam hæresim, qua jam vulgo tenetur, necesse erit apertis verbis hujus doctrinæ veritatem populum docere. Quod si populus, hac doctrina audita, difficultatem senserit in credendo, quomodo maneat liber usus arbitrii, si jam prædestinatum est quid facturi sumus, dicendum est illi quod credat, sicut credit quod Deus est Trinus et Unus, quia hæc est doctrina Ecclesiæ. Secundo dicit, quod populo potius est prædicandum, quod omnia bona sunt a Deo, quod sine ejus gratia nihil possumus ad Vitam æternam tacere, quod bonum sit, et quod oportet semper orare et non deficere, et postulare a Deo abundantiam in gratia, et perseverantiam in bono; et quod hæc facientes confidentiam possunt habere quod sunt de numero prædestinatorum, et nihilominus bonis operibus semper insistere. Dicendum ergo, ad illud tertium inconveniens Catherini, quod Viros cordatos et humiles Veritas prædestinationis non inducit in desperationem, sed potius in majorem humilitatem. Neque est causa Vel occasio socordiæ sed potius solicitudinis, juxta illud 2. *Petri,* I.: «Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis, hoc est, testimonio bonæ consclentlæ, quod ex bonis operibus consurgit, confidentiam habentis, quod sitis electi». Advertendum tamen, quod nemo, quandiu in hac mortalitate vivit, potest habere absolute istam certitudinem, nisi speciali revelatione fiat certus, ut definitum est in Concilio Trident. *Sess.,* 6, cap. 12.

ARTICULUS VIII.

ξ] Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum. (1)

SAD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum praeceditur ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum

<[2. Præterea. sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum Virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti. Undediciturtfom., I I.:«Quis adjuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit?» Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

<J 3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

SED contra est quod dicitur *Genes.,* 25. quod «Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ». Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

RESPONDEO dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur.—Sed contra hoc sunt omnes admonitiones Sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii Vero dixerunt, quod per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio/Egyptiorum,qui ponebant

(I) I *Sent.,* dint, XU. nrt. 4; III, dint. XVIII. nrt. 5. <|li " I, nd .1; IV, dint. XI.V <|n. ilI, nrt. 5 nd li; />,· *Verlt.,* qu. VI, art. II.

ordinationem divinam, quam *fatum* appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse.—Sed contra hoc etiam est autorités Sacræ Scripturæ. Dicitur enim 1. *Regum,* 15.: «Porro triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur». Et *Romanorum,* 11. dicitur, quod «sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio».

Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione duo suntconsideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur adprimum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum: non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus: quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiæ.. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum: quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. *Petr.,* 1.: «Satagite ut per bona opera certam Vestram vocationem et electionem faciatis».

AD primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit, quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam præordinationem.

AD secundum dicendum quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem: et sic adjuvari, infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud: *Quis adjuvit spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud 1. ad *Corint.,* 5.: *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ Virtutis: sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

AD tertium dicendum quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (1), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

(1) Q. 19. ar. 0.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Prœdestinatio, quantum ad ipsam præordinationem divinam, quæ est in ipso Deo, non juvatur precibus sanctorum.

Secundaconclusio: Prœdestinatio, quantum ad effectum, dicitur precibus sanctorum et aliis bonis operibus juvari. Ratio est, quia providentia divina non subtrahit causas secundas, sed potius ordo causarum secundarum subjacet divinæ providentice.

Tertia conclusio, ad tertium: Prædestinatio, quantum ad effectum, non potest impediriper creaturas Ratio est, quia causæ secundæ non possunt agredi ordinem primæ causæ universalis.

COMMENTARIUM.

NOTA circa secundam conclusionem, quod illa potest intelligi aut de toto effectu prædestinationis, aut de effectu particulari. Si secundo modo intelligatur, planissima est, nam sancti impetrant a Deo, ut conferat nobis aliqua bona spiritualia. At Vero si de toto effectu prædestinationis loquamur, ita ut non solum consideremus effectus qui in nobis intrinsecus recipiuntur et quos nos operamur, sed etiam extrinseca media, quæ Deus ordinat ad nostram spiritualem utilitatem, non potest sic juvari precibus sanctorum prædestinatio, quantum ad totum effectum, quoniam ipsæ preces sunt effectus prædestinationis. At vero, si totus effectus prædestinationis consideretur prout in nobis intrinsece recipitur, sic juvari potest precibus sanctorum. Docet enim Divus Thomas, 1.2., q. ultima,quod justus potest mereri de congruo alicui peccatori non solum gratiam sed dispositionem ad illam. <[Tandem, ad universam hanc materiam prædestinationis meditandam, memores simus illius, Apostolici dicti, 2. *ad Timoth.,* 2. «Firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc, novit Dominus qui sunt ejus, et discedat ab iniquitate omnis qui invocat nomen Domini». In quo testimonio duo consideret Theologus: alterum est certitudo et infallibilitas divinæ prædestinationis in eo quod dicit, *Pirmum fundamentum Dei.* Alterum est motus liberi arbitrii in peccatum discedendo ab illo, ita ut per poenitentiam discedat peccator ab iniquitate, invocando nomen Domini. Hactenus, de hac materia prædestinationis.

QUÆSTIO XXIV.

De Libro vitae.

DEINDE considerandum est de Libro vitæ. Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICULUS PRIMUS.

ÇJ Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio. (1)

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod liber Vitæ non s't >dem quod prædestinatio. Dicitur enim *Ecclesi.,* 24.: *Hæc omnia liber vitæ. Glossa:* (2) *Id est novum et vetus Testamentum.* Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

<J 2. Præterea, Augustinus, in (3) lib. 20. de *Civi. Dei* ait, quod liber vitæ est «quædam vis divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur». Sed vis divina non Videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

<[3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

SED contra est, quod dicitur (4) in Glossa super illud *Psalm.,* 68. *Deleantur de libro viventium. Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam, quos præcivit.*

RESPONDEO dicendum quod *liber vitæ* in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro: utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti.* Patet autem ex præmissis (5), quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendam Vitam æternam Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber Vitæ.

Dicitur autem methaporice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud *Proverb.,* 3.: «Ne obliviscatis legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat; et post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad sucurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ. Nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam; secundum illud 2. *Timoth.* 2. .-«Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt ejus».

AD primum ergo dicendum, quod *Uber vitee* potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam: et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ, conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum: et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitæ. Vel sicut jam factorum: et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ. Sicut etiam *liber militiæ* potest dici, Vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

AD tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber Vitæ.

AD quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitæ a prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet (1).

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ praedestinatorum? (2)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue di-

(1) *Sent.* dist. XL. qu. I, art. 2, ad 5; III, dist. XXXI, qu. I, art. 2, qu " 2; *De Verit..* qu. V1l, art. I, 4; *ad Philipp.,* cap. IV, lect. 1; *ad Iiiebr.,* cap. XII, lect. IV.

(2) Gl. Interlinear)» ibidem.

(3) Lib. 20. de *Ch>. Dei* c. 14. n medio, tomo 5.

(4) Glossn ordina., Ibid., et aumltur ex Ca»-slodoro.

(0) Ar. 4. qumatlo. pnuc.

(1) hi nryuni. »«<l contrn.

(2) III *Sent.,* illnt. XXXI, qu. I, nrt. 2, qu " 2: *De Verit.* qu. VII, iut. 0, <l y 7.

citur respectu vitæ divinæ; et non solum respectu Vitæ praedestinatorum.

<J 2. Præterea, sicut vita gloriæ esta Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber Vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad Vitam gloriæ; ut patet per id quod dicitur *Joan.* 6.: «Nonne duodecim vos elegi, et unus ex Vobis diabolus est?» Sed liber Vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut (I) dictum est. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

SED contra est, quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut (2) dictum est. Sed prædestinatio non respicit Vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam: non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

RESPONDEO dicendum, quod liber vitæ, ut (3) dictum est, importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis: non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est Vita gloriæ, ut supra (4) dictum est. Unde proprie liber Vitæ respicit vitam gloriæ.

AD primum ergo dicendum quod Vita divina, etiam prout est Vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, Vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim Vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

AD tertium dicendum quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundum participationem gratiæ.

(1) Arti. præc.
(2) Arti. præc.
(5) Arti præc.
(4) Q. 23. nr. i.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ. (1)

D TERTIUM sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim
'TXZTsrx.a Augustinus, in XX, *De Civit. Dei* (2), quod *præscientia Dei quæ non potest falli, liber vitæ esi.* Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi: similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro Vitæ potest aliquid deleri.

<[2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

<j 3. Præterea, deletio seripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

SED contra est, quod dicitur in *Psal·,* 68: *Deleantur de libro viventium.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei Veritatem : potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innostecit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident. Sed quando apparet Vel in hoc seculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in (3) Glossa deletio talis, super illud *Psal.* 68. *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro Vitæ ponitur inter prœmia justorum, secundum illud *Apocal.,* 3.: «Qui vicerit, sic Vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de lib. Vitæ»: quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici, quod deleri Vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber Vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex prædestinatione divina, et hæc ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque

(1) I *Sent-,* dist. XL, qu. I, art 2, ad 5: qu. III, ad 3; III, dist. XXXI, qu. I, art. 2, qu.“ 5; *ad Philipp.,* cap. IV, lect. I.
(2) Lib. 20. *De Cio. Del.* c 15. in fine, tomo 5.
(5j Glossa ordinaria. Ibid., *Psal.,* 08.

enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus Vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum: quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum Vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro Vitæ: quia sunt ibi scripti ut habituri Vitam æternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro Vitæ, non simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ: ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in Vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

AD primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est, (1) non refertur ad librum Vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas: sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

AD secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

AD tertium dicedum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

fP/^M^WIRCA totam istam quæstionem notandum est, quod in Sacris Litteris multiplici significatione liber vitæ accipitur. Aliquando, ut designet propriam conscientiam, in qua omnia hominis gesta, sive bona sive mala, sunt veluti signata, et apparebunt in ultimo die sic, ut unusquisque aperte intueaturin conscientia alterius, ut in libro quodam quidquid gestum est ab illo. Sic intelligitur illud *Danielis,* cap. 7.: *Judicium sedit, aperti sunt libri.* Et *Apoc.,* 20.: *Et libri aperti sunt.* Secundo accipitur pro divina notitia qua Deus omnia opera hominum cognoscit: et dicitur *liber* per metaphoram. Nam sicut in libro materiali cum quadam firmitate res scribuntur, ita omnia gesta a nobis quasi in libro tenentur in divina notitia. Ad hanc acceptionem reducitur illa quam ponit D. Thomas art. 1., ad 2., scilicet quod *liber* dicatur *vis quædam divina* per quam manifestabuntur omnia in die judicii, juxta illud 1. *Corinth.,* 4., *Illuminabit abscondita tenebrarum* etc. Et illud *Psal.* 138.: *In libro tuo omnes scribentur.* Alius liber est, in quo scribuntur peculiariter ea, quæ deserviunt nobis ad vitam æternam comparandam, et hic est Sacra Scriptura, de quo *Ecclesiast.,* 24.: *Hæc omnia liber vitæ, et testamentum Altissimi.* Et *Bar.,* 4. *Hic liber mandatorum Dei* etc. Alius est liber, qui dicitur clausus fuisse in Sacra Scriptura, de quo *Apoc.,* 5.; et hic liber nihil est aliud quam arcanum mysterium Incarnationis. Denique est alius liber, qui in Sacra Scriptura appellatur *liber vitæ.* Et hic est in quo sunt scripti prædestinati ad Vitam Et hæc est notitia Dei firmissima in qua continentur omnes, qui prædestinati sunt ad fœlicissimam gloriam. De hoc libro fit mentio frequentissime in Sacris Litteris, ut in *Psal.,* 39.: *In capite libri scriptum est de me.* Qui locus ad litteram intelligitur de Christo Domino, ut habet Paulus ad *Hebrœos,* 9 qui dicitur *scriptus in capite libri,* eo quod fuit caput omnium prædestinatorum. Et *Danielis,* 12., et *Apocal.,* 10. et 21. et *Lucœ,* 10. cum dicitur *nomina vestra scripta sunt in caelis.* Et ad *Philippenses,* 4.: *Quorum nomina scripta sunt in libro vitæ.* ç *Secundo* notandum est, quod in libro Vitæ, id est, prædestinatorum, semper et absolute soli prædestinati scripti sunt, et illi nunquam delebuntur de hoc libro, simpliciter loquendo. Dixi *simpliciter:* quia *secundum quid* dicuntur deleri de libro hoc, quando peccant mortaliter: sed tamen manent scripti *simpliciter,* etiam quando peccant: quia juxta Dei præordinationem tandem consequentur Vitam æternam. Reprobi autem, *simpliciter* loquendo, non scribuntur in libro hoc, sed *secundum quid,* quando sunt in gratia: quia secundum illam præsentem justitiam *pro tunc* habent jus ad gloriam, et quando peccant mortaliter dicuntur deleri de libro vitæ, sed non *simpliciter,* nisi *secundum quid,* quemadmodum non simpliciter scribuntur. Vide D. Thomam in solutione ad 3. art. 1. et artic. 3. <[Sed est argumentum quo probatur quod prædestinati deleantur ex libro vitæ simpliciter. Dixit Moses *Exodi,* 32.: «Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo». Ex quo sic arguitur: Moyses petivit a Domino ut deleretur: ergo intellexit, quod poterat deleri. Respondetur *prlrno,* quod sermo prophetæ fuit *hyperbollcus,* et sic nihil mirum quod peteret impossibile. *Secundo* respondetur, quod sermo ille fuit *conditionatis,* cujus erat sensus, *sl non deles me de libro vitæ, dimitte populo noxam hanc.*

(I) In cor. nrt.

QUÆSTIO XXV.

De potentia Dei.

POST considerationem divinæ scientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent restat considerandum de divina potentia.

Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICULUS PRIMUS.

Ç Utrum in Deo sit potentia. (1)

D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

<[2. Præterea, secundum Philosophum (2) in 9. *Meta.*, qualibet potentia melior est ejus actus: nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo: quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra (3) ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

<J 3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia: cum in Deo nullum sit accidens. Essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

<j 4. Præterea, supra (4) ostensum est, quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

SED contra est, quod dicitur in *Psal.* 88.: «Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo».

RESPONDEO dicendum, quod duplex est potentia: scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum (1) est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa est principium agendi in aliud: potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit (2) 5. *Meta.* Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

AD primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo: nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia Vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

AD secundum dicendum quod: quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina: quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliud sit nobilius quam potentia Dei.

AD tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc, quod est principium effectus: non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quæ est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ.

Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc, quod est principium effectus.

AD quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et a voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod Voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia Vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis praecedit in Deo

(1) I *Sent-,* dist. XLI1, qu. I, art. 1; I *Cont. Gent-,* cap. XVI; П, cap. VII; *De Pot.,* qu. I, art 1; qu. VII, art. I.
(2) Lib. 9. *Metap.,* tex. 19, tomo 3.
(3) Q. 5. art. 3.
(4) Q. 14. art. 8. et q. 19. art. 4.

(1) 0.3. art. 2. Q. 4. ar. 1. et 2.
(2) Li. 3. *Meta.* tex. 17., tomo 3.

considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

SUMMA ARTICULI.

RIMA conclusio: In Deo non est potentia passiva. § Secunda conclusio: In Deo est maxime potentia activa.

Ratio utriusque conclusionis est: quia Deus est purus actus, et maxime perfectus.

COMMENTARIUM.

E hac materia disputant Scholastici in 1. d., 42. et 43.; et D. Thomas edidit speciales quæstiones *De Potentia* in *disputatis.* Vide illum, 2. *Cont. Gent.* c. 7. et 10.

Notandum est in hoc articulo, quod D. Thomas hic non accipit potentiam pro potestate dominii: sed pro virtute et vi connatural! ad productionem effectuum. <1 *Secundo* est notandum quod quemadmodum actus est duplex, *alter secundus,* qui est rei operatio, qui propriisime dicitur actus, *alter* est *actus primus* qui est fonna dans esse rei, et proprius dicitur forma quam actus. Ita similiter gemina est potentia *altera* in ordine ad actum secundum et hæc est potentia activa: *altera* Vero in ordine ad actum primum, et hæc dicitur potentia passiva. Videndus est D. Thomas, quæstione prima *De Potentia,* art. 1 0 Notandum est *tertio,* quod de ratione potentiæ activæ est quod sit principium alicujus rei, sive ipsius actus secundi, scilicet, operationis vel alicujus effectus, qui per operationem producitur. Est autem de ratione principii, quod distinguatur ab eo cujus est principium, quod produciiur per ipsam potentiam: ita D. Thomas infra, quæst. 41. art. 4. ad 3. Ex quo sequitur *primo,* quod in Deo, proprie loquendo, intellectus et voluntas non dicuntur potentiæ in ordine ad intellectionem et volitionem, quoniam istæ operationes non distinguuntur realiter ab intellectu et voluntate. *Secundo* sequitur quod in Deo proprie est potentia activa per ordinem ad creaturas, quas producit: quia realiter distinguuntur ab ea. An Vero in Deo sit proprie potentia activa in ordine ad productionem Personarum Divinarum, examinabitur infra, quæst. 41. Conclusio ergo D. Thomæ habenda est tanquam cértissima eadem certitudine, qua tenemus Deum esse purum actum, de qua re supra, quæst. 3. Secunda vero conclusio est etiam certissima et habenda tanquam fides. Patet ex *Psal.* 88. *Potens es Domine,* etc. Denique tota Sacra Pagi na plena est testimoniis asserentibus esse potentium, Imo omnipotentium In Deo.

DUBIUM est circa rationem, qua Divus Thomas probat secundam conclusionem, quæ ratio est hujusmodi: Deus est maxime ens in actu, ergo maxime habet potentiam activam. Contra hanc rationem arguitur: lapis est ens in actu, et tamen non habet aliquam potentiam activam; ergo ex hoc quod aliquid sit ens in actu, non potest colligi, quod habeat potentiam activam; atque adeo ex eo quod Deus est maxime ens in actu, no licet colligere quod maxime potentiam activam habeat. Probatur *minor:* gravitas, quæ est in lapide, est potentia passiva et non activa; ergo. <J Secundo. Siccitas, humiditas; albedo, nigredo, etc. sunt qualitates in actu, et tamen non habent potentiam activam cum sint passivæ qualitates; ergo.

Respondetur quod D. Thomas non fundavit rationem suam super hoc tantum, quod Deus est maxime *in actu,* sed etiam super hoc, quod Deus est *maxime perfectus.* Ex quo bene colligitur quod maxime habeat potentiam activam: nam potentia activa sequitur perfectionem rei; nec res aliqua dici potest summe perfecta, si desit illi hæc perfectio quæ est habere potentiam activam. Juxta istam explicationem D. Thomæ argumenta facta non procedunt. <| Secundo respondetur admittendo illam propositionem, cui videtur inniti tota ratio D. Thomæ, Videlicet, quod quælibet res, secundum quod est in actu, habet potentiam activam.

Ad primum respondetur, quod gravitas lapidis, in ordine ad motum deorsum, habet quodammodo rationem activæ potentiæ, quia ille motus sequitur gravitatem per quamdam resultantiam naturalem,quæquædam efficientia est, licet non perfecta. *Secundo* respondetur, quod gravitas est simpliciter potentia activa, ad movendum aliud extrinsecum. <] Ad secundum respondetur, quod illæ qualitates etiam activam habent potentiam; nam albedo et nigredo possunt emittere species visibiles in potentiam visivam, aliæ vero possunt efficere gustum, tactum, etc. Vide alias rationes pro hac conclusione, 2. *Contra Gentes,* cap. 7.

Notanda est solutio secundi argumenti, in qua docet D. Thomas quod, quando actus est aliud a potentia, perfectior est ipsa potentia: quæ propositio cum moderamine intelligenda est, nam si actus consideretur secundum quod est effectus ipsius potentiæ perfectior est ipsa potentia, sicut in universum omnis causa perfectior est suo effectu. Intelligitur ergo sententia D. Thomæ,si consideretur actus secundum quod est finis et complementum potentiæ. Præterea potest Intelligi D. Thomas non de quocumque actu particulari; nam, cum quilibet actus facile trunsent, potentia Ve-

ro sit quid permanens, et contineat intra suam virtutem non solum unum actum sed plures, perfectior apparet potentia, quam quivis actus singularis illius. Unde intelligenda est D. Thomæ sententia vel de actu congenito cum potentia, qui ab illa nequit separari; cujusmodi est cognitio qua angelus seipsum cognoscit: vel melius potest intelligi, quod loquitur D. Thomas de operatione potentiæ in communi, ita quod comparet omnem actum possibilem alicui potentiæ ad ipsam potentiam. Et in hoc sensu actus et operatio potentiæ perfectior est ipsa potentia. <J Nota solutionem ad tertium et differentiam quam ibi D. Thomas assignat inter potentiam creatam et divinam.

Circa solutionem ad secundum et tertium disputat Cajetanus: Utrum actio transiens sit in agente, an potius in passo? Sed quoniam quæstio hæc physica est, consulto a nobis praetermittenda est.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita. (1)

D SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum (2) in 3. *Physic.* Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

<1 2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum: alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

<1 3. Præterea, philosophus probat in'(3) 8. *Physicorum,* quod si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti: sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum (4) octavo *super Genesim ad litteram.* Non ergo est ejus potentia infinita.

SED contra est quod dicit Hilar. (5) octavo *De Trint.* quod Deus est *inmensœ virtutis, vivens, potens.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

!1) I *Sent.,* dist. XLI1I. qu. I, art. I.; I *Contra Gentes,* cap. XLIII; *De Pot.,* qu. I, art. 2.; *Compend. Theol.,* cap. XIX: VIII *Physic.,* lect. XX1П; XII *Metaphys.,\ect.* VIII.
(2) Et 12 *Met* 1. β. fin.
(3) Li 8. *Physic* 79. tomo 3.
(4> Li. 8. *stiper Gen.* c. 10. 22. et 23. tomo 3.
(5) Lib. 8. non multum procul ante medium art. præced.

RESPONDEO dicendum, quod sicut jam dictum est (1), secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per hæc, quæ supra dicta (2) sunt, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra (3) ostensum est, sequitur quod ejus potentia sit infinita.

AD primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito, quod est ex parte materiæ non terminatae per formam: cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra (4) ostensum est; et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

AD secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu: potentia enim generative hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione; sicut potentia Solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra (5) ostensum est. Unde relinquitur, quod effectus ejus semper est minor, quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum.—Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

AD tertium dicendum, quod Philosophus in 8. *Physic.,* probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris coeli est infinita: quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum ejus intentionem,

(1) Art. præc.
(2) O.7 ar. 1.
(3) Q. 7. art. 1.
(4) O.7. art. 1.
(5) Q. 3. ar. 5. et q. 4. ar. 3.

quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet: necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus ejus manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et præsertim, quia movet secundum dispositionem suæ Voluntatis.

SUMMA ARTICULI.

CONCLUSIO est affirmativa. Ratio est, quia esse Dei infinitum est.

COMMENTARIUM.

NOTA, quod, licet hæc conclusio in Sacris Litterisnon habeatur expresse, nihilominus est habenda tanquam certissima fides, et probatur. Secundum fidem, *Deus est omnipotens,* ut art. 5. probabitur; at si Deus non habet infinitam potentiam, non est omnipotens, nam potentia finita non potest omnia, sed aliqua finite: ergo. Secundo, secundum fidem *potentia Dei est ipse Deus,* nam quidquid est in Deo est Deus, ut quæst. 3. dictum est; sed Deus est infinitus: ergo. Confirmatur: nam Christus Dominus appellatur in Sacra Scriptura Virtus et potentia Dei: sed Christus est infinitus: ergo potentia Dei est infinita, et ita reducitur ista veritas ad articulum, quo fatemur Deum omnipotentem.

DUBIUM est, Utrum hæc conclusio probari possit naturali ratione? Marsilius in 1. *Quæst.,* 42. ar. 2. dicit, quod nulla ratione efficaci ostendi potest Deum habere infinitam potentiam. Et probat: nam si posset colligi infinitas divinæ potentiæ per aliquam rationem naturalem, maxime ex creatione; sed ex illa non potest probari: ergo. Minor patet: quoniam creatio non cognoscitur lumine naturæ: ergo. <[*Secundo,* ex effectibus creatis quos naturali lumine cognoscimus, solum possumus colligere, quod divina potentia est infinita *syncategorematice:* ergo. Probatur antecedens: nam omnes effectus, quos Deus producit, sunt simpliciter finiti, nec esse potest, quod Deus producat effectus simpliciter infinitos nisi tantum *syncategorematice ;* ergo Confirmatur: nam ex hoc quod noster intellectus potest cognoscere non tot quin plura, non colligitur habere virtutem infinitam simpliciter, sed *syncategorematice* tantum: ergo, ex hoc quod Deus potest producere effectus non tot quin plures, solum colligitur potentia infinita *syncategorematice.*

Ad primum respondetur quod cum creatio sit actio primæ causæ totius naturæ, naturalis est, et cognoscibilis lumine naturæ; imo existimo quod ratione naturali demonstratur Universum non aliter potuisse a Deo procedere nisi per creationem. Aliqui, etiam ex schola D. Thomæ, putant creationem esse actionem supernaturalem, et non cognoscibilem lumine naturæ. Cujus sententiæ nulla alia ratio esse potest, nisi quod creatio excedit vires cujuscumque alterius causæ ab ipso Deo, et requirit virtutem infinitam in sua causa. Sed ista ratio est omnino inefficax: nam, licet creatio causis particularibus non competat, cum, tamen, competat causæ primæ naturali, nempe Deo, ut est auctor naturæ, ex necessitate censeri debet naturalis, et hoc apparet clare in creatione animæ rationalis: nam quis potest dicere quod creatio animæ rationalis, quæ necessaria est ad cujuscumque hominis generationem, sit actio supernaturalis exiens a toto ordine naturæ? Igitur ad argumentum dico, quod ex creatione potest evidenter colligi naturali lumine Deum habere potentiam infinitam. Ç Ad secundum respondetur, quod, ex eo quod Deus potest producere infinitas perfectiones formaliter distinctas, infinitas quidem *syncategorematice,* id est, non tot quin plures in intentione perfectionis, evidenter colligitur, quod Dei potentia est infinita simpliciter, quoniam ad hoc quod Deus habeat potentiam ad producendas infinitas perfectiones isto modo, oportet quod illi nulla desit perfectio: nam si Deus aliqua careret perfectione, jam ego possem signare aliquam perfectionem, quam Deus non posset creare nec communicare creaturis, cum illam in se non præhaberet: ex quo fit, quod ad producendos infinitos effectus *syncathegorematice,* requiritur simpliciter virtus infinita. Ad confirmationem respondetur, quod noster intellectus potest habere infinitas intellectiones *syncategorematice* ex naturali Virtute sua, sed illæ non differrent nisi numerice et materialiter: ex numerica autem et materiali multiplicatione effectuum non potest colligi infinita perfectio in potentia; nam ignis per calorem finitum, quem habet, potest comburere infinita combustibilla, si applicentur illi; infinitas ergo alicujus potentiæ debet pensari ex Infinitis effecturus forinullter diversis: infinitis saltim *syncategorematice,* ut noster intellectus non potest habere Infinitas Intellectiones ellum *syncategorematice,* qmr

differant formaliter: ergo. Sed dices: Noster intellectus potest cognoscere unam perfectionem divinam et aliam, et sic in infinitum; sed istae perfectiones, in ordine ad nostrum intellectum, differunt non solum materialiter, sed etiam ratione, et ex consequenti intellectiones, quibus intelligit perfectiones istas, si seorsum considerentur, formaliter differunt: ergo habet infinitam virtutem. Respondetur, quod intellectus noster, si consideretur tantum secundum Vires sibi connaturales, non potest infinitas Dei perfectiones cognoscere, etiam *syncategorematice,* sed perfectiones limitatas quas potest colligere per effectus creatos. Quod si cognoscere potest infinitas Dei perfectiones, illud est per lumen fidei supernaturale suæ naturæ superadditum. *Secundo* respondetur quod ex eo quod potentia effectiva potest producere infinitos effectus syncategorematice bene colligitur quod sit infinita simpliciter: nam quod non producat unum effectum infinitum simpliciter, illud provenit quia repugnat a parte rei quod sit aliquis effectus infinitus: at ex eo solum quod intellectus possit cognoscere infinitas perfectiones *syncategorematice,* non colligitur inde infinita perfectio simpliciter, nisi cognoscat infinita simul: nam cum hujusmodi cognitio non repugnet secundum se, ut in Deo patet qui habet illam comprehendendo seipsum, si intellectus non potest habere hujusmodi cognitionem, illud provenit ex eo quod non est potentia simpliciter infinita. Quomodo autem in anima Christi Domini sit potentia ad causandum gratiam, absque termino intensionis in gratificatione et justificatione infinitorum hominum, si essent, et utrum hoc arguat potentiam infinitam, non est præsentis loci disputare, sed pertinet ad tertiam partem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit omnipotens? (1)

$ J d TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest: est enim immobilis, ut supra dictum (2) est. Non igitur est omnipotens.

<[2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque *seipsum negare,* ut dicitur 2. *Timoth.,* 2. ergo Deus non est omnipotens.

<J 3. Præterea, de Deo dicitur quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserendo manifestat,* Ultimum igitur, quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

<[4. Præterea, super illud 1. *Corinth.,* 1. *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi* dicit (1) Glossa: «Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam ostendendo possibile, quod illa impossibile judicabat». Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nil ergo impossibile. Sublato autem impossibilli, tollitur necessarium: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

SED contra est, quod dicitur *Lucœ,* 1.: *Non erit impossibile apud Deum omne oerbum*

RESPONDEO dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotenti® assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid compræhendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.

Possibile autem dicitur dupliciter secundum Philosophum in (2) 5. *Metap.* Uno modo per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse *possibile homini.* Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ: quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest *omnia possibilia absolute,* quod est alter modus dicendi *possibile.* Dicitur

(1) Parte Hl, qu. XIII, art. 1; I *Sent.,* dist. XLII, qu. II, art. 2; III, dist. I, qu. II, art. 5; II *Cont, Gent.,* cap. XXII, XXV; *De Pot.,* qu. I, art. 7; qu. V, art. 3; *Quodl.* Hl, qu. I, art. 1; V, qu. II, art. I; XII, qu. II, art. *i; VI Ethic.,* lect. 11.
(2) Q. 2., art. 3. et q. 9., ar. 1.

(1) Est Ambrosii in hunc locum, to. 5.
(2) Li. B. *Met.,* tex. 17, torn. 5.

autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quiæ praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile Vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod, cum unum quodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæcorrespondet possibile ut objectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa: sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium subjectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ; sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero, quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod *Deus non potest ea facere,*—Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Id enim quod contradictionem implicat, Verbum esse non potest: quia nullus intellectus potest illud concipere.

AD primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum (1) est. Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

AD secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta ratione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis (2) Philosophus dicat in 4. *Top·,* quod *potest Deus et studiosus prava agere.* Sed hoc intelligitur vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere *si velit:* nihil enim prohibet conditionalem esse verum, ctijtiH antecedens et consequens est Impossibile; sicut si dicatur, *si homo est uslnus habet quatuor pedes.* Vel ut intclllgutur, quod Deus potest aliqua agere quit nunc pritvu videntur: quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum cotnunem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, ut Jovem vel Mercurium.

AD tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim, qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare.—Vel quia, parcendo hominibus et miserendo, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis.—Vel quia, ut supra dictum (1) est, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id, quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

AD quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores; sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem: quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum (2) est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea, quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet, quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

Ç^ONCLUSIO est affirmativa.

COMMENTARIUM.

HÆC conclusio est de fide. Patet *Exod.,* 15.: *Omnipotens nomen ejus.* Et *Ecclesiasti.,* 43.: «Ipse est omnipotens super omnia opera sua». Idem habeturjoô., 22., *Apocalt/.,* 1., *Matth.,* 19.:

(1) Art. 1. huius quiust. ct in Isto.
(2) Cn. '2. Id Innuit to. I.

(1) Q. 91. nrt. 4,
(2) Q. 14. nrt. 18.

«Apud Deum omnia sunt possibilia». Ad *Ephes.,* 1.: «Quæ sit supereminens magnitudo Virtutis ejus», id est, omnipotent!® ejus. Item *Lucœ,* 1.: «Non erit impossibile apud Deum omne verbum». Præterea ex symbolo Apostolorum Nicæno, ubi Deum confitemur omnipotentem Nota, quod ex doctrina D. Thomæ hic, collegerunt communiter Theologi, quod ut aliquid dicatur impossibile *secundum se* necesse est, quod involvat in se contradictionem, ita quod, illo dato, sequantur duæ contradictoriæ. Alii Theologi, inter quos est Soto, 3. *Physic·,* dicunt, quod ut aliquid sit Deo impossibile non est necesse quod ex illo sequantur duæ contradictoriæ, sed satis fuerit quod sequantur tot tantaque inconvenientia, ut intellectus non possit illa capere. Cæterum, ista sententia ut vera sit et non repugnet D. Thomæ, hic, ita debet intelligi, quod quando apparent tot hujusmodi inconvenientia, existimare debemus, quod, quamvis non sciamus colligere duas contradictorias, tamen revera *a parte rei* dantur. Nam certe si no'n sit hujusmodi contradictio, improbabile est omnino asserere, quod aliquid non subjiciatur Dei potentiæ, quæcumque sequantur inconvenientia. Nam, si non sequuntur duæ contradictoriæ, illud habet rationem entis, atque adeo subjicitur potentiæ divinæ. Tertio notandum est, quod cum D. Thomas docet, quod id quod implicat contradictionem non potest ab intellectu concipi, non loquitur D. Thomas de conceptione *apprehansiva,* nam certum est quod possum concipere simplici apprehensione duas contradictorias simul; sed D. Thomas loquitur de conceptione *judicativa.* Itaque dicit quod non possum assentiri simul duabus contradictoriis. Vide D. Thomam *Quodlibet.,* 9., artic. 1., ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint? (l)

QUARTUM sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile, quam quod est impossibile per accidens Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud, quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per accidens: accidit enim Socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

<J 2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest: cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret,quodnon curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

«I 3. Præterea, charitas est major virtus quam Virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam. Ergo et virginitatem Ergo potest facere quod illa, quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

SED contra est, quod Hieronymus (I) dicit:«Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam». Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum (2) est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod fuit præteritum; dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiæ Et hoc est quod Augustinus (3) dicit *contra Faustum:* «Quisquis ita dicit: *Si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint,* non videt hoc se dicere: *si Deus omnipotens est, faciat ut ea, quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint».* Et Philosophus dicit in (4) sexto *Ethic,* quod «hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta».

AD primum ergo dicendum quod, licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis: tamen; si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile, quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem : quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

AD secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ

it) II»П·· qu. CLII, art 5, ad3; I *Sent·,* dist. XLII, qu U, art. 2; 11 *Cont Gent.,* cap. XXV; *De Pot,* qu. I, art. 3, ad 9; *Quodt.* V, qu. II, art. I; VI *Ethic·,* lect. II.

(1) Ad Eustochium, *De custodia virginitatis,* aliquamtulum a principio tomo I.
(2) Art. præc et q. 7. art 2. ad 1
(3) Li. 26 *cont. Faustum,* c. 5. in prine, tomo 6.
(4) Lib. 6. *Eth.* ca. 2., in fine, tomo 3.

potentiæ, omnia potest, sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita,si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium dum erant fienda, quæ jam deficiunt a rationepossibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

AD tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta: hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amiserit.

CONCLUSIO *est negativa. Ratio est, quia præterita non fuisse, contradictionem implicat.*

COMMENTARIUM.

NOTA quod hæc conclusio recepissima est ab omnibus, tam antiquis philosophis, quam Theologis, uno excepto Gregorio Ariminensi, in 1. dist. 42., quæst. 1. art. 2. Conclusio S. Thomæ est D. Augustini, lib. 26. *Contra Faustum* cap. 5. et D. Hieronymi, *Epist. adEustochium,* cujus sententia refertur in *Decreto* 52., quæst. 5. cap. *Si Paulus.*

Gregorius Ariminensis arguit contra istam conclusionem, et quædam ejus argumenta conantur ostendere, quod Deus potest non scivisse et non Voluisse contingentia futura, quæ Voluit et scivit, v. g. Antichristum. Sed de hac re supra dictum est, quæst. 14., arti. 15. et q. 19. art. 8. Alia argumenta sumuntur ex hoc, quod potentia Dei non est diminuta; et ex consequenti, si Deus potuit facere, antequam Adam fuisset, quod non fuerit, ita etiam postquam Adam fuit, poterit facere, quod non fuerit. De hoc tamen in articulo 18. citato, circa solutionem ad 2., diximus satis.

Arguitur tamen contra conclusionem *primo.* Si non esset potentia in Deo ad præteritum, ideo esset, quia præteritum et non præteritum habent conditiones repugnantes; sed etiam futurum et non futurum habent conditiones repugnantes, et tamen potest Deus facere quod futura non sint futura: ergo etiam quod præteritum non sit præteritum. Respondetur cum D. Thoma, supra, quæst. 10., arti. 5-, ad 5., *negando consequentiam;* et differentia est, quod præteritum; supponitur positum in rerum natura et quoad materiale et quoad formale: v. g. si Adam fuit, et ponitur fuisse et in tempore præterito, unde ex connexione terminorum intrinseca non absolute, sed quia subjectum materiale jam translit, repugnat præteritum non fuisse. At futurum et non futurum, licet importent formaliter conditiones repugnantes, quia tamen materiale futuri non est positum in rerum natura, ideo non repugnat, quod futurum quo ad materiale non eveniat. Concedendum tamen est, quod formaliter loquendo contradictionem involuit, quod futurum non sit futurum, sed materialiter nihil repugnat·

Secundo arguitur: sequeretur eadem ratione, quod non sit potentia in Deo ad hoc quod id quod est præsens, non sit; consequens est falsum: ergo. Probatur sequela: quia est similis contradictio, sequitur enim quod *res sit* et *non sit.* Ad hoc respondetur, quod satis probaliter dicitur, quod ad præsens non sit potentia ut non sit. Nam res *dum est,* necesse est *quod sit:* et ex consequenti *dum est,* impossibile est quod *non sit.* Respondetur *secundo,* quod est discrimen inter præteritum et præsens; quod id quod sit de præsenti a causa libera et contingenti, libere et contingenter producitur, quoniam causa libera tunc utitur sua libertate et eam refundit in effectum quando actum illum producit; atque adeoin illo instanti, in quo causa producit effectum, posset non producere; at præteritum cum sit positum in esse, non pendet aliquomodo ex libertate Vel contingentia causæ. Unde ad argumentum negatur sequela. Et ad probationem dico, quod repugnantia est, quod *res sit* et *non sit,* et ad hoc non est in Deo potentia; at non est aliqua implicatio, quod effectus, qui producitur inhoc instanti, non producatur in eodem instanti; nam tunc non est concedendum, quod effectus sit et non sit, sed tantum conceditur quod non sit.

ARTICULUS V.

<1 Utrum Deus possit facere quæ non facit? (I)

U/ D QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit.

^ Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

<j 2, Præterea, Deus non potest facere

(I) I *Sent,* i|IhL XLIII, qu. II; II *Coni, tient,* cup. XXIII, XXVI, XXVII; III, cnp. XCVIII; *De Pot.,* i|u. I, urt. o.

nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit: nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

<J 3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

SED contra est quod dicitur *Matth.* 26.: «An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?» Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine oiivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, Vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est.—Sed supra (1) ostendimus, Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam: neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. — Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ: nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum (2) est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim, quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simplici.er quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

AD primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et Voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in pc tentia, quod non potest esse in voluntai. justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius et in intellectu sapiente ejus. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc Vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum (1) est; neque sapientia Dei et justitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (2); nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiæ secundum se considérât®, dicitur Deus posse *secundum potentiam absolutam.* Et hujusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (3). Quod autem attribuitur potentiæ divinæ secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinata* Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quæ præscivit et præordinavit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quæ non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia Vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sui natura.

AD secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico *conveniens et Justum,* potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico *conveniens etjustum,* prius intelligatur conjungi cum hoc verbo *est,* ita quod restringatur ad standum pro præsentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur: e.-' enim sensus, *Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et justum.* Si vero prius

(1) Q. 19. ar. 3.
(2) Q. 21. ar. 2.

(1) Q. 19. ar. 3
(2) In corp. ar.
(3) Arti. huius quæst.

conjugatur cum hoc Verbo *potest,* quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc Verbo *est,* significabitur quoddam præsens confusum, et erit locutio vera, sub hoc sensu: *Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.*

AD tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus, quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

^^ONCLI/S/O articuli est affirmativa.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere meliora ea quæ facit. ”

D SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

<1 2. Præterea, Augustinus (2) *Contra Maximinum* sic argumentatur: «si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi æqualem, invidus fuit». Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

<1 3. Præterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri: quia maximo nihil estm ajus. Sed, sicut Augustinus dicit in (5) *Enchi.,* «bona sunt singula, quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo». Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

<J 4. Præterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram: et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata: et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

SEDcontra est, quod dicitur ad *Ephes.,* 3. quod «Deus potest omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus».

RESPONDEO dicendum quod bonitas alicujus rei est duplex. Una quidem, quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium majorem: quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus: Sic enim se habet additio differenti» substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis numeris, ut dicitur in (1) 8. *Metaphy.* Alia bonitas est, quæ est extra essentiam rei: sicut bonum hominis est esse studiosum vel sapientem· Et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

AD primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, Verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem Vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut (2) dictum est. Si Vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis: sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

AD secundum dicendum quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit: non est autem de ratione creaturæ alicujus, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

AD tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur cytharæ mélodie. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universum melius.

AD quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et

(1) *ISent* .diet. XLIV. nrt. 1,2,3.
(2) Lib 5 *Contr, Maxim* , cu. 7. nd Unem, tomo (i
(B) *Bnchir,* cn. 10, tomo 5.

(1) Lib. H. *Mfitftp,* tex. 10. tomo 8,
(2) hi corp. nr.

beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

SUMMA ARTICULI.

PRIMA conclusio: Deus potest facere res alias meliores et substantialiter et accidentaliter, quam sint res factœ ab ipso.

Secunda conclusio: Deus facere posset ea quæ facit meliora accidentaliter.

Tertia conclusio: Deus non posset facere ea quæ facit meliora essentialiter.

COMMENTARIUM.

NOTA quod hæreticus Witcleff tenuit hunc errorem, quod divina potentia adæquatur his effectibus quos fecit, ita ut nec posset alios effectus facere, nec meliores. Petrus Abaylardus sequutus est hunc errorem, contra quem errorem disputat Thomas Waldensis in *Doctrinali fidei antiquœ* a capit. 10. usque ad 19· Nota secundo, quod conclusio D. Thomæ artic. 5. et in prima articuli hujus sunt'de fide; et conclusio art. 5. adeo est certa, ut oppositum sit hæresis manifesta. Illam probat D. Augustinus in lib. *De Spiritu et Littera,* capi. 1., ubi in confirmationem ejus adducit testimonium Scripturæ, *Matt.,* 19.: «Apud homines imposibile est, apud Deum autem omnia sunt possibilia»;item, *Matth.,* 26. qui est locus adductus a D. Thoma in argumento *Sed contra* articuli 5.—Ratione probatur: quoniam alias sequeretur, quod Deus non esset omnipotens, et ejus potentia non esset infinita. Consequens adversatur fidei, ergo. Hoc argumentum probat conclusionem 5. articuli. Quoniam si Deus non posset producere effectus perfectiores, ejus potentia limitaretur, nam darentur effectus perfectissimi, quibus perfectiores Deus non posset producere. Præterea, absurdum est dicere, quod Deus non potest salvare omnes homines, et quod non potest eripere a poenis inferni homines damnatos; ergo fateri oportet quod potest Deus facere alios effectus præier factos, perfectiores etiam in ordine Gratiæ· Fundamentum erroris Witcleff fuit quia putavit ille, quod Deus non operabatur *libere,* sed *necessitate naturæ.* Et ita colligebat, quod erat determinatus ad producendum effectus quos produxit. Istud tamen fundamentum est hæreticum. Notandum *tertio,* circa solutionem *ad primum,* quod Theologi solent distinguere in Deo duplicem potentiam, alteram *absolutam,* alteram *ordinariam* seu ordinatam: absoluta dicitur illa, secundum quam potest Deus facere quidquid non implicat contradictionem. Dubium est tamen, *quid sit potentia ordinaria?* Nam D. Thomas in solutione hac, videtur appellare *potentiam ordinatam* illam, quæ est respectu eorum tantum quæ Deus scivit, Voluit et ordinavit: quæ sententia videtur falsa, nam ego modo de potentia ordinaria possem non legere, et tamen Deus scivit et voluit oppositum, ergo. Præterea, secundum *potentiam ordinatam* quilibet peccator potest agere poenitentiam, dum est in hac vita; et tamen oppositum Deus scivit de multis peccatoribus, ergo. Respondetur ad hoc, quod potentia ordinaria illa Vocatur, quæ est secundum ordinem divinum, aliqua lege præfixum. Et ita dicendum est, quod, secundum potentiam ordinariam, non potest damnatus salvari, quia lex divina illud statuit. At vero Viatores, quantum ad omnia opera sua, etiam circa negotium salutis, sunt liberi ad opposita, secundum potentiam ordinariam. Itaque, licet Deus præsciverit peccatum Judæ, et statuerit ejus damnationem, ille nihilominus secundum ordinariam potentiam poterat et non peccare et non damnari: quia non erat lex communis divina decernens oppositum.

QUÆSTIO XXVI.

De Divina beatitudine

ULTIMO autem, post considerationem eorum quæ ad Divinæ Essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo Deo competat fl)

D PRIMUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim, secundum Boetium (2), in III *De Conso.,* est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

(1) II *Sent,* dist. 1, qu. 11, art. 2, ad 4; I *Contra Cientes,* cap. C.

(2) Pros. 2., parum n principio.

<| 2. Præterea, beatitudo,sive felicitas, est *præmium virtutis,* secundum Philosophum, in (1) 1. *Ethi.* Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

SED contra est quod dicit Apostolus, 1. *ad Tim.,* ulti.: Quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, Rex Regum et Dominus Dominantium»·

RESPONDEO dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ; cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; ,et cui competit, ut ei contingat aliquid Vel bene Vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

AD primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis: quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præxistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (2).

AD secundum dicendum quod esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum. (3)

Wj D SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum Beatitudo enim est summum bonum Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam: quia bonum respicit esse quod secundum essentiam, secundum Boetetium in (4) lib. *de Efebdo.* Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

<J 2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

SED contra est, quod Greg. dicit (1)52. *Moralium:* «Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accidentis laudis indigens non est». Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia *visio est lota merces,* ut dicit (2) Augustinus; videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

RESPONDEO dicendum quod beatitudo, sicut dictum (5) est, significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quod, sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ crearæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

AD primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam: non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

AD secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis. Objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati. (4)

D TERTIUM sic proceditur Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra (5) ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bo-

il) Lib. 1. *Ethic.,* c. 9. a paulo a princi. tomo 5.
(2) Q. 4. art. 2. et Q 18. art. 4.
(3) II *Sent,* dist. XVI, art. 2; I *Tim.,* cap. VI, lect. 111.
(4) Titulus huius lib. est: *An omne quod est. bonum sit;* circa finem Illina.

(1) Lib. 32. c. t. inter med. et flnem.
(2) Lit». 22. *De Ciel. Del.* c. 29 nliqunmtulum n princlp. tom. 5.
(3) Art. priée
(4) I" II-·. q. III, art I; IV *Sent.* dint. XI.IX, <|u. I. art. 2, ou " I
(3) Q. fl. nr. II. at 4. et Q. II. art. 3.

na, ut etiam ex superioribus patet (1). Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, Videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

<J 2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

SED contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud 1. *Corint.* 15: *Stella differt a stella in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid uliud quam Deus.

RESPONDEO dicendum quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet, objectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini in (2) 5. lib. *Confes.: Beatus est qui te nooit, etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis: in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

AD primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

AD secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet *cujus* et *quo,* ut Philosophus dicit (3), scilicet ipsa res et usus rei: sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

ARTICULUS IV.

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. (4)

D QUARTUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

<J 2. Præterea, quædam beatitudo, secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et hujusmodi: quæ quidem Dep convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

SED contra est, quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra (1) ostensum est- Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

RESPONDEO dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, Vel vera Vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum: de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in volumptate. divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium in 3. *De consol.,* habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione: pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt: pro potestate, omnipotentiam: pro dignitate, omnium regimen: pro fama vero, admirationem totius creaturæ.

AD primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione Veræ beatitudinis: et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

AD secundum dicendum quod bona quæ sunt incorporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ Essentiæ unitatem.

IRCA totam hanc quæstionem, quæ clarissima est apud S. Thomam, nota quod, licet quælibet res naturalis suo modo assequatur ultimum finem, per hoc quod assimilatur Deo quantum potest, tamen nulli rei competit beatitudo, nisi naturæ intellectuali et rationali, quoniam beatitudo importat non qualemcumque assequutionem ultimi finis, sed assequutionem perfectam, quæ haberi nequit nisi per intellectum et Voluntatem: quia Deus fruitur summo bono, videlicet seipso, et illud cognoscit quidditative et comprehensive: ideo beatitudo maxime competi ipsi Deo.

Ex quo sequitur, non esse de ratione

(1) Quæst. XI, a. 5.
(2) Li. 5. *Confes.,* c. 4. in princip. tomo 1.
(3) Lib. II *De Anima,* c. IV, n. 5.
(4) I *Cont. Gent,* cap. CII.

(1) Q. 4. ar. 2.

beatitudinis quod sit praemium virtutis aut studiosarum operationum, aut quod sit finis respectu beati. Nam, licet in ordine ad nos, beatitudo habeat rationem ultimi finis, et rationem mercedis et maximi praemii; tamen in ordine ad Deum, ista non habent locum, quoniam Deus per suam naturam est summe beatus, nec ejus actio potest ordinari ad aliquid, tanquam ad finem, cum ipse sit omnium rerum ultimus finis. Et ideo longe praestat beatitudo, quæ habetur per ipsam naturam, cujusmodi est beatitudo Dei, beatitudini quæ habetur per gratiam, vel tanquam praemium justitiae: quoniam naturalis beatitudo est omnino propria ei, qui naturaliter est beatus; beatitudo Vero, quæ habetur per gratiam Vel ex justitia, non est omnino propria, sed expectatur a praemiante superiore; atque adeo, ille qui hac beatitudine beatus est, debet habere superiorem, a quo recipiat illam.

FINIS

PRIMI VOLUMINIS.

INDEX RERUM
QUAE IN HOC PRIMO VOLUMINE
CONTINENTUR

Quæstio Decima-quinta

De ideis

Quæstio Decima-sexta

De Veritate

Quæstio Decimo-septima

De Falsitate

Quæstio Decimo octava

De Vita Dei

Quæstio Decimo-nona

De Voluntate Dei